Apologie des Christenthums.

Zweiter Theil: Gott und die Offenbarung.

Apologie

des

Christenthums.

Von

Dr. Paul Schanz,
Professor der Theologie an der Universität Tübingen.

Zweiter Theil:

Gott und die Offenbarung.

Zweite, vermehrte und verbesserte Auflage.

Mit Approbation des hochw. Herrn Bischofs von Rottenburg.

Freiburg im Breisgau.
Herder'sche Verlagshandlung.
1897.
Zweigniederlassungen in Wien, Straßburg, München und St. Louis, Mo.

Buchdruckerei der Herder'schen Verlagshandlung in Freiburg.

Vorrede zur ersten Auflage.

Es war anfangs meine Absicht, die Lehren des Christenthums mehr im einzelnen apologetisch zu behandeln. Ich überzeugte mich aber bald, daß es der modernen Weltanschauung gegenüber gerathen sei, mich auf die Vertheidigung der principiellen Lehren zu beschränken. Die Läugnung des Uebernatürlichen in weiten Kreisen der heutigen Gesellschaft ist zwar nichts Neues, aber die Art und Weise der Bestreitung desselben ist doch wesentlich anders als früher. Wie die moderne Entwicklungslehre sich der Hilfe der exacten Naturwissenschaften bedient, um die natürliche Gotteserkenntniß überflüssig und hinfällig zu machen, so suchen die neuere Religionsgeschichte und die historische Kritik den übernatürlichen Factor durch die Mittel der strengen geschichtlichen Forschung aus dem Christenthume und aus der Religion überhaupt zu entfernen. Dadurch war von selbst die Aufgabe gestellt, die ganze Religionsgeschichte im Zusammenhange zu betrachten. Wer das umfangreiche Material und die vielfach unsichern Resultate dieser neuesten der geschichtlichen Disciplinen einigermaßen kennt, der wird es begreiflich finden, wenn ich mich öfter mit Andeutungen und Wahrscheinlichkeiten begnügte.

Ueber die Wichtigkeit der historischen Kritik für die Heilige Schrift bedarf es heutzutage nicht vieler Worte. Ich glaubte vielen Lesern einen Dienst zu erweisen, wenn ich ein möglichst treues Bild von dem gegenwärtigen Stande der immer zuversichtlicher auftretenden Pentateuchkritik gebe. Durch ihre Verbindung mit der allgemeinen Religionsgeschichte dürfte diese Abhandlung an Interesse gewonnen haben. Aus begreiflichen Gründen lag es mir nahe, dem Neuen Testamente und dem Leben Jesu eine ganz besondere Aufmerksamkeit zu widmen, aber die Rücksicht auf den Umfang des Buches legte mir auch hierin die thunlichste Beschränkung auf. Doch wird kaum ein für die heutige Wissenschaft wichtiger Punkt übergangen sein.

In der Methode bin ich mir getreu geblieben. Es ist vielleicht hier noch mehr als im ersten Theile am Platze, daran zu erinnern, daß sie eine streng apologetische, nicht eine dogmatische sein will. Die unumgänglich nothwendige Auseinandersetzung mit der neuesten Wissenschaft brachte es

mit sich, daß oft mehr Bekanntschaft mit dieser vorausgesetzt wird, als manchem Leser lieb ist. Wie wäre es aber anders möglich gewesen, auf verhältnißmäßig engem Raume eine große Anzahl der wichtigsten Fragen gründlich zu behandeln? Indessen liegt es in der Natur des Gegenstandes, daß der vorliegende Band an den Leser weit geringere Anforderungen stellt als der erste Theil.

Tübingen, den 1. Januar 1888.

Vorrede zur zweiten Auflage.

Die großen Fortschritte, welche die Religionsgeschichte im letzten Jahrzehnt machte, schienen mir die Pflicht aufzuerlegen, den religionsgeschichtlichen Theil umzuarbeiten und zu erweitern. Ich hoffe, daß diese Erweiterung vielen Lesern der Apologie willkommen sein wird, da durch dieselbe eine leichtere Uebersicht über dieses große und wichtige Gebiet der Apologetik geboten wird. Freilich ist auch jetzt die Zeit zu einem abschließenden Urtheil noch lange nicht gekommen, aber immerhin lassen sich aus dem umfangreichen Material die principiellen Gesichtspunkte gewinnen. In der Angabe der überreichen Literatur mußte ich mich auf das Nothwendigste beschränken, glaube aber doch eine belehrende Skizze von der rastlosen Arbeit auf diesem weiten Felde der modernen Wissenschaft gegeben zu haben. Leider kam mir das Buch Dahlmanns über das Nirvana zu spät zur Kenntniß. Dasselbe eröffnet für die Beurtheilung der einander widersprechenden Quellenangaben über die Eschatologie des Buddhismus neue Bahnen und läßt den Zusammenhang desselben mit der vedischen Religion besser als bisher erkennen.

Auch im exegetischen Theile suchte ich die neuesten Forschungen überall zu berücksichtigen, wo ich ihren Ergebnissen eine Berechtigung zuerkennen konnte. Je mehr es für die apologetische Behandlung nothwendig ist, vor allem von den feststehenden Thatsachen auszugehen, desto weniger konnten Theorien, wenn sie auch noch so alt und so allgemein sind, Veranlassung zu einschneidenden Veränderungen geben. Diese Theorien werden nicht überzeugungsvoller, wenn sie auch noch so oft ohne bessere Begründung wiederholt werden, solange es ihren Vertheidigern nicht gelingt oder gefällt, sie mit der geschichtlichen Ueberlieferung und dem heutigen Stand der

Exegese einigermaßen in Einklang zu bringen. Immerhin haben derartige Einwendungen mir Gelegenheit geboten, die betreffenden Abschnitte ausführlicher zu behandeln. Sollte dadurch die Darstellung etwas „breitspurig“ geworden sein, so wird dies dem Verständnisse doch zu gute kommen und in den Augen derjenigen, welche die apologetische Methode von der fachwissenschaftlichen unterscheiden können, kein Fehler sein. Da auch durch die Encyklika Leos XIII. über die biblischen Studien der Exegese neue Anregungen und Belehrungen zu theil geworden sind, so dürfte eine genaue Orientirung über den Stand derselben vielen angenehm sein.

In der Apologetik kann es ohne Kritik und Polemik nicht abgehen. Ich habe mich aber stets bestrebt, alles Persönliche zu vermeiden und das allen Gemeinsame in den Vordergrund zu stellen. Wenn ein protestantischer Recensent des ersten Bandes der katholischen Apologie überhaupt den Vorwurf macht, daß sie zu viel Polemik treibe, so vergißt er, daß protestantischerseits Handbücher der Polemik herausgegeben worden sind. Ein angesehener protestantischer Apologet bemerkt denn auch in einer empfehlenden Anzeige des ersten Bandes, er habe mit Freuden wahrgenommen, daß wir doch viel Gemeinsames miteinander haben. Dieser zweite Band dürfte ihn gleichfalls davon überzeugen.

Tübingen, den 1. Juni 1897.

Der Verfasser.

Inhaltsverzeichniß.

§ 1.

Religionsgeschichte und Christenthum.

Vorwürfe der Juden und Heiden über die Neuheit des Christenthums. — Voraussetzungen des Christenthums im Alten Testament und in der gemeinsamen Vernunft; die Berechtigung eines gesunden Fortschrittes. — Der Logos in der Heidenwelt. — Vorbereitung auf das Christenthum. — Uroffenbarung. — Die geschichtliche Entwicklung und die göttliche Providenz sprechen für den vorbereitenden Charakter des Heidenthums. — Keine bloß menschliche allmähliche Entwicklung bis zum Christenthum. — Nutzen der Religionsgeschichte für die Apologetik. — Urtheile der Griechen, Römer, des Alten und Neuen Testaments über das Verhältniß der Völker zu einander. — Die Religionsgeschichte über die Frage nach der Uroffenbarung und nach dem Ursprung des Christenthums. — Mythologie. — Eintheilung der Religionen: Natur- und Culturreligionen; Landes- und Weltreligionen; geoffenbarte und nicht geoffenbarte; monotheistische und polytheistische Religionen; Religion der Furcht, der Sünde oder Rechtsreligion, pantheistische Religionen; sprachlich-genetische Eintheilung: turanisch, semitisch, arisch. — Gesetzmäßigkeit der religiösen Entwicklung. — Natürliche und sittliche Religionen. — Religionsgeschichtliche Statistik.

I. Die Berechtigung und Bedeutung des Christenthums.

1. Die Juden und Heiden pflegten den Christen den Vorwurf zu machen, daß sie unnöthigerweise religiöse Neuerungen einführen wollen. Die Juden waren von dem ewigen Bestande ihres Gesetzes, ihres Cultus, ihres Heiligthums so sehr überzeugt, daß sie im Widerspruch mit ihren Propheten von dem erwarteten Messias nicht eine religiös-sittliche Erneuerung, sondern nur eine Herstellung der alten Herrlichkeit und eine Ausdehnung derselben von Jerusalem aus über alle Völker der Erde erwarteten. Ihre Sabbate und Feste, ihre Riten und Opfer sollten auch für den Messias unantastbar sein, im neuen Reiche mit größerem Glanze gefeiert werden. Die weitgehendsten Aeußerungen der freiern, in den Midraschim zu Tage tretenden Richtung sind die Erwartung eines neuen Gesetzes im zukünftigen Weltalter und die Beiziehung der Heiden [1]. Ebenso haben später die Araber keinen

[1] *Edersheim*, The life and times of Jesus the Messiah II (2. ed., London 1884, 7. ed. 1892), 437 f. 764 ff. Wetzer u. Weltes Kirchenlex. VIII (2. Aufl.), 1399 ff. Goldzieher, Muhammedanische Studien I (Wien 1889), 10.

Fortschritt über Mohammed anerkannt. Die Macht der Gewohnheit und hergebrachten Sitten wirkt unwiderstehlich. Haben auch wesentlich partei-politische Motive die Feindschaft der herrschenden Parteien gegen Jesus angefacht und unterhalten, so waren es doch die kleinlichen Nergeleien um das Gesetz der absoluten Sabbatsruhe, welche den Stoff zur Erbitterung liefern mußten. Und wie schwer ging es den Urapostеln, sich vom Judenthum äußerlich ganz loszusagen!

Wie zähe hingen die Judenchristen an den väterlichen Satzungen, an den Vorschriften des alten Gesetzes! Der heilige Apostel Paulus konnte eine ganze Leidensgeschichte aus den Verfolgungen zusammenstellen, welche er von den Juden wegen Uebertretung des Gesetzes zu erdulden hatte. Seine Gegner riefen im Tempel zu Jerusalem die Israeliten gegen ihn auf, weil er gegen das Volk und gegen das Gesetz und gegen diesen Ort überall alle lehrte (Apg. 21, 28). Noch in den Acten des Petrus und Paulus aus dem 2. Jahrhundert muß sich Paulus bei seiner Ankunft in Rom als treuen Israeliten vor den Judenchristen darstellen lassen: „Den Glauben, in dem du geboren bist, den vertheidige: denn es ist nicht recht, daß du, ein Hebräer und von Hebräern kommend, dich selbst einen Lehrer der Heiden und Vertheidiger der Unbeschnittenen nennst, und da du doch selbst ein Beschnittener bist, den Glauben an die Beschneidung zunichte machst." Und Paulus muß ihnen versichern: „Mich werdet ihr als einen wahrhaftigen Juden darin erproben können, daß auch ich, wie ihr sehen könnt, den Sabbat und die wahrhaftige Beschneidung beobachte. Denn am Tage des Sabbats ruhte Gott von allen seinen Werken. Wir haben die Väter, die Patriarchen und das Gesetz." [1]

2. Aber auch die Heiden, obwohl sie diese Autoritäten nicht anrufen konnten, wehrten sich gegen die religiöse Neuerung, indem sie sich auf das Alter ihrer Religion beriefen, welche ihr nicht bloß das Recht der Existenz, sondern auch eine höhere Würde, ein göttliches Siegel verleihe. Das Alter macht ehrwürdig, und je weiter es sich in die unvordenklichen Zeiten verliert, desto näher bringt es das Gebilde der Zeit dem Born der Ewigkeit, desto enger verbindet es den sterblichen Menschen mit dem unsterblichen Gott. „Vergebens tastet Menschenwitz die Götter an. Was uns gelehrt die Väter, was geheiligt hat der Lauf der Mitwelt, nimmer stürzt ein Spruch es um", ist der Grundgedanke, den Euripides in den Bacchen durchführt.

Die Athener sollen einmal das Orakel zu Delphi befragt haben, welche Religion sie wählen sollen. „Die Religion eurer Voreltern", lautete die

---

[1] *Aug.*, Ep. 138, 1 sq. Lipsius, Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden II (Braunschweig 1887), 350 f.

Antwort. Aber die Athener jener Zeit wußten zu gut, daß ihre Vorfahren die Religion nicht unvermischt bewahrt hatten, sonst hätten sie gar keine Veranlassung zur Anfrage gehabt. Sie fragten also weiter: „Die Voreltern haben oft ihre Religion gewechselt, wem sollen wir folgen?" „Der besten", lautete diesmal die Antwort, und Cicero meint, dies sei die älteste, weil das Alterthum Gott näher stand[1]. Deshalb war ihm der allgemeine Glaube der Völker an ein göttliches Wesen ein Beweis für die in der menschlichen Natur begründete Anlage, und der von den Vorfahren ererbte Glaube ein heiliges Gut[2]. Er hielt es für eine schlechte und gottlose Gewohnheit, gegen die Götter zu disputiren, ob man es aus Ueberzeugung oder zum Schein thue. Zwar verlangt er von den Philosophen Gründe für die Religion, aber das Ueberlieferte muß man ohne Beweis glauben.

Sokrates ist ein Vertheidiger der alten Volksreligion, obwohl er als Verächter der Götter den Giftbecher trinken mußte, Plato führt seine Weisheit über Gott und die Seele auf die Alten zurück, auf die Lehre der ägyptischen Priester, auf den Glauben der Barbaren (Chaldäer). Aristoteles ist der Ansicht, daß der Kern des Glaubens an die Götter aus dem grauen Alterthume stamme, die mythische Ausschmückung das Werk späterer Geschlechter sei[3]. Die Verzweiflung an der Erkenntniß der Wahrheit ließ es als das Beste erscheinen, in der Religion dem alten Herkommen zu folgen. „Denn gerade das hohe Alter ist es in der Regel, welches den Religionen und Cultstätten soviel an Heiligkeit zulegt, als es denselben Jahre hinzugefügt hatte."[4] Die überlieferte Religion, der väterliche Glaube ist der letzte Grund für Celsus und Symmachus und viele Heiden, welche dem Herkommen mehr vertrauten als der religiösen Ueberzeugung. Im Orient ist es heute noch so. Selbst der Indianer antwortet dem Missionär: „Ich will sterben wie meine Altvordern. Wo diese hingingen, will ich auch hingehen."

3. Die Apologeten hatten um so mehr Grund, das Christenthum gegen diesen Vorwurf zu vertheidigen, als das Verbot Marc Aurels (177) gegen Neuerungen in der Religion zur Verfolgung Anlaß gegeben hatte. Sie gaben ein doppelte Antwort auf denselben: Das Christenthum ist nicht

---

[1] *Cicero*, De legg. 2, 16, 40; Tusc. 1, 12; De nat. deor. 3, 2 al. Vgl. L. Schmidt, Die Ethik der alten Griechen II (Göttingen 1882), 50.

[2] Tusc. 1, 13. Vgl. auch Seneca bei *Aug.*, De civ. Dei 6, 10, 3.

[3] *Plato*, Tim. p. 22. 48; Phileb. p. 16; De rep. p. 427. 461. 560. *Aristot.*, Metaph. 12, 8. Hettinger, Apologie II (7. Aufl., Freiburg i. B. 1895), 12 ff. 67 ff.

[4] *M. Felix*, Oct. 6. *Orig.*, C. Cels. 5, 26. 34. *Euseb.*, Praep. ev. 1, 1, 11; 2, 1. Schmidt a. a. O. II, 68 ff. Schultze, Untergang des Heidenthums I (Jena 1887), 235 f.

absolut neu, aber es bezeichnet einen Fortschritt gegen die bisherigen Religionen und zwar einen berechtigten Fortschritt. Das Christenthum ist nicht absolut neu, denn es ist im Alten Testamente grundgelegt, durch die Weissagungen, die Thätigkeit des unsichtbaren Logos vor der Menschwerdung vorbereitet. Wie können die Juden dasjenige bekämpfen, was sich nur als Erfüllung von Moses und den Propheten ausweist? Wie mögen die Heiden das als eine Neuerung verwerfen, was älter ist als die Weisheit ihrer Philosophen? Haben nicht die Propheten vor Sokrates und Plato gelebt? Ist nicht Moses älter als Homer? Was Plato selbst zugibt und Herodot schon berichtet, die orientalischen Ueberlieferungen machen die Apologeten nicht nur im allgemeinen für die Quelle der griechischen Weisheit geltend, sondern sie wollen auch wie Aristobul, Philo, Josephus [1] u. a. die Philosophen in Beziehung zum alten Testamente bringen [2]. Wegen ihres ängstlichen Strebens, den Vorwurf der Neuheit vom Christenthum fernzuhalten, bemerkt Porphyrius, die Philosophie der Alexandriner sei eine Verdrehung des Moses [3].

Trotzdem verkennen die Apologeten den Fortschritt der christlichen Religion nicht. Warum sollte aber ein Fortschritt zum Vorwurfe gereichen? Glaubten etwa die Griechen und Römer des 2. und 3. Jahrhunderts noch dasselbe, was ihre Vorfahren vor 200, 500, 1000 Jahren? Steht nicht die Tugend höher als ein langes Leben? Ist denn das Alter allein der Beweis für die Güte einer Sache? Ja, dann müßte man wieder zurückkehren zum ersten Anfange des Geschlechtes. Dann müßte man wieder Eicheln essen, in Höhlen wohnen, sich mit Fellen kleiden, die Kinder umbringen und opfern [4]. Dagegen sträubt sich die Vernunft, welche den Irrthum und die Verirrung verurtheilt. Das gemeinsame Recht der Vernunft beweist die Existenzberechtigung des Christenthums, ja seine Erhabenheit über das Heidenthum und Judenthum.

---

[1] Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes II (2. Aufl., Leipzig 1886), 784.

[2] *Tat.*, Coh. 31. 36. 40 sq. *Clem. Alex.*, Coh. 6; Strom. 1, 22; 5, 11. *Tert.*, Apol. 19. 20. 47; Nat. 1, 10. *Theoph.*, Ad Aut. 3, 16. 29. *Aug.*, De civ. Dei 18, 37. 38. *Eus.*, Praep. 9, 5 sq. *Clem.*, Recogn. 5, 30. *Constantinus* diac. (6. Jahrh.), Mart. 11 (*Migne* LXXXIII, 491 sq.). Noch Thomassin (Dogm. V, 21) führt Plato auf Moses zurück. Zu Marc Aurel s. Neumann, Der römische Staat und die allgemeine Kirche I (Leipzig 1890), 28 ff.

[3] *Eus.*, H. E. 6, 19, 4.

[4] *Prudent.*, Perist. 11, 409 sqq.; C. Symm. 2, 272 sqq. Vgl. Brockhaus, Prudentius in seiner Bedeutung für die Kirche seiner Zeit (Leipzig 1872) S. 204. *Tert.*, Apol. 9. *M. Felix*, Oct. 30. *Arnob.* 2, 66. Eine Zusammenstellung s. Belser, Ueber Lactanz' De morte pers. c. 34 (Ellwangen 1889) S. 21 ff. Schultze a. a. O. I, 235. 249.

Die Apologeten konnten sich hierfür auf das Beispiel der heidnischen Philosophen berufen, welche längst den heidnischen Götterglauben als Aberglauben bekämpft und allegorisch umgedeutet und die lächerlichen Gebräuche dem Gespötte preisgegeben hatten. Die gebildete Vernunft weigerte sich schließlich doch, die willkürlichen Phantasien der Mythologie und die häßlichen, aller Sitte Hohn sprechenden Einrichtungen als wahren Ausdruck des religiösen Denkens und Wollens anzuerkennen. Eusebius bekennt den Feinden des Christenthums gegenüber, daß das Christenthum weder Hellenismus noch Judaismus, sondern eine neue und wahre Gottesweisheit sei, wie schon der Name den neuen Charakter anzeige, aber eine Betrachtung der alten Religionen und Philosophien berechtige zu dieser Neuheit. „Ich schäme mich nicht", erwidert der hl. Ambrosius dem Senator Symmachus, „daß ich in hohem Alter mit dem ganzen Erdkreise mich noch wandeln muß. In keinem Alter ist es zu spät, irgend etwas besser zu lernen. Vor Scham erröthen sollte das Alter, welches nicht mehr versteht, sich zu vervollkommnen."[1] Die Götterglaubigen der höhern Stände waren die Altconservativen, die laudatores temporis acti, wie Symmachus und Libanius deutlich zeigen. Aber die gesunde Vernunft hat das Recht der Neuerung bewiesen. „Die neue Wahrheit gewann die Geister nicht im Gegensatze zu der Vernunft, sondern im Gegensatze zu der Gewohnheit."[2]

4. Die weitere Ausführung dieser Gedanken barg aber eine doppelte Gefahr in sich. Je mehr die Apologeten den Juden gegenüber die Uebereinstimmung des Christenthums mit dem Alten Testamente, und den Heiden gegenüber die Uebereinstimmung mit den wahren Forderungen der menschlichen Vernunft betonten, desto leichter konnte die Meinung entstehen, daß in Christus nichts wesentlich Neues gegeben sei. Das Alte Testament wurde christlich interpretirt, die Religion als höchste Lebensweisheit gepriesen. Tertullian sagt, die gewöhnlichen Beweise der Christen, aus welchen hervorgehe, daß die Christen nichts Neues oder Ungeheuerliches aufgenommen haben, genügen nicht, weil man nicht einmal den Lehrern der Heiden glaube. Daher sei ein neues Zeugniß aufzurufen, das Zeugniß der Seele. Andererseits konnte die Vertheidigung der Neuerung im Gegensatz zu dem starren Herkommen und der trägen Gewohnheit die Meinung erwecken, als ob in der Religion überhaupt nichts Festes und Bleibendes zu erreichen wäre. Der erste Standpunkt hatte zur letzten Consequenz die deistische natürliche Religion, der zweite den allgemeinen religiösen Fortschritt. Nach

---

[1] *Eus.*, Praep. 1, 5, 12. *Ambr.*, Ep. 18, 10. *Clem. Alex.*, Coh. 10.

[2] *Aug.*, De civ. Dei 22, 7. *Tert.*, De test. an. 1. Cf. *Melito* 12. *Orig.* C. Cels. 5, 28. 34 sq.

Tindal ist das Christenthum so alt als die Schöpfung, nach Bacon spricht die Bedeutung des Alters umgekehrt für das Recht des Fortschritts, weil die spätern Generationen eine bessere Einsicht haben müssen. Nicht das hohe Alterthum ist ein Beweis für die Wahrheit, sondern die Wahrheit ist eine Tochter der Zeit. Und welche Zeit ist älter als die unsrige? Allein die Apologeten hatten im Glauben an die göttliche Vorsehung und an die absolute Wahrheit des Christenthums einen sichern Maßstab für die Beurtheilung.

Wenn sie daher der Ansicht waren, daß nicht alles im Heidenthume bös und verwerflich sei, so fanden sie, abgesehen von dem vorausgesetzten Einflusse des Alten Testamentes, den Grund darin, daß der Logos von Anfang an einen jeden Menschen erleuchte, welcher in diese Welt komme. Haben sie mit jener Annahme, wenn auch weniger bewußt, der Ueberzeugung Ausdruck gegeben, daß das Licht der Uroffenbarung nie ganz erloschen sei, so haben sie mit dem Logos im Heidenthume die göttliche Leitung des in die Irre gegangenen Menschengeschlechtes anerkannt. Vernunft und Offenbarung haben sich vereinigt, um dem Christenthume in den Herzen der Menschen den Weg zu bereiten.

Justin hält dafür, daß alle, welche den Logos vor Christus gehabt haben, Christen gewesen seien, und nennt den Sokrates und Heraklit Christen. Wer vernunftgemäß (λογικῶς) lebt, der lebt nach dem Logos, nach Christus und wird selig. Das Christenthum ist als absolute Wahrheit ewig und nothwendig. Clemens von Alexandrien findet, daß vor der Ankunft Christi den Griechen die Philosophie zur Gerechtigkeit nothwendig gewesen, aber auch jetzt nützlich sei zur Frömmigkeit, weil sie eine Vorbereitung für diejenigen sei, welche den Glauben aus dem Beweise gewinnen. Denn Gott sei der Urheber aller Güter, aber der einen unmittelbarerweise, wie des Alten und Neuen Testaments, der andern aber nur per consequentiam, wie der Philosophie[1]. Sein Schüler Origenes meint: „Unter den Worten Christi sind nicht allein die zu verstehen, welche er selbst in seiner menschlichen Erscheinung zu uns geredet: er war schon früher in Moses und den Propheten das Wort Gottes“[2]. Plato ist aber

[1] *Iust.*, Ap. II, 8. 13; I, 46. *Clem.*, Recogn. 1, 52. *Clem. Alex.*, Strom. 1, 5, 331. 349. 356; Coh. 1, 6. Vgl. Staudenmaier, Dogmatik III (Freiburg i. B. 1848), 78. 92. Kuhn, Theol. Quart. 1841 S. 27 ff.; Einleitung in die kath. Dogmatik (2. Aufl., Tübingen 1859) S. 350. M. Müller, Essays I (2. Aufl., Leipzig 1879), VIII. Bratke, Die Stellung des Clemens Alex. zum antiken Mysterienwesen (Stud. u. Krit. 1887 S. 647 ff.). Weiß, Apologie des Christenthums I (3. Aufl., Freiburg i. B. 1894), 558 ff. Harnack, Dogmengeschichte I (2. Aufl., Freiburg i. B. 1888), 420 ff. 534. Strauß, Glaubenslehre I (Tübingen 1840), 90 ff.

[2] De princ. praef. n. 1. Cf. *Iust.*, Ap. I, 64.

der Philosoph aus den Hebräern. Augustinus bemerkt: „Das, was wir jetzt christliche Religion nennen, war bei den Alten vorhanden, und fehlte vom Anfange des Menschengeschlechtes an nicht, bis Christus selbst im Fleische kam, woher die wahre Religion, welche bereits vorhanden war, christlich genannt zu werden anfing.“ [1]

Obwohl aber die Väter die gemeinsame Vernunft und den überall wirkenden Logos für das alte Recht des Christenthums geltend machten, so anerkannten sie doch den großen, nicht bloß graduellen Unterschied zwischen der heidnischen Philosophie und der christlichen absoluten Wahrheit, ja zwischen Judenthum und Christenthum. Im Heidenthum sind Wahrheit und Irrthum vermischt, ist die Wahrheit nur wenigen zugänglich, im Judenthum ist nur ein Schatten des Zukünftigen vorhanden. Sie waren trotzdem weit davon entfernt, den Offenbarungsbegriff auf eine realgenetische Entwicklung der religiösen Vernunftanlage, des religiösen Triebes in Verbindung mit den historischen Verhältnissen, der Richtung des Denkens und Handelns der Zeit zu reduciren. Nicht weil die ganze angesammelte Summe religiöser Erkenntnisse gleichsam in einem Genius zum formellen Ausdrucke kam, nicht weil, was gleichsam allen bereits auf der Zunge lag, durch einen genialen Geist in einen klaren, zündenden Ausdruck gebracht wurde, auch nicht weil sich die vielfachen Strahlen des vorchristlichen Logos zur einen hellleuchtenden Sonne in Christus vereinigten, haben sie der christlichen Offenbarung die weltüberwindende Macht beigelegt, sondern sie haben in der vorchristlichen Zeit nur eine göttliche Pädagogie für das Christenthum erkannt, eine Vorbereitung, welche dem göttlichen Worte die Herzen der Menschen zubereiten sollte. Wie die heidnischen Philosophen, ein Pythagoras, ein Sokrates, ein Plato und andere überzeugt waren, daß die Wahrheit von Gott komme, wie die alten Völker ihre Religion auf göttliche Offenbarung zurückführten, so legten auch die Väter für die allgemeine Ueberzeugung Zeugniß ab, daß eine ursprüngliche Offenbarung stattgefunden und Gott die Menschheit auf verschiedene Weise auf Christus vorbereitet habe.

Augustinus erwidert den Vertheidigern des Alten, Numa Pompilius, Pythagoras u. a. haben auch Neues eingeführt. Es handle sich nur darum, ob es wahr und nützlich sei. Sie mögen also aufhören uns das vorzuwerfen, was man jeder Secte und jeder wie immer benannten Religion

---

[1] Retract. 1, 13, 3; Ep. 118, 3, 21; 102, q. 2, n. 12. 13; De civ. Dei 18, 47. Reuter, Augustinische Studien (Gotha 1887) S. 90 ff. Specht, Die Lehre von der Kirche nach dem hl. Augustin (Paderborn 1892) S. 26 ff. *Eus.*, Praep. ev. 1, 5, 6. *Tournely*, Praelectiones theol. V (Venetiis 1739), a. 3, 1 sq. Willmann, Geschichte des Idealismus I (Braunschweig 1894), 1 ff.

vorwerfen kann. Denn da sie bekennen, daß die Zeiten nicht zufällig dahinfließen, sondern von der göttlichen Vorsehung geordnet sind, so überschreitet das, was jeder Zeit angemessen ist, die menschliche Einsicht und wird von dort bestimmt, von wo die Vorsehung selbst für die Dinge sorgt.

II. Die Bedeutung der Religionsgeschichte.

5. Die moderne Religionsgeschichte ist zwar noch lange nicht zu feststehenden Resultaten gelangt, aber eines hat sie doch gezeigt. Die religiösen Grundideen waren schon von der ältesten Zeit an mehr oder weniger ein Gemeingut der Völker. Gewisse Probleme waren dem religiösen Glauben überall gestellt; die Lösungen lauten verschieden, verrathen aber doch einen gemeinsamen Grundzug. Sind wir auch nicht der Meinung, daß, wie die Geschichte der Sprache uns überall nur neue Verbindungen und Mischungen derselben ursprünglichen Elemente zeigt, so auch die Geschichte der Religionen stets nur neue Verbindungen aufweise, so ist doch nach der Heiligen Schrift (Apg. 17, 24 ff.) und den Vätern nicht zu bestreiten, daß sich überall noch Spuren der Uroffenbarung finden, so mannigfaltig sie auch durch die Einwirkung des natürlichen Erkennens und des verkehrten Wollens verändert worden sind. Durch die ganze heidnische Welt hindurch ziehen sich Bruchtheile der Wahrheit und Spuren des Göttlichen. Tiefere Ahnungen, dunklere oder klarere Vorstellungen von einer höhern Weltordnung, das Fühlen und ein, wenn auch unkräftiges Wollen des Bessern, ein Sehnen nach Verbindung mit der Gottheit treffen wir allenthalben an. Alles, was im Christenthum in seiner Fülle und göttlich beglaubigt sich zeigt, finden wir dort wenigstens schon im Schattenriß, als Keim und Samen [1].

Wollten wir nach der Analogie der Väter den griechischen Philosophen erleuchtete Männer aus andern Religionsgemeinschaften an die Seite stellen, so könnten wir an den Zoroaster der Perser, an den Buddha der Indier, an den Confucius der Chinesen erinnern. Sie alle haben, bewußt oder unbewußt, wie die griechischen Philosophen, an dem großen Werk der Menschheit, an der religiösen Erziehung des Menschengeschlechtes, an der Vorbereitung auf Christus mitgearbeitet. Das Ziel ihres Strebens war die höchste, die göttliche Wahrheit und die sittliche Vollendung, welche erst in Christus erschienen ist. Man bleibt nur an der äußern Seite hängen,

[1] *Aug.*, De bapt. 6, 44; Quaest. ev. 2, 40, 2. Möhler, Gesammelte Aufsätze I (Regensburg 1839), 215. M. Müller, Essays I, XXVII. Clemens, Giordano Bruno und Nikolaus v. Cusa (Bonn 1847) S. 243 ff. *Castelein* S. J., La science des religions et les caractères du christianisme. 1891. Cf. Science cath. 1891 I, 258 ss. Steude, Evangelische Apologetik S. 414 f.; Beweis des Glaubens. 1896

wenn man in den heidnischen Religionen überall nur das Werk des Hochmuths, der Sinnlichkeit und des dämonischen Einflusses sieht.

Wie könnte es aber auch anders erwartet werden, wenn man die Gesetze der geschichtlichen Entwicklung und die göttliche Providenz erkennt? Große Ereignisse, sagt man, werfen ihren Schatten voraus. Das Gesetz der Continuität und Entwicklung gilt nicht nur in der Natur, sondern auch im Menschenleben, in der Weltgeschichte. Das größte der Ereignisse, von welchem die Geschichte zu berichten weiß, das Christenthum, sollte nicht seine Voraussetzungen, seine Vorbereitung im Gange der vor- und außerchristlichen Menschheitsentwicklung haben? War dies mit Ausnahme des auserwählten Volkes den frühern Beobachtern weniger leicht wahrnehmbar, so ist es für den Forscher, welcher an das Ende der Entwicklung gestellt rückwärts schaut, desto leichter zu erkennen. Er gleicht dem Wanderer, welcher einen hohen Berg besteigt und nun glücklich in der prächtigen Rundsicht und großartigen Fernsicht die einzelnen Stadien des zurückgelegten Weges überschaut und die zerstreuten Punkte und Linien zu einem überwältigenden Panorama zu vereinigen vermag.

Der weite Gesichtskreis des Christenthums, welcher Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zu einer Ewigkeit verbindet, Irdisches und Himmlisches, Menschliches und Göttliches in ursächlichen Zusammenhang miteinander setzt, die Zeit sub specie aeternitatis, den Raum sub specie infinitatis betrachtet, ist erst im stande, das bunte Gewirr der Geschichte unter eine einheitliche Idee zu bringen, das Ungefähre und Zufällige einem höhern Zwecke, der göttlichen Leitung unterzuordnen, den Begriff der wahren Religion als den Prüfstein der gesamten Religionsentwicklung zu gebrauchen. Wie nur derjenige den Werth des Christenthums voll erkennen kann, welcher im Glauben und Leben die Güter desselben gekostet hat, so kann auch nur derjenige den Gang der Religionsgeschichte und damit die Weltgeschichte überhaupt richtig beurtheilen, welcher die wahre Religion des Christenthums hat. Wird im Christenthum der Gott selbst geschichtlich, so wird dadurch die Geschichte der Menschen göttlich, d. h. das Ganze wird in einem providentiellen Act zusammengefaßt und als Werk Gottes betrachtet. In diesem Drama (Clemens Alex.) hat jede Seele als Actor eine bleibende Rolle, ist von Ewigkeit ersehen und wird bis in Ewigkeit mitspielen [1].

6. Doch man ist ja heutzutage nur zu geneigt, überall eine allmähliche Entwicklung aus natürlichen Ursachen, eine allmähliche Bildung und

---

[1] Teichmüller, Religionsphilosophie (Breslau 1886) S. 110. Haffner, Grundlinien der Geschichte der Philosophie (Mainz 1881) S. 1116.

Erziehung des Menschengeschlechtes anzunehmen. Die Geschichte lehrt uns, sagt M. Müller [1], daß die Religionen sich wandeln und sich wandeln müssen mit den beständigen Wandlungen des Denkens und der Sprache in dem voranschreitenden Entwicklungsproceß der Menschheit. Der vedischen Religion folgte die Religion der Upanishaden und des Buddha. Die jüdische und die griechisch-römische Religion mußten dem Christenthum weichen. Es ist jedenfalls wunderbar, Religionen, die einer fast vorgeschichtlichen Gedankenschichte angehören, wie den alten Brahmanismus, noch heutzutage in modificirter, wenn auch nicht immer höher entwickelter Form weiter leben zu sehen. Sie sind die „Silurier" unter den Religionen.

Gilt es doch vielen als eine ausgemachte Sache, daß das Christenthum, ähnlich andern, weniger glücklichen Religionen, nichts weiter als ein Product der alten Religionsentwicklungen sei, welches nur insoweit durch die Person des Stifters charakterisirt werde, als er, der größte der religiösen Heroen, die zerstreuten Strahlen der frühern Religionen zu einem Lichte mit scharfem Blicke und kluger Berechnung zu sammeln wußte, so daß vor diesem Lichte die andern erblassen mußten. Liegt darin eine Mißachtung des übernatürlichen Factors in der Religion überhaupt und im Christenthume insbesondere, so ist doch die eine Seite, die menschliche Einwirkung auf die Religion, die geschichtliche Entwicklung nicht ohne weiteres abzuweisen. Auch diejenigen, welche die Offenbarung anerkennen und im Christenthume die höchste Offenbarung verehren, müssen eine Vorbereitung in der alten Religionsgeschichte erkennen. Auch hier muß ein Verhältniß zwischen Schöpfung und Offenbarung, Natur und Gnade angenommen werden.

Wie die individuelle Vernunft allmählich sich zum Selbstbewußtsein entwickelt, so konnte auch das Menschengeschlecht, nachdem es einmal die ursprüngliche Gnade verscherzt hatte, nur allmählich wieder zur Aufnahme der höchsten Wahrheit empfänglich gemacht werden. Wollte Gott die Welt nicht auf einmal fix und fertig herstellen, wollte er den einzelnen Menschen nur mit Inanspruchnahme seiner natürlichen Kräfte für den Himmel heranbilden, so mußte auch die Offenbarung sich der Zeit und des Raumes bedienen und die göttliche Pädagogie allmählich vorwärts schreiten. Das Christenthum ist nicht für jede Culturstufe zugänglich und konnte daher erst in der Fülle der Zeiten gebracht und je nach der Vorbereitung den einzelnen Völkern zu theil werden. Die beiden großen Völkerströme in der Geschichte der Menschheit, der jüdische und heidnische, mußten zuerst

[1] Natürliche Religion. Uebers. von Schneider (Leipzig 1890) S. 264 f. Vgl. Schanz, Religion und Entwicklungstheorie (Philos. Jahrb. 1892 S. 269 ff.).

ihren besondern Weg verfolgend den Boden vorbereiten, bis die Zeit gekommen war, in welcher sie ihre Wasser vermischend zum Quell geleitet wurden, welcher in das ewige Leben fließt. Viele Ideen des Christenthums wären unverständlich geblieben, wenn sie unvermittelt dem menschlichen Geiste geoffenbart worden wären, wenn nicht das Verlangen des Herzens zuvor entzündet worden wäre. Wie heute noch der Missionär Geist und Herz des Heiden zuerst empfänglich machen muß, so mußte und muß dies durch den göttlichen Lehrmeister bei den Völkern, bei dem Menschengeschlechte geschehen.

7. Ist das Studium der Geschichte überhaupt der beste Lehrmeister, so gilt dies besonders von dem Studium der Religionsgeschichte. Nicht bloß das Gemeinsame, sondern noch mehr das Unterscheidende in den Religionen wird dazu beitragen, daß man seine eigene Religion besser schätzen lernt[1]. Das Christenthum kann nicht verlieren, wenn sich in andern Religionen einzelne Spuren derselben Wahrheit finden, es kann nur gewinnen, wenn es sich herausstellt, daß keine der alten Religionen an die Reinheit seiner Lehre und die Erhabenheit seiner Moral heranreicht, daß der Glanz aller Religionsstifter erblaßt vor dem Lichte, welches in Christus der Welt erschienen ist. Selbst wenn die neueste Phase der Religionsgeschichte mehr feindlich als freundlich ist, den übernatürlichen Charakter des Christenthums möglichst zu verwischen sucht, so kann dies keinen Grund abgeben, dieselbe zu ignoriren. Vielmehr soll die Apologetik um so fleißiger dieses Gebiet zu beherrschen suchen, welches den Angriffen auf den Glauben so häufig die Waffen liefern muß.

Es kann aber kaum mehr fraglich sein, welche Stelle wir der Religionsgeschichte anweisen. Geschichtlich und sachlich hat sie der Darstellung der christlichen Religion voranzugehen. Die heidnische und die jüdische Religion sind älter als das Christenthum, haben in verschiedener Weise auf das Christenthum vorbereitet. Das Christenthum ist wohl eine göttliche That und Offenbarung, aber diese wurde zu einer bestimmten Zeit vollzogen und unter bestimmten geschichtlichen Verhältnissen ausgeführt. Könnte man versucht sein, die außerchristlichen Religionen erst zu besprechen, nachdem die christliche Religion dargestellt ist, weil die wahre Religion allein den richtigen Maßstab zur Beurtheilung der mehr oder weniger falschen oder unvollkommenen darbietet, so entscheidet doch die Geschichte und die Methode der Apologetik für die entgegengesetzte Reihenfolge. Wie

---

[1] Vgl. M. Müller, Essays I, 170; Wissenschaft der Sprache II, 394. Fischer, Heidenthum und Offenbarung (Mainz 1878), Vorrede. Krieg, Der Monotheismus der Offenbarung und das Heidenthum (Mainz 1880) S. 8 ff. La Scienza e la Fede 1886 Dec. Controv. 1887 II, 471 sqq.

die Apologetik in ihrem allgemeinen Theile von den allgemeinen äußern und innern Erfahrungen ausgeht, um die Wahrheiten der natürlichen Gotteserkenntniß nachzuweisen, so muß sie auch die Erfahrungen der Religionsgeschichte ihrer Darstellung zu Grunde legen, um von diesen aus auf die specifischen christlichen Wahrheiten vorzubereiten.

8. Die alte Welt scheidet sich zunächst in zwei ungleich große, aber wesentlich verschiedene Gruppen. Den Griechen galten nur die Griechen als die eigentlichen Menschen, alle andern Menschen waren Barbaren, welche nur zur Ausbeutung gut genug waren, wie die Pflanzen, Thiere und Sklaven. Die Römer hatten bereits einen weitern Gesichtskreis, indem sie als Erben der griechischen Welt das griechisch-römische Reich über den ganzen damals bekannten Erdkreis ausdehnten. Obwohl des großen Unterschiedes zwischen den römischen Bürgern und den Provincialen wohl bewußt, zogen sie doch allmählich auch die unterworfenen Völker zur Theilnahme an der Leitung und den Geschicken des Reiches herbei und gestatteten den Göttern derselben Zutritt in ihr Pantheon. Das Alte Testament betrachtet die Menschheit unter dem religiösen Gesichtspunkte. Das ganze Menschengeschlecht zerfällt in Anbeter des wahren Gottes, Jahwes, und in Götzendiener. Die Angehörigen des auserwählten Volkes, die Nachkommen Seths, Sems, Abrahams, die Beschnittenen, sind die bevorzugten Menschen. Erst in der messianischen Zeit werden auch die andern zum Heile gelangen, aber nicht ohne daß der jüdische Vorzug anerkannt wird. Denn dieses Ereigniß ist vorwiegend von der Theilnahme am jüdisch-messianischen Reiche abhängig, welches mit Jerusalem und Sion im Mittelpunkte durch den Messias zum Weltreiche erhoben werden soll. Die Juden hatten daher ein scharfes Urtheil über die Heiden gefällt (1 Sam. 12, 31. Jer. 16, 20. Ps. 30 (31), 7. Weish. 13, 1 ff.). Der Gedanke an eine Vorbereitung derselben auf den Messias lag ihnen fern. Das Proselytenmachen hat erst in der nachexilischen Zeit, durch die geschichtlichen Verhältnisse begünstigt, seinen Anfang genommen.

Eine deutlichere Vorstellung von der doppelten Vorbereitung auf den Erlöser finden wir im Neuen Testament. Zwar hat Jesus sich auf das Gesetz und die Propheten berufen, die zu erfüllen er gekommen sei (Matth. 5, 17 ff.), aber er hat das Gesetz im Geiste ausgelegt, hat nicht nur das äußerliche Ceremonienwesen für nebensächlich erklärt, sondern auch auf andere Schafe hingewiesen, welche nicht aus diesem Schafstalle sind (Joh. 10, 1 ff.), hat für alle gebetet, welche aus allen Völkern an ihn glauben werden (17, 1 ff.). Jesus hat die Seinigen zu dem Vater im Himmel beten gelehrt, welcher über Gute und Böse seine Sonne scheinen und regnen läßt. Der hl. Apostel Paulus hat in seinem Briefe

an die Römer eine großartige Retro= und Perspective für die Weltgeschichte gegeben. In der Mitte steht Christus, der Erlöser von Sünde und Schuld, der Versöhner zwischen Himmel und Erde, der zweite Adam. Rückwärts erscheinen die Juden und Heiden. Jene haben die Offenbarungen Gottes erhalten, sind aber dadurch nicht vor Irrthum und Sünde bewahrt worden. Alle ihre Werke waren böse. Alle waren abgewichen von dem Wege, auch nicht einer von Sünde frei. Keiner war verständig, welcher Gott gesucht hätte.

Die Heiden aber haben Gott in seinen Werken nicht erkannt, ja, nachdem sie ihn erkannt hatten, nicht als Gott verehrt, sondern sind eitel geworden in ihren Gedanken, und ihr unverständiges Herz wurde verfinstert. Sie vertauschten die Herrlichkeit des unvergänglichen Gottes mit der Aehnlichkeit des Bildes des vergänglichen Menschen und der Vögel und der vierfüßigen und kriechenden Thiere (Röm. 1, 18—25). Sie haben auf die Stimme ihres Gewissens nicht gehört, sondern sind den Gelüsten ihres Fleisches gefolgt (2, 14—16). Deshalb hat sie Gott mit dem gestraft, worin sie gesündigt hatten. Gott überließ sie den Lüsten ihres Herzens, übergab sie den Leidenschaften der Unehre, so daß ihre Religion in einer allgemeinen Zweifelsucht und Sittenlosigkeit endigte (1, 25. 31. Ephes. 2, 12; 4, 17—19). Den Juden diente das Gesetz zur Vermehrung der Sünden, die Heiden werden ohne das Gesetz gerichtet, weil sie ohne Gesetz gesündigt haben. Alle hat Gott gleicherweise unter das Gesetz der Sünde eingeschlossen, alle zum Ungehorsam zusammengeschlossen, um sich aller zu erbarmen (Röm. 11, 32). Auch die Sünde, die allgemeine Sünde, welche Gott zugelassen hatte, konnte den ewigen Heilsrathschluß nicht vereiteln, sondern mußte als Mittel bei seiner Ausführung dienen. Für die Juden ist das Gesetz ein Lehrmeister auf Christus, weil es die Ohnmacht des Menschen offenbart und das Verlangen nach dem Erlöser steigert; für die Heiden hat die Weisheit den gleichen Zweck. Die Weisheit ist taub geworden, hat sich als unfähig erwiesen [1]. Die erste Sünde wirkte Unheil bringend weiter. Der Teufel und sein Anhang hatten Besitz von den Menschen genommen und Irrthum und Sünde verbreitet.

Nichtsdestoweniger findet der hl. Paulus bei Juden und Heiden zahlreiche Anknüpfungspunkte für die Predigt des Evangeliums. Das Alte Testament, die Geschichte des Alten Bundes bietet eine fortlaufende Reihe göttlicher Offenbarungen und Führungen, welche auf Christus hinweisen, die natürliche Gotteserkenntniß und das Gewissen lassen sich wieder anregen und erwecken. Hat er vorwiegend die negative Seite der alten

[1] Vgl. Mach, Die Nothwendigkeit der Offenbarung Gottes (Mainz 1883) S. 48.

Religionen geschildert, so hat er doch die positive Vorbereitung nicht gering angeschlagen. Ein Bruch mit dem bisherigen Denken und Leben war unvermeidlich, aber es sollte ein solcher Bruch sein, welcher den Menschen seiner ursprünglichen, nie ganz vergessenen Bestimmung wieder zurückgab, den qualvollen Kampf in seinem Innern beendigte und für das ganze religiöse und sociale Leben einen neuen Grund legte. Aber seine Aufmerksamkeit konnte sich nach damaliger Geschichtskenntniß nicht über das Gebiet des römischen Weltreiches hinaus erstrecken. Juden und Griechen sind die beiden Nationen, um die es sich allein handelt, welche, bis jetzt getrennt und einander feindlich gegenüberstehend, nun vereinigt worden sind durch Christus, welcher die Scheidewand niedergerissen hat.

Wenn auch die Juden in ihrer Mehrzahl außerhalb des messianischen Reiches stehen geblieben sind, so ist auch dies nicht ohne Zulassung Gottes geschehen. Die Heiden sind an ihrer Stelle eingetreten, und wenn die Zeiten der Heiden erfüllt sind, so wird auch der Rest Israels gerettet werden. Zwar hat der Apostel schon in Tarsus Gelegenheit gehabt, die Auswüchse des orientalisch-phrygischen Cultus kennen zu lernen. Später trat ihm der sinnliche, vom Orient beeinflußte Cult des spätern Griechenthums zu Ephesus und Korinth in seiner ganzen Häßlichkeit entgegen. Aber im großen und ganzen gehen seine Geschichtsbetrachtungen von den Erfahrungen aus, welche er im römischen Reiche, speciell an den größern Handelsplätzen desselben gemacht hatte. Wie weit er diese Religion aus der Literatur und Geschichte kannte, wissen wir nicht; ganz fremd waren ihm die griechischen Dichter nicht, aber der Einfluß derselben verschwindet vor dem Eindrucke, welchen das entartete heidnische Leben der Gegenwart auf seinen sittlich-ernsten, göttlich-erleuchteten Geist machte.

9. Im wesentlichen änderte sich diese Auffassung zur Zeit der Väter nicht. Auch ihnen blieb der größere Theil der Menschheit unbekannt. Wohl drang das Christenthum in Aegypten und Persien allmählich über die Grenzen des bekannten Erdkreises hinaus, aber die orientalischen Religionssysteme wurden doch nur ungenau erkannt. Die ägyptischen Einrichtungen kannten die Alexandriner freilich aus eigener Anschauung, aber dieselben waren verzerrt und ausgeartet. Erst zur Zeit der Kreuzzüge war den Abendländern Gelegenheit gegeben, mit den orientalischen Völkern Bekanntschaft zu machen.

Die Neuzeit hat durch Entdeckungen und Forschungen aller Art fast den ganzen Erdkreis dem menschlichen Geiste geöffnet. Die heiligen Urkunden der alten Religionen wurden zugänglich gemacht, die Keilschriften und Hieroglyphen mußten ihre verborgene Weisheit offenbaren, die Naturvölker wurden in ihrer eigenen Heimat beobachtet. Hatte man bisher das

Heidenthum vorwiegend nach den Römern und Griechen und Germanen beurtheilt, so ist nun durch die orientalischen Religionssysteme ein früheres, höheres Stadium, eine reinere Auffassung der Religion und ein tiefer sittlicher Ernst der religiösen Verpflichtung bekannt geworden. Auch die Ansichten über die Naturvölker sind in doppelter Weise modificirt worden. Der ideale Naturmensch mußte vor der rauhen Wirklichkeit verschwinden, der thierische Mensch hat durch die Beobachtung des religiösen Lebens einzelne lichtere Züge gewonnen.

Dadurch ist es wenigstens möglich geworden, einigen Einblick in die außerchristliche religiöse Entwicklung zu erlangen. Wohl liegen die Vertreter der Religionsgeschichte noch in heftigem Streite miteinander, ob, nachdem die symbolische Erklärung der Mythologie (Creuzer) allgemein aufgegeben wurde, die philologische Schule (vergleichende Mythologie; Kuhn, M. Müller, Brugsch) oder die evolutionistische Schule der meisten Neueren die richtige Erklärung darbiete, aber immerhin läßt sich als sicher betrachten, daß die religiöse Entwicklung weder durch den Einfluß der Sprache auf den Gedanken allein noch durch den Polytheismus aus Ahnencult und Fetischismus befriedigend zu erklären ist. Die Psychologie der Wilden reicht ebensowenig aus als die sprachliche Entwicklung allein. Wie man es vergebens versucht, die sichtbare Natur ohne die Zweckmäßigkeit zu begreifen, so ist es ein aussichtsloses Unternehmen, die Entwicklung der Religion ohne höhere Ideen, ohne providentielle Leitung verstehen zu wollen. Aber wie die Zweckmäßigkeit um so besser erkannt wird, je weiter die Kenntniß der Natur fortschreitet, so ist auch für die Einsicht in die Geschichte der Religionen eine möglichst genaue Kenntniß der einzelnen religiösen Erscheinungen nothwendig. Gerade der bedeutende Fortschritt dieser neuen Disciplin hat dazu beigetragen, die Grundgedanken der Uroffenbarung als ein Gemeingut der alten Religionen und Sagen nachzuweisen und die Vorbereitung auf die höhere Offenbarung, auf das Christenthum, in weitern Kreisen bekannt zu machen.

Es ist etwas Richtiges in der Behauptung, daß die geschichtliche Götterwelt die transcendente Spiegelung des eigenen geschichtlichen Lebens sei. Im Fetischismus spiegelt sich etwas von der unstäten Furche und Begierde des Naturmenschen, von dem geschichts- und ziellosen, willkürlichen, sinnlichen Leben. Das kräftige Jugendalter der geschichtlichen Völker hat im Polytheismus ein Abbild seines eigenen Lebens und Strebens geschaffen. Die ältere Reflexion kehrt gern zur Einheit zurück. Aber damit ist weder der Gang der Entwicklung noch die wesentliche Form der Religionen gegeben.

Selbst die gemäßigten Evolutionisten, zu denen in der neuesten Zeit auch M. Müller zu zählen ist, geben wenigstens zu, daß ohne specifische

Anlage für die vernünftige, sprachliche und religiöse Entwicklung das geistig-sittliche Leben des Menschen unerklärlich sei. Sprache und Religion bleiben als charakteristische Unterscheidungszeichen des Menschen vom unvernünftigen Thiere bestehen. Zur Erklärung der Mythologie unterscheidet Müller drei Schulen, eine etymologische (sprachvergleichende), eine analogische und eine psychologische. Zwei derselben legen die Resultate der Sprachvergleichung zu Grunde, aber die zweite und dritte legen auf die Namen der Götter weniger Werth. Die analogische Schule geht mehr vom gemeinsamen historischen Ursprung der Mythologien wie der Sprachen aus, die psychologische von der gemeinsamen menschlichen Natur (Völkerpsychologie). Die Verwandtschaft zwischen Varuna, Ormuzd und Jahwe ist psychologisch, die zwischen Varuna und Ormuzd analogisch, die zwischen Dyaus und Zeus etymologisch zu erklären.

Wie die Sprachen unter sich verwandt sind, so ist in allen ein gemeinsamer Bestand an Mythologie vorhanden, der für die älteste Schichte, in welcher vermuthlich die Keime des religiösen Denkens wurzeln, angesehen werden darf. Bringt man, wie M. Müller mit Noiré, die Sprachentwicklung mit der ursprünglichen Thätigkeit des sprachlosen (!), aber doch vernünftigen Urmenschen zusammen, so wird man freilich eine Art Erklärung für die Entstehung der Mythologie durch die Sprachbildung geben können, allein abgesehen von der Identificirung von Sprache und Vernunft bleibt es unerklärlich, wie vernünftige Thätigkeiten bei gemeinsamer Arbeit der Urmenschen Veranlassung zu sprachlichen Lauten als Zeichen innerer Vorgänge geben könnten. Weil aber jedenfalls eine Entwicklung der Sprache und der Mythologie vorliegt, so ist die dynamische Erklärung der Entstehung der Mythologie eine berechtigte Hypothese, sofern man den psychologischen Ursprung des Mythus und seine sprachliche Ausbildung unterscheidet. Darnach wäre die Sprache aus den begleitenden Lauten (vox concomitans) bei den Thätigkeiten, welche im Indogermanischen alle Wurzeln bezeichnen, entstanden. Bei der Anwendung nach außen auf Dinge außerhalb des Subjects müßte das Subject persönlich gefaßt werden, so daß die Sprache die eigentliche Grundlage der Wissenschaft der Mythologie bildet [1] und die Geschichte der Mythen die Erweiterung ihres Namens ist (numina sunt nomina).

Wir haben schon früher gezeigt, daß Sprache und Religion unmöglich ohne specifische Anlage, aber auch unmöglich ohne äußere Anregung und Leitung zur Entwicklung kommen konnten. Sind aber beide bedingt, so

---

[1] M. Müller, Natürliche Religion S. 374 ff. 395 ff. 481 ff. Brugsch, Religion und Mythologie der alten Aegypter I (Leipzig 1888), 10 ff. *Regnaud*, Rev. de l'hist. des religions 1889 II, 349 ss.

ist auch die Geschichte der Sprache nicht das einzige Mittel zur Erklärung der Mythologie. Gewiß ist die Personification der äußern Vorgänge ein wirksames Mittel bei der Ausbildung derselben gewesen, aber diese Personification setzt doch bereits den Glauben an persönliche höhere Wesen voraus. Die Mythologie ist eine Verirrung des religiösen Denkens, ein Abfall vom einfachen Glauben. Alle bekannten Mythologien sind von der Himmelsverehrung ausgegangen.

10. Es kann hier nicht unsere Aufgabe sein, eine detaillirte Darstellung der Religionsgeschichte zu geben. Aber eine kurze Uebersicht darüber ist heutzutage um so mehr nothwendig, als sich an diesen Gegenstand zwei wichtige Probleme der Apologetik anschließen, nämlich die Frage nach einer Uroffenbarung, einem ursprünglichen Monotheismus und die Frage nach dem Ursprunge des Christenthums. Beide hängen enge miteinander zusammen, denn wenn es sich herausstellt, daß selbst in dem entarteten Heidenthume doch nicht bloß Irrthum und Laster herrschen, sondern noch manche Elemente einer ursprünglichen Offenbarung und einer reinern Gotteserkenntniß, wenn auch verunstaltet oder mißverstanden, vorhanden sind, so erhält auch die Erscheinung des Christenthums einen anziehenden Charakter für den natürlichen Menschen. Es verliert zwar etwas von dem Ueberraschenden, Außerordentlichen, welches ihm zukommt, erscheint nicht mehr als der schroffe Gegensatz zu allen andern Religionen und zum Vernunftwissen, aber es gewinnt dadurch an geschichtlichem Zusammenhange, an Ueberzeugungskraft für die menschliche Vernunft, gewinnt aber auch an Erhabenheit und Würde, denn es stellt sich als das Ziel aller andern Religionen, als die Lichtreligion dar, in welcher das Dunkel verschwindet, welches auch über den vollendetsten der alten Religionen lagert. Der göttliche Charakter desselben wird nicht geschwächt, sondern erhöht, wenn man erkennt, daß die göttliche Providenz Jahrtausende hindurch das religiöse Denken und Leben auf diese Erfüllung vorbereitete, wie die Größe des Schöpfers erhabener erscheint, wenn das ganze Universum von einem großartigen Plan beherrscht ist, als wenn der Schöpfer gleichsam nach Menschenart überall nachhelfen muß.

Die Religionsgeschichte bietet aber neben der Geschichte der Sprache auch das beste Mittel, die Entwicklung der menschlichen Cultur mit all ihren Irrgängen und Wandlungen kennen zu lernen. Denn die alten Religionen umfaßten den ganzen Kreis des jeweiligen Denkens und Wissens. Sobald die sichere Grundlage verlassen war, mußte auch die Religion, welche am meisten dem Conservatismus huldigt, von der Veränderung des Erfahrungswissens beeinflußt werden. In diesem Sinne kann es zugegeben werden, daß die „ganze Geschichte der Religionen nur eine Geschichte

der Umwandlungen ist, welche die Erklärungen des Universums und der Beziehungen des Menschen zu demselben in dem Maße erfahren haben, als die Reflexion und Erfahrung den Menschen die Unzureichenheit ihrer frühern Glaubenssätze gezeigt haben."[1] Zur vollen Würdigung ist aber das sittliche Element der Religion zu berücksichtigen, welches unabhängiger ist. Wir können uns damit nicht einverstanden erklären, daß „aus den heidnischen Religionssystemen blutwenig für die Apologetik und so gut wie gar nichts für die Inspirationslehre zu gewinnen sei".

III. Eintheilung der Religionen.

11. Von selbst scheidet sich hier zunächst die Geschichte Israels aus. Denn diese tritt von Anfang an nicht bloß mit dem Anspruche auf eine Uroffenbarung, sondern auf eine fortlaufende Offenbarung Gottes auf. Sie tritt daher in eine unmittelbare Beziehung zu dem providentiellen Ziel im Christenthume und kann nicht den Anfang unserer Darstellung bilden. Außerdem wird die Geschichte Israels erst recht verständlich, wenn man die gewaltigen Reiche, zwischen denen es eine so große Rolle gespielt hat, kennt. Da aber das Judenthum in der talmudischen Religion eine Fortsetzung erhalten hat und der Islam mit diesem die gleiche Voraussetzung theilt, wenn er auch nicht so abschließend gegen das Christenthum sich verhält, so müssen diese beiden außerchristlichen Religionen im Zusammenhange mit der Geschichte des Alten Bundes besprochen werden.

Die Darstellung der heidnischen Religionen ist durch die Religionsgeschichte bestimmt, welche die verschiedenen Religionen unter allgemeine Gesichtspunkte zu bringen sucht. Bis jetzt sind aber die Eintheilungen noch so verschieden und widersprechend, daß man fast an einer allgemein giltigen, genetischen Eintheilung verzweifeln könnte. Die empirisch gegebenen Religionen sind immer gemischt, weil im Laufe der Geschichte verschiedenartige Einflüsse stattgefunden, Gefühl, Wille und Erkennen in ihrer Weise das gemeinsame Fundament der Religion, wie es die Ueberlieferung und das menschliche Herz bieten, verschiedentlich modificirt und verunstaltet haben. Gehen die einen bei der Eintheilung von vorgefaßten Meinungen über die Entstehung und Entwicklung aus, um alles genetisch erklären zu können, so wollen die andern aus apriorischen Begriffen die Mannigfaltigkeit der thatsächlichen Religionen ableiten. Gewiß hängt gerade die Religion mit dem Wesen der menschlichen Seele am innigsten zusammen, aber weder

---

[1] *Réville*, Revue de l'histoire des religions 1887 I, 350. Vgl. Schleiermachers fünfte Rede über die Religion, und dazu Stud. u. Krit. 1888 S. 693 f. Gloatz, Die Heranziehung der Religionsgeschichte zur systemat. Theol. (Stud. u. Krit. 1894 Heft 4).

ist die Seele bloß erkenntnißtheoretisch zu deuten, noch ist sie von vornherein als Quelle der Religion vorauszusetzen. Der Einfluß des Willens auf die religiösen Vorstellungen und das Leben ist nicht gering zu schätzen. Der Ursprung der Religion ist bis jetzt aus dem Wesen der Seele natürlich nicht erklärt. Daher müssen die geschichtlichen Thatsachen vor allem maßgebend sein.

Eine Haupteintheilung ist die Scheidung in Natur- und Culturreligionen. Sie hat nichts Anthropologisches oder Physiologisches, sondern ist rein ethnographisch. Aber auch diese ist schwer durchzuführen. Denn einmal ist es nicht ohne weiteres zu bestreiten, daß die heutigen Naturvölker in einer frühern Periode auf einer höhern Culturstufe standen. Sodann ist der Begriff eines Naturvolkes zunächst eine Abstraction, die nur insofern einen sichern Grund hat, als die Abhängigkeit von der Natur eine größere als bei den Culturvölkern ist. Indem diesen beiden Stufen noch die Religionen des Geistes beigefügt werden, wird anerkannt, daß sich Cultur- und Geistesreligion nicht decken. Die Religionsforscher sind deshalb davon abgekommen, zwischen Barbaren und Culturmenschen streng zu unterscheiden. „Manche der Völker, die man Wilde oder Barbaren nennt, besitzen die reinsten, einfachsten und wahrsten religiösen Ansichten, während andere Völker, die an der Spitze der Cultur zu marschiren glauben, sich zu Glaubenssätzen von ganz niedrigem und erniedrigendem Charakter bekennen. Der afrikanische Zulu, der dem Bischof Colenso ebenbürtig war, und der Schlächter des Königs von Dahomey können nicht als Afrikaner oder Schwarze zusammen classificirt werden. Der Inkaphilosoph, der nach etwas Göttlicherem als der Sonne forschte, kann nicht mit dem den Sonnentanz ausführenden Schwarzfuß derselben Klasse zugewiesen werden. Allgemeine Bezeichnungen wie Fetischismus, Totemismus, Animismus, Solarismus, Schamanismus . . . sind aufgegeben worden.“ Spuren von all dem finden sich in allen Religionen. „Die Religionen sind überall das Resultat einer langen historischen Entwicklung, und wie die Sprachen behalten sie selbst in ihren spätesten Formen noch Spuren der von ihnen durchlaufenen Entwicklungsstufen bei. Fetischismus liegt in einigen Formen des Christenthums vor, Spiritualismus in dem Glauben mancher sogen. Fetischanbeter“ (Müller).

In der That zeigt auch die älteste Geschichte des Orients, daß aus der ursprünglichen turanischen Naturreligion, in welcher Furcht und Eigennutz die treibenden Motive waren, in den Culturreligionen der Einwanderer bedeutende Reste erhalten worden sind. Selbst zur moralischen Staatsreligion Chinas bildet sie den volksthümlichen Hintergrund. Zu der babylonischen Culturreligion und zur Religion der Indier und Aegypter hat

2*

sie einen nicht unbeträchtlichen Beitrag geliefert. Bei den Semiten nimmt die elementare Naturreligion eine höhere Stufe ein, bildet aber auch die Grundlage für die spätere Entwicklung. Am höchsten steht die arische Elementarreligion, weil sie sich vor allem mit dem Lichthimmel befaßte. Hier herrschte weniger die Furcht als die Liebe und die Begeisterung. Jede dieser Elementarreligionen ist in Culturreligionen zur Entfaltung gekommen, in der Regel aber mit andern gemischt. Nirgends ist die Stufe der Natur- und Volksreligion im Heidenthum wirklich überschritten. Nur die persische, buddhistische und mohammedanische Religion gehen weiter. Es bleibt deshalb schwierig, die Unterscheidung anders als nach den allgemeinen Gesichtspunkten durchzuführen.

Ein sicheres Merkmal kann allerdings für diese Unterscheidung angeführt werden: der Gebrauch oder Nichtgebrauch der Schrift. Danach kann man zwischen Schriftreligionen und Religionen ohne Schriften[1], zwischen Natur- und Geschichtsreligionen unterscheiden[2], wenn man nicht lieber mit Ratzel statt geschichtliche und geschichtslose Völker den Gegensatz atomisirten und organisirten Volksthums zum Ausgangspunkt nehmen will. Damit fällt die Unterscheidung in volksthümliche und persönliche Religionen so ziemlich zusammen, obwohl sie nicht streng durchzuführen ist. Die Schrift ist das Hauptmittel der Culturentwicklung. Nur Völker mit einer ausgebildeten Schriftsprache rechnet man zu den Culturvölkern. Die Religionen der Culturvölker der Indier, Parsen, Juden, Christen und des Islam haben canonische Schriften zu ihrer Grundlage. Veda (Brahmanismus), Tripitaka (Buddhismus), Avesta (Zoroastrismus), Kong-tse und Lao-tse (China), Altes Testament (Mosaismus), Neues Testament (Christenthum), Koran (Islam) mit ihren Abzweigungen repräsentiren die Bibliothek der acht Religionen, welche Schriften besitzen[3]. Dagegen haben es die hochcivilisirten Griechen und Römer zu keiner canonischen Schrift gebracht.

Die Eintheilung in Bücher- und Naturreligionen hat daher eine äußere Berechtigung, aber sie darf nicht davon ausgehen, daß diese Religionen durch die Abfassung der Bücher gegründet worden seien. Nachweisbar ist vielmehr überall eine längere oder kürzere mündliche Ueberlieferung vorausgegangen. Die Bücher begründen nicht die Religion, sondern sind der

---

[1] M. Müller, Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft (Straßburg 1874) S. 115.

[2] Drey, Apologetik II, 68.

[3] M. Müller, Einl. in die vergl. Religionsw. S. 96 f.; Natürl. Religion S. 530 ff. 579 ff.; ebd. S. 334 die Stelle über die „Wilden oder Barbaren". Vgl. auch Schultz, Alttest. Theol. (4. Aufl., Göttingen 1889) S. 39 ff. Ratzel, Völkerkunde I, 41 ff.

mehr oder weniger vollständige, mehr oder weniger objective Niederschlag der religiösen Ueberlieferung. Die Religion ist älter als die Schrift, aber die Schrift ist ein ausgezeichnetes Mittel, die Tradition zu fixiren, die Religion gegen alle politischen und socialen Umwälzungen zu sichern und die Entwicklung derselben erkennen zu lassen. Denn es sind in den schriftlichen Denkmälern nicht bloß die Lehren und Vorschriften, die Personen und Ereignisse dargestellt, sondern sie geben auch der vergleichenden Religionswissenschaft ein Mittel an die Hand, die geistigen Motive, die Beziehungen zwischen Religion und Sprache aufzuspüren. Gerade hierin beruht das Verdienst der philologischen Schule. Ihre Resultate über die indogermanische Familie suchen die Folkloristen (folk = Volk, lore = Lehre; evolutionistisch) vergeblich herabzusetzen.

Der Uebergang von der schriftlosen zu der Schriftreligion konnte naturgemäß nur ein allmählicher sein. Einzelne Naturvölker haben wenigstens die Anfänge dafür aufzuweisen. Amerika hat nicht nur in seinen Culturländern eine Hieroglyphenschrift entwickelt, welche befähigt war, ein ausreichendes, wenn auch vielleicht noch sprödes Werkzeug der Gedankenmittheilung zu bilden, sondern auch seine Naturvölker sind weiter gegangen in der Ausgestaltung eines primitiven Systems der Schrift als die Neger oder Polynesier. Ein System der Bilderschrift ist durch ganz Nord- und Südamerika verbreitet[1]. „Alle Schrift ist aus Bilderzeichen, Hieroglyphen, entstanden. Wir finden dieselben sehr unvollkommen bei den Mexicanern, fortgeschritten bei den Maya, vorzüglich entwickelt bei den Aegyptern, in verschiedener Weise verbildet und zurückgebildet bei den Chinesen und in der Keilschrift Persiens und Babyloniens, bis sie bei den Phöniciern und Indiern den Weg zur Buchstabenschrift fanden."

Jede außerchristliche Religion ist stets eine bestimmte, die Religion irgend eines Volkes, eines Stammes, eines Landes. Sie erhält ihre Bestimmtheit entweder von der Eigenart des Stifters oder der Nationalität oder des Landes oder der Geschichte des Volkes, aber das Besondere setzt das Allgemeine voraus, die concreten Vorstellungen und Gebräuche weisen auf gewisse, allgemeine, religiöse Vorstellungen des Geistes und Bedürfnisse des Herzens zurück. Deshalb wäre auch die Eintheilung der Religionen in universale und particuläre, Landes- und Weltreligionen[2], nicht zutreffend, weil es auch Stammes- und Nationalreligionen gibt und der

[1] Ratzel a. a. O. II, 557; III, 16.

[2] Drey, Theol. Quart. 1827 S. 234 ff. 391 ff; Apologetik II, 68 ff. unterscheidet Drey Natur- und Geschichtsreligionen. Kuema, Volksreligion und Weltreligion. Berlin 1883. Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte I (Freib. 1887), 38.

Universalismus Qualität oder bloße Thatsache sein kann. Nach der thatsächlichen Erscheinung müßte man alle vorchristlichen Religionen, den Buddhismus etwa ausgenommen, zu den particulären zählen. Alle, auch die höchsten Götter des Alterthums haben immer einen nationalen Charakter. Selbst die Juden haben diesen Standpunkt nicht ganz zu überwinden vermocht. Jedes Volk hatte seine Mythologie, jede Mythologie ihr Volk, und jedes Volk glaubte, daß es allein die echte, alte Ueberlieferung besitze[1]. Universell in jedem Sinne ist nur das Christenthum. Den Neuplatonismus und Manichäismus kann man zwar für die alte Zeit nach Ausdehnung und Unabhängigkeit von staatlichen Schranken mit dem Katholicismus zu den Weltreligionen zählen[2], aber ihr späteres Schicksal zeigt doch, daß sie nicht im stande waren, die ganze Welt zu umspannen.

Unzureichend ist auch die Eintheilung in geoffenbarte und nicht-geoffenbarte Religionen, wenn dieselbe nicht zusammenfallen soll mit der Eintheilung in Cultur- und Naturreligionen. Denn die oft vergessenen oder nicht mehr verstandenen Grundzüge gehen auf eine ursprüngliche Offenbarung zurück; die meisten Religionen machen einen Anspruch auf Offenbarung, andere sind oder müssen eine Mischung von Offenbarungs- und Naturreligionen sein. Der geschichtliche Gesichtspunkt darf nicht mit dem des Glaubens identificirt werden.

12. An einem ähnlichen Gebrechen leidet die Eintheilung in monotheistische und polytheistische Religionen (Réville, Fritz u. a.). Sie geht gleichfalls nur von der spätern Form der Religionen aus und setzt stillschweigend oder ausdrücklich voraus, daß der Polytheismus der Anfang der Religion überhaupt oder doch der meisten Religionssysteme gewesen sei. Mindestens mit gleichem Rechte kann aber der Monotheismus an die Spitze der religiösen Entwicklung gestellt werden. Ist dieser in der Naturreligion auch nicht immer ganz leicht nachzuweisen, so doch im tiefsten Grunde der Anhänger derselben, welche an ein höchstes Wesen irgend welcher Art glauben. Die ältesten bekannten Völker (Aegypter, Altbabylonier, das indische Vedavolk, die Griechen und Chinesen) haben sämtlich den Himmel als ältesten und daher als ersten Gott gehabt[3]. Die Mytho-

---

[1] Strauß u. Torney, Der altägyptische Götterglaube. 1. Theil: Die Götter und Göttersagen (Heidelberg 1889) S. 20 f.; 2. Theil: Entstehung und Geschichte des altägyptischen Götterglaubens (1891) S. 14 ff.

[2] Harnack a. a. O. I, 738. 749.

[3] Gloatz, Speculative Theologie in Verbindung mit der Religionsgeschichte (Gotha 1883) S. 122. 130. 278. Siebeck, Lehrbuch der Religionsphilosophie (Freiburg i. B. 1893) S. 62 f. *Lenormant-Babelon*, L'histoire ancienne de l'Orient V (9e éd. 1881/87), 227.

logie, welche eine unausbleibliche Entwicklungsstufe des Menschengeistes, ein Krankheitsproceß, aber eine zur Genesung führende Krisis sein soll, wurde später selbst als Göttersage nicht mehr verstanden, sank zum Märchen herab. Diese Thatsache berechtigt zu dem Schlusse, daß auch die Mythologie als Göttersage schon Corruption eines einheitlichen Gottesbewußtseins ist. Selbst wenn die concreten Begriffe den abstracten vorausgingen, so folgt daraus nicht, daß die Religion aus der Vorstellung entstand; denn die Vergöttlichung der Naturerscheinungen, welche zum Polytheismus führte, setzte die wirkende Gottheit in denselben voraus. Daß dann dieselben für Erscheinungen der Gottheit selbst angesehen wurden, war nur eine nothwendige Folgerung (2 Sam. 22, 9 ff. Ps. 18).

Diese Streitfrage erfreut sich zwar gegenwärtig nicht der Gunst der Forscher. Selbst M. Müller nennt sie eine „mittelalterliche Hinterlassenschaft" [1], weil jede Religion auf eine Uroffenbarung Anspruch mache. Andere setzen den Polytheismus in der Form der Naturvergötterung voraus oder sprechen der Urzeit wenigstens einen „reflectirten Monotheismus" ab [2]. Ist aber auch zuzugeben, daß sämtliche heidnische Religionen einen pantheistischen Zug nirgends verläugnen können, so ist doch der Pantheismus nicht die ursprüngliche Religion, sondern vielmehr das Resultat einer Entwicklung, das Product einer längern Reflexion. Was ursprünglich von der religiösen Vorstellung unvermittelt zusammengefaßt worden, aber allmählich in eine Mehrzahl auseinandergegangen war, suchte die Reflexion wieder auf eine bewußte Einheit zurückzuführen, die wegen des naturalistischen Zuges pantheistisch ausfallen mußte. Die Verehrung der Natur und ihrer Kräfte unter verschiedenen Gestalten ist ein gemeinsames Merkmal der ältesten vorchristlichen Religionen, welches erst zum Polytheismus geführt hat, aber seinerseits als Abfall von einem höhern Gottesbewußtsein erscheint.

Nur wenn die Religion der bekannten Naturvölker als die primitive Religion zu betrachten wäre und das religiöse Bewußtsein mit den niedrigsten Elementen begonnen hätte, müßte der älteste Glaube als polytheistische Naturvergötterung gefaßt werden. Ist aber auch der reflexionsmäßige Monotheismus und Dualismus ein Product des fortgeschrittenen Denkens, so ist doch der naive Glaube an ein höchstes Wesen die dem menschlichen Geiste entsprechende Voraussetzung. Ist es uns heutzutage unmöglich, aus den bekannten Religionen die ursprüngliche herauszufinden, selbst wenn uns

---

[1] Ursprung und Entwicklung der Religion (Straßburg 1880) S. 291. Nat. Rel. S. 12. 20. 48 f.

[2] Asmus, Die indogermanische Religion in den Hauptpunkten ihrer Entwicklung II (Halle 1875/77), 3.

schriftliche Hilfsmittel zur Seite stehen, so dürfen wir es um so weniger wagen, in der Deutung weniger bekannten Religionen oder der Urreligion von dem gegenwärtigen Zustand einen Rückschluß zu machen. Wir kennen die meisten Religionen nur in ihrer Entartung.

Die Geschichte der Religionen beweist es zur Evidenz, daß gerade die geistigen Elemente der Cultur stets dem rascheften Verfall ausgesetzt sind. Der Buddhismus bei den Mongolen und das Christenthum bei den Abessiniern hat in den geistigsten Elementen die größten Umwandlungen erfahren. Der älteste Theil des Schuking, welchen Kong-tse redigirt hat, und die ältesten Papyri in Aegypten stehen geistig höher als die spätern. Die indische Religion begann mit dem Himmelvater und endigte im Pantheismus und im sinnlichen Vishnu- und Siwadienst. In der persischen und griechisch-römischen Religion läßt sich eine ähnliche Entartung verfolgen. Sollte es bei den Naturvölkern, deren einige noch edlere Mythen besitzen, anders gewesen sein? Die Stifter der Religionen trugen höhere Ideen in sich als ihre Nachfolger, und die Geschichte der Religionen ist immer zuerst ein Herabsinken von einer Höhe, welche die erste Begeisterung erreicht hatte. Im ausgebildeten Monotheismus der spätern Zeit schmeckt man die Bitterkeit herber Lebenserfahrungen eines vorgeschrittenen Alters. Wer wundert sich, daß junge, unerfahrene Völker den innern Werth desselben nicht richtig schätzen konnten und die Abstractionen der überlegenden Vernunft ohne äußere Beihilfe nicht festzuhalten vermochten?

Schwerlich ist das „Ich" die Quelle der Religion und die Hineintragung des einheitlichen Selbstbewußtseins in die sichtbare Welt der Grund von dem Glauben an die Welteinheit oder Gottheit, aber gewiß beweist diese Einheit des menschlichen Bewußtseins, daß der Monotheismus dem menschlichen Geiste und Herzen näher liegt als der Polytheismus. Wie könnte der selbstbewußte Mensch das Universum anders als unter dem Gesichtspunkte des nach intelligenten Zwecken bestimmten Organismus betrachten? Wäre aber der Polytheismus ein Fortschritt über den Monotheismus hinaus (Schelling), weil er zuerst den innern Reichthum des Gottesbewußtseins zur Entfaltung gebracht habe[1], so könnte das Ich oder das Selbstbewußtsein gar nicht an der Spitze der Entwicklung stehen. Denn das Ich ist nicht die erste Idee im menschlichen Bewußtsein. Erst durch das Nicht-Ich kommt das Kind allmählich zum Bewußtsein vom eigenen Ich, zum Selbstbewußtsein. Im Leben der Völker, der Menschheit wird es

[1] Fritz, Aus antiker Weltanschauung. Die Entwicklung des jüdischen und griechischen Volkes zum Monotheismus nach den neuesten Forschungen (Hagen 1886) S. 202. Strauß-Torney a. a. O. I, 16 f. 40. 170. Vgl. auch Gioberti bei Clemens, Giordano Bruno und Nik. v. Cusa (Bonn 1847) S. 159.

nicht anders sein. Da aber im Anfang ein gleichwerthiges, selbstbewußtes Nicht=Ich nicht vorhanden ist, so bleibt für den anfänglichen Monotheismus nur die Zurückführung auf eine göttliche Einwirkung oder göttliche Uroffenbarung übrig. Die sich selbst überlassene Vernunft wurde, wie schon Lactanz bemerkt, von der Unendlichkeit Gottes so überwältigt, daß sie dieselbe nicht allein fassen konnte, sondern nur mittelst Theilung seiner Unermeßlichkeit.

Die Wissenschaft der Religionen vermag gegen diese Folgerung keinerlei positive Argumente vorzubringen. Ja gerade der Umstand, daß die meisten Religionen sich auf eine Uroffenbarung berufen, spricht vielmehr für dieselbe, wenn überhaupt das allgemeine religiöse Bewußtsein und die religiösen Ueberlieferungen der Völker einen Beweis für die Grundthatsachen der Religion bilden. Kann aber die Collectiventwicklung, welche das klare Geistesleben des Individuums noch ausschließt und nur das gesteigerte Gemüthsleben in der Form der Begeisterung oder Ekstase zur gemeinsamen Grundlage hat [1], vielleicht die Schwierigkeit beseitigen? Aber wie läßt sich die Tendenz der ganzen Menschheitsentwicklung auf die Persönlichkeit begreifen, wenn das Ziel von keiner Persönlichkeit gesetzt ist? Soll collectiv etwas zu stande kommen, was nicht individuell gegeben ist? Auf diesem Wege gewinnt man wohl eine Erklärung für einzelne große philosophisch-religiöse Persönlichkeiten (Sokrates, Zoroaster, Moses, Jeremias), aber nicht eine Erklärung der nationalen Religionen oder gar der ganzen Menschheitsentwicklung. Und selbst bei diesen hervorragenden Reformatoren ist ein höheres Moment nicht zu vergessen.

13. Als Abfall charakterisirt sich aber der Polytheismus auch dadurch, daß er immer tiefer in den Sterndienst, in die Naturverehrung, in den Anthropomorphismus, den rohen Thier- und Götzendienst hineinführt. Schon der hl. Athanasius charakterisirt im Anschluß an das Buch der Weisheit den allmählichen Niedergang mit der Reihenfolge: Stern, Aether, Luft, Elemente, Temperatur, Menschen; Steine, Holz, Thiere; unnatürliche Figuren; Begierden, Lüste [2].

Als Verfall charakterisirt er sich ebenso dadurch, daß mit ihm eine sittliche Corruption nicht bloß thatsächlich, sondern ursächlich verbunden ist. Mag derselbe auch im Laufe der Zeit manche rohe Auswüchse abgelegt haben, der ganze Baum ist schlecht und faul. Nur die

---

[1] Fritz a. a. O. S. 229.

[2] C. Gent. 9. 11. 19. Cf. *Clem. Alex.*, Coh. 2. Möhler, Athan. I, 146 ff.; Symbolik (6. Aufl.) S. 81 ff. Rocholl, Die Philosophie der Geschichte II, 115 ff. 132. 164. 205. *Eus.*, Praep. 1, 6. 9. Bähr, Symbolik I (2. Aufl., Heidelberg 1874), 46.

gänzliche Ausrottung konnte und kann die Wurzel des sittlichen Schadens beseitigen. Es ist vergebliche Mühe, den „freien guten Willen" aus der Rechnung über den Irrthum und Zerfall der Religion zu eliminiren und die Erkenntniß, die Metaphysik allein zum Eintheilungsgrund zu machen [1]; denn Phantasie und Wille spielen nicht nur in der Religion, sondern auch im Erkenntnißprocesse eine bedeutende Rolle. Nicht bloß mangelhafte Wahrnehmung der Thatsachen, irrige Voraussetzungen, Begriffe und Principien, falsche Verknüpfungen der Begriffe und Thatsachen sind der Grund des Irrthums, sondern der Irrthum geht oft aller Reflexion voraus, wird durch die sittliche Verirrung veranlaßt und bestimmt. Wie das Herz ist, so ist der Gott. Nicht die Logik, die räsonnirende Vernunft beherrscht die Entwicklung der Religionen, sondern eine mächtigere Kraft, die Analogie und der Wille.

Muß der Erkenntniß, da sie nicht selbst die Religion ausmacht, ein bestimmtes Gefühl zugeordnet und müssen bestimmte zugehörige Handlungen als charakteristisch für jede gefundene Religionsform angegeben werden, so ist bereits für die „projective Religion" (der Furcht, der Sünde oder des Rechts) das apriorische Eintheilungsprincip als unzureichend erklärt. Die historische Wirklichkeit entspricht diesem Schema niemals ganz, da nicht nur dem Bildungsgrade, sondern auch dem sittlichen Zustande entsprechend verschiedene Mischungen vorhanden sind. Führt die Rechtsreligion mit der „Sünde" den Polytheismus der Furchtreligion in den Monotheismus über, weil Rechtsbewußtsein und Gebot nur einen einzigen Gott liefern, so ist der Einfluß des sittlichen Bewußtseins anerkannt [2]. Warum sollte der Abfall vom Rechtsbewußtsein nicht auch zum Polytheismus, zur Furchtreligion führen können? Muß doch der Atheismus den Uebergang von der Rechtsreligion zur pantheistischen Religion bilden!

Aber wie diese apriorisch construirten Gruppen zeitlich nebeneinander existiren und ineinander übergehen, so gibt es auch einzelne Religionssysteme, welche sich dem Schema: monotheistisch, polytheistisch nicht fügen wollen. Man müßte demselben nicht bloß das dualistische, sondern auch das henotheistische und atheistische hinzufügen [3], was allerdings einzelne auch thun. Da aber unter den polytheistischen außerdem alle vorchristlichen, die Natur- wie die Geschichtsreligionen eingereiht werden, so hat diese Eintheilung keinen größern Werth als die in Natur- und Geschichtsreligionen. Die sprachlich-genetische Eintheilung: turanisch, semitisch, arisch; dualistisch; Gott in der Geschichte, Gott in der

[1] Teichmüller a. a. O. S. 10. 99. [2] Ebd. S. 99. 285. 295.
[3] M. Müller, Religionswissenschaft S. 126.

Natur[1], läßt sich ebenso darauf zurückführen, wenn wir unter den semitischen Religionen die jüdische als eine specifisch verschiedene von den andern absondern. Damit stimmt dann im wesentlichen auch die genetisch-speculative Religionsphilosophie[2] überein, wenn sie eintheilt: Anfänge der Religion, Indogermanen (Indier, Perser, Germanen, Griechen, Römer), Semiten, Christenthum.

14. Eine allgemeinere Geschichtsbetrachtung läßt aber leicht erkennen, daß sowohl im Leben der einzelnen Völker als in der Entwicklung der ganzen Menschheit gewisse Gesetze herrschen, welche sich der sichern Erkenntniß entziehen, aber eine besonders im religiösen Leben zu Tage tretende Regelmäßigkeit bedingen. Die Schwingungen des Völkerlebens, welche in der Eigenart des menschlichen Seelenlebens ihren Grund haben, zeigen vielfach die Gesetzmäßigkeit der Pendelschwingungen. Aus einem einfachen Ideenkreis heraus entwickeln sich durch neue Erfahrungen, Kämpfe und Zweifel neue Anschauungen und Gebräuche. Senkung und Hebung, Herab und Herauf wechseln miteinander ab. Erst mit Christus ist eine bleibende Aufwärtsbewegung begründet, die aber bei den einzelnen Völkern wieder einen wechselvollen Verlauf nimmt.

Schon Lasaulx hat auf die merkwürdige Thatsache aufmerksam gemacht, daß die größten religiösen Reformationen sowie geistigen Erregungen der Völker des Alterthums genau in dieselbe Zeit (oder doch in dieselbe Periode!) fallen. Kong-tse, Buddha, Zoroaster (?), Prophetie, Heraklit und Philosophie, in Italien die Pythagoreer und die Ausgestaltung des Götter- und Staatswesens unter Numa oder Servius Tullius fallen in dasselbe Jahrhundert. „Es ist diese von China bis Rom wie eine metallene Saite durch die Völkerwelt hindurchzitternde Bewegung allerdings eine überraschende und räthselhafte Erscheinung. Für sie haben wir im Seelenleben des Einzelnen keine Erklärung.“ [3] Für diese Schwingungen im Völkerleben müssen wir andere Ursachen annehmen. Die Menschheit bildet ein gliedliches Ganze, ihre Entwicklung muß unter einem höhern Gesetze stehen, ohne das wir auch die Religionsgeschichte nie ganz verstehen können.

Wohl lassen sich die Factoren, welche den einzelnen Systemen ihr Gepräge aufgedrückt haben, geschichtlich erkennen, aber es sind doch immer nur die zweiten Ursachen, die Mittelursachen. Die Grundzüge bleiben davon unberührt. Unter dem Einfluß des gelehrten Brahmanenwesens und

---

[1] M. Müller, Religionswissenschaft S. 139 ff. Schultz, Alttest. Theol. S. 40 ff.

[2] O. Pfleiderer. Berlin 1884. Vgl. Teichmüller a. a. O. S. 97 Anm. 1. S. 101.

[3] Siebeck a. a. O. S. 50 ff. Köstlin, Stud. u. Krit. 1890 S. 223.

der Priesterkaste hat sich der pantheistische Polytheismus in Indien ausgebildet; unter dem Einfluß des gelehrten Priesterthums wurde bei den Aegyptern wie bei den Babyloniern und Phöniciern dieselbe Stufe erreicht; die freiere Volksentwicklung förderte bei den Griechen und Germanen einen ethischen Polytheismus zu Tage, das geschlossene politische Staatssystem schuf bei den Römern eine Staatsreligion, bei den Chinesen eine Staatsmoral. Das Eingreifen besonderer Persönlichkeiten hat es bewirkt, daß der Parsismus, Buddhismus und Islam sich etwas darüber erhoben haben.

15. Für die Apologetik ist aber außer der doch immer problematischen genetischen Entwicklung die qualitative Beurtheilung der Religionen von großer Bedeutung. Bei dieser ist ebensosehr oder noch mehr auf das sittliche als auf das geistige Gebiet zu achten. Deshalb hat in der neuern Zeit die Eintheilung in natürliche, sittliche und Erlösungs- oder Geistesreligionen großen Anklang gefunden[1]. Indem man von der Hegelschen Unterscheidung zwischen natürlicher, geistiger und christlicher Religion ausging und die naturbestimmte von der geistigen Religion unterschied (Asmus, Scharling, v. Hartmann): Naturalismus, Supranaturalismus, Theismus, faßte man vorwiegend die sittliche Seite in das Auge.

Je nachdem die Götter als Naturwesen aufgefaßt werden oder sittliche Ideen die Religionen beherrschen, werden die Religionen als natürliche oder sittliche bezeichnet (Tiele). Die natürlichen Religionen werden wieder in drei Gruppen eingetheilt: 1. polydämonistisch magische Religionen unter dem Einflusse des Animismus (Wilde); 2. geläuterte oder organisirte magische Religionen: therianthropischer Polytheismus (Japaner, Dravida, Finnen und Esthen, alte Araber, alte Pelasger, altitalische Bevölkerungen, Etrusker, alte Slaven; Halbculturvölker Amerikas, alte chinesische Reichsreligion, Religion der alten Chaldäer und der Aegypter); 3. Verehrung von Wesen in menschlicher Form, aber von übermenschlicher Macht und halbethischem Wesen: anthropomorphistischer Polytheismus (vedische Indier, alte Perser, spätere Babylonier und Assyrer, semitische Culturvölker, Kelten, Germanen, Hellenen, Griechen, Römer). Die ethischen Religionen zerfallen in: 1. nationale, nomistische (nomothetische) Religionsgemeinschaften (Taoismus und Confucianismus, Brahmanismus, Jainismus und ursprünglicher Buddhismus, Mazdeismus, Mosaismus und Judaismus); 2. universalistische Religionsgemeinschaften (Islam, Buddhismus, Christenthum). Letztere werden auch als Erlösungsreligionen charakterisirt, insofern sie nicht nur ein den Willen bestimmendes Gesetz, sondern auch die von Sünde und

---

[1] Rocholl a. a. O. S. 534 f. Pfleiderer, Die Entwicklung der protestantischen Theologie in Deutschland seit Kant (Freiburg i. B. 1891) S. 73.

Uebel erlösende Liebe anerkennen. Doch ist nur das Christenthum eine Erlösungsreligion im strengen Sinne des Wortes, indem es ohne die extreme Weltverneinung des Buddhismus und die sinnliche Weltbejahung der Naturreligionen die Welt als Uebergang betrachtet. Das Judenthum ist eine Vorbereitung, der Islam eine Rückbildung.

Hier sind jedoch nur die formellen sittlichen Vorschriften zum Unterscheidungsmerkmal gemacht. Thatsächlich stellen alle Religionen sittliche Forderungen an ihre Bekenner, ob die Forderungen nun auf dem Herkommen beruhen oder besonders fixirt sind. Es mag sein, daß das „Unendliche" dem einen mehr aus der Natur, dem andern mehr aus dem Gewissen zum Bewußtsein kommt und danach zwischen der indogermanischen, semitischen und turanischen Religion ein großer Unterschied zu machen ist[1], aber ausgeschlossen kann das sittliche Moment doch nicht werden, selbst nicht bei den Naturvölkern. Hätten wir auch bei den Indiern nur Varuna, welcher in der ältesten Periode des Veda der König der Götter und der Menschen, der alles schauende, alles richtende, alles rächende Weltenherr ist, so wäre das sittliche Moment schon für den Anfang als ein wesentliches nachgewiesen. Ist es in der weitern Entwicklung vom dämonischen Naturcultus erstickt worden, so spricht dies nicht dagegen, aber wohl für eine anfänglich von Gott gewollte und bestimmte sittlich-religiöse Ordnung. Der moralische Monotheismus oder Theismus, der Glaube, daß die Gottheit das schlechthin über die Natur Erhabene, der Geist, und durch ihre Heiligkeit Grund und Vorbild der menschlichen Ethik sei, ist streng genommen nur bei den Juden vorhanden, während bei den andern Culturvölkern das sittliche Gesetz durch den spätern Polytheismus oder Naturalismus beeinflußt ist, aber sich immerhin eine große Bedeutung gewahrt hat, wie bei den Indiern, Griechen, Römern und Aegyptern. Diese Bedeutung offenbart sich auch bei den dualistischen Systemen, insofern wenigstens neben dem kosmologischen Dualismus ein anthropologisch-ethischer einhergeht und jedenfalls anfangs die Priorität oder Superiorität des guten Princips, Gottes, anerkannt wird[2].

Will man den naiven, kindlichen Anfangszustand, der aber thatsächlich nirgends mehr vorhanden ist, als sinnliche Religionsweise bezeichnen und davon die in die Sinnlichkeit versunkene, durch sittliche Corruption herbeigeführte Stufe unterscheiden, so erhält man sinnliche, materialisirte, versittlichte und normalisirte Religionen[3], aber man kann nicht mehr die

---

[1] M. Müller, Ursprung S. 249 ff. Vgl. auch Vetter in der Literar. Rundschau 1883 Nr. 8. 9.

[2] Teichmüller a. a. O. S. 285 ff.

[3] Happel, Die Anlage des Menschen zur Religion (Haarlem 1877) S. 188 ff.

einzelnen Völker, sondern nur einzelne Stadien ihrer Entwicklung unter diesen Gesichtspunkten classificiren. Zu der materialisirten Religion gehören die Religionen der spätern Indier, Aegypter, Vorderasiaten und wilden Völker mit der Grausamkeit, Wollust u. s. w. Aber auch die Griechen und Römer sind nicht ganz versittlicht. Eine positive Norm ist im Judenthum und Christenthum.

Spricht demnach die Wahrscheinlichkeit von vornherein dafür, daß wir es mit einer absteigenden Linie zu thun haben, und erscheint es als unmöglich, die einzelnen Phasen nach allgemeinen Gesichtspunkten auszusondern, so empfiehlt es sich für die vorchristlichen heidnischen Religionen, die Eintheilung in Cultur- und Naturreligionen beizubehalten. Zu den Culturvölkern gehören aber vor allem diejenigen alten Völker, welche canonische Schriften besitzen, also die arische Familie, wenn auch der Nimbus, den wir um die Arier winden, infolge der bessern Kenntnisse über die Geschichte Assyriens und Babyloniens ziemlich erblaßt ist. Es wird der Uebersichtlichkeit wegen angezeigt sein, je die verschiedenen Perioden bei den einzelnen Religionen unmittelbar nacheinander zu behandeln und sämtliche indogermanische Zweige zusammenzustellen. Die von Gutschmid versuchte, von Wachsmuth aufgenommene Trennung der Indier und ihre Verbindung mit den Chinesen zu einem ostasiatischen Kreis ist doch gewagt. Die Semiten, mit Ausnahme der Juden, können dann angereiht werden. Das Verbindungsglied bilden die Aegypter, die Fortsetzung die Naturvölker. In dieser absteigenden Reihenfolge gliedern sich ja auch sprachlich die arische, semitische und turanische Völkerfamilie ein. Die Offenbarungsreligionen geben den Abschluß. Judaismus und Islam sind Rückbildungen.

16. Es dürfte hier auch der geeignete Ort sein, eine Uebersicht über die Zahl der Bekenner der verschiedenen Religionen zu geben. Die Verzeichnisse weichen freilich ziemlich voneinander ab. Gewöhnlich wird die Gesamtzahl der lebenden Menschen auf circa 1435 (1445) Millionen geschätzt. Davon fallen nach dem Planisphaerium der Lyoner Propaganda auf die christlichen Bekenntnisse 419 710 000 (212 100 000 Katholiken, 83 810 000 Schismatiker, 123 800 000 Akatholiken), Israeliten 6 890 000, Mohammedaner 200 000 000, Brahmanisten 163 000 000, Buddhisten 7 000 000, Sinesen 300 000 000, Japaner 35 900 000 und andere Heiden 228 500 000[1]. Hübner zählt 432 Millionen Christen oder 30,2 % (Katholiken 218, Akatholiken 123, Griechen 83, andere 8), 120 oder 8,3 % Mohammedaner, 8 oder 0,5 % Israeliten, 503 oder

[1] Cf. *Fischer*, De salute infidelium (Essendiae 1886) p. 2 sqq., nach den Missions cath. (Lyon 1883) p. 273 ss. Hübner, Geographisch-statistische Tabellen aller Länder der Erde. 1884. Saussaye a. a. O. I, 41.

35 % Buddhisten, 130 oder 9,6 % Brahmanisten, 234 oder 16,4 % Fetischanbeter. Die Zahl der Buddhisten wird sehr verschieden angegeben, weil die große Mehrzahl der Chinesen nicht als Buddhisten gelten wollen, von den Statistikern aber als solche gezählt werden. Harlez meint, wenn man die Chinesen nach ihrem Glaubensbekenntniß fragte, so würden sich kaum einige 100 000 zum Buddhismus bekennen. Kenner behaupten, die Zahl der wirklichen Buddhisten belaufe sich nur auf 73 Millionen[1].

In Europa wurde die Zahl der Katholiken im Jahre 1887/88 auf 156 Millionen = 47,26 % berechnet. Davon treffen auf Frankreich 37 454 534 (98 %), Oesterreich 29 905 000 (71), Italien 29 792 889 (99,5), Deutsches Reich 17 086 140 (35,82), Spanien 16 870 000 (99,8), Rußland 10 302 500 (11,5), England 6 553 434 (17,5), Belgien 5 891 000 (99,9), Portugal 4 708 000 (99,98), Niederlande (mit Luxemburg) 1 787 313 (38), Schweiz 1 161 000 (40,8), Türkei 232 900 (5), Rumänien 115 000 (2), Griechenland 26 000 (1,1), Bulgarien 24 000 (1), Monaco 11 619 (92), Liechtenstein 9124 (99,99), San Marino 7840 (99,9), Serbien 4500 (0,2), Dänemark 4200 (0,15), Montenegro 4012 (1,7), Schweden und Norwegen 1500 (0,04)[2].

In neuester Zeit wurde in protestantischen Zeitschriften auf Grund eines englischen statistischen Werkes[3] eine Wahrscheinlichkeitsberechnung angestellt, welche sehr zu Ungunsten der Katholiken ausfällt. Danach betragen die Zahlen je für 1786 und 1886 der christlichen Bevölkerung Europas circa 150—330 Millionen, der Protestanten 37—85, der Katholiken 80—154, der Griechisch-Katholischen 40—83; mit Nordamerika zusammen: Protestanten 39,7—134, Katholiken 80,19—164, mit ganz Amerika: Protestanten 39,7—134,5, Katholiken 110,19—201; auf der ganzen Welt 1886 Protestanten 138, Katholiken 209. Somit ist, die ungefähre Richtigkeit der Zahlen angenommen, die Zunahme der Protestanten unverhältnißmäßig größer (2,3) als die der Katholiken (1,9). Perrone gibt für das Jahr 1834 die annähernde Zahl der Protestanten zu 59 Millionen, der Katholiken zu 139 Millionen an, wodurch das ungünstige Verhältniß bestätigt wird. Speciell für Frankreich, aus welchem berichtet wird,

---

[1] Science cath. 1887 I, 212; 1888 I, 385. Stimmen aus Maria-Laach 1887 II, 121; 1892 II, 272 f. 439.

[2] Deutsches Volksblatt. Stuttgart 1888 Nr. 157, 13. Juli. Vgl. Werner, Katholischer Missionsatlas (2. Aufl., Freiburg i. B. 1885) S. 7 f.; Orbis terrarum catholicus. 1890.

[3] *Johnston*, A Century of Christian Progress and its Lessons. London 1888. Daraus ein Auszug von Warneck, Der Romanismus des 19. Jahrhunderts im Lichte der Statistik (Allgem. Missionszeitung 1888 S. 561 ff.).

daß sich bei den neuesten Volkszählungen sehr viele als confessionslos eingetragen haben, wird für das Jahr 1800 die Zahl der Katholiken zu 32 Millionen, der Protestanten zu 3 Millionen berechnet[1]. Gegenwärtig werden etwa 600 000 Protestanten gezählt. Darin ist zugleich ein innerer Grund für die Verschiebung des Verhältnisses zu erkennen. Frankreichs Bevölkerung bleibt infolge des Zweikindersystems stabil, ja geht eher zurück, während die vorwiegend protestantisch-germanischen Bevölkerungen eine starke Progression aufweisen, welche an sich zu Gunsten des protestantischen Bekenntnisses ausfällt, aber durch die gemischten Ehen noch eine weitere Zunahme in derselben Richtung erfährt.

§ 2.

Die Religion der Indier.

Religion der Indier. — Die Vedas. — Varuna-Indra-Brahma-Periode des Rig-Veda. — Eintheilung der indischen Religion. — Naturmythus nicht Anfang. — Monotheistische Geistesreligion. — Die Devas. — Zeus-Pater. — Aditi und Adityas. — Mitra und Varuna. — Der Cultus in der ersten Periode. — Soma. — Unsterblichkeit. — Sitte. — Die Indraperiode. — Indra verdrängt den Varuna, Agni den Mitra. — Kriegerischer Charakter des Indra als Nationalgottes. — Cultus. — Soma ein Trank für die Götter. — Brahmanismus. — Das Brahma und der Brahman. — Das Kastenwesen. — Macht der Brahmanen. — Festsetzung von Recht und Sitte durch eine juridische Literatur. — Manu. — Die Sutras. — Die philosophischen Schulen. — Upanishad. — Die Vedantaschule. — Die Sankhya- und Yoga-Schule. — Der Pessimismus. — Buddhismus und Jainismus. — Männliche und weibliche Mönchsorden. — Sakya-Muni oder Gautama-Buddha. — Das Leben desselben. — Parallele zwischen Buddha und Jesus. — Die buddhistische Dogmatik. — Canon. — Agnosticismus und Atheismus. — Nirvana. — Lehre von der Wiedergeburt. — Das Karma. — Keine Schöpfung. — Erlösung von den Leiden ohne Pessimismus. — Die drei Schätze des Buddhismus: Buddha, Dharma, Sangha. — Nicht werkthätige Sittlichkeit, sondern Negation, Passivität. — Die ascetische Richtung ein Hinderniß für die Mission. — Moderner Buddhismus. — Verbreitung des Buddhismus. — Der Hinduismus. — Vishnu und Siva. — Trimurti. — Incarnationen des Vishnu. — Krishna. — Der Sivaismus. — Ausschweifungen. — Cultus. — Bilder- und Thierdienst. — Vergleichung mit dem Christenthum.

---

[1] Revue des deux Mondes 1889 II, 268. *Perrone*, Praelect. dogm. II (Ratisb. 1854), 109, Not. 10. Eine Tabelle nach der Church Miss. Int. (1894 p. 730) steht in der Allgem. Missionszeitschr. 1894 S. 564. Gesamtzahl der Nichtchristen 1 006 304 000. Katholiken 223 550 000. Protestanten 149 955 000. Gesamtzahl der Christen 492 865 000. Zu Frankreich bemerkt Warneck, daß nach ihm zugegangenen Informationen nicht 7 684 906, sondern 81 951 keinen Eintrag über die Religion gemacht haben. Ebenso Werner a. a. O. S. 7.

I. Allgemeiner Charakter.

1. Wir beginnen unsere Uebersicht mit den Culturvölkern, und zwar mit den Indogermanen (Ariern). An der Spitze derselben stehen die Indier, welche die historisch älteste und am besten ausgebildete Religion besitzen. Diese bietet religionsgeschichtlich und sprachlich der Forschung ein ebenso lohnendes als viel bebautes Feld. Ihr Ursprung verliert sich in die graue Vorzeit hinauf, sie hat aber trotz zahlreicher Wandlungen im wesentlichen ihren Hauptcharakter, einen gewissen Gegensatz zur Weltrealität und einen mystischen Zug, stets bewahrt. Dieselbe ist niedergelegt in einer umfangreichen Literatur, welche in ihren Anfängen vielleicht bis über das Jahr 2000 hinaufreicht, aber ihren Abschluß erst spät gefunden hat. Wann die Schrift in Indien aufkam, ist noch nicht sichergestellt. Jedenfalls kannte man dieselbe im 4. Jahrhundert v. Chr.[1] Die späte schriftliche Fixirung der heiligen Literatur erklärt sich aus dem strengen Gebot, dieselbe bloß mündlich zu überliefern[2]. Die Brahmanen müssen noch heutzutage den ganzen Veda auswendig lernen. Viele Indier haben ihn bis auf das Wort im Gedächtniß.

Die ältesten Handschriften stammen bloß aus dem 10. oder 9. Jahrhundert n. Chr. Der älteste Theil der eigentlichen Religionsschriften, der Vedas (*οἶδα*, heiliges Wissen, Wissenschaft)[3], der Rig-Veda (hoher Veda, rig-veda-samhitâ = Hymnensammlung), welcher aus nach den Sängerfamilien geordneten Lobgesängen (1017) besteht, ist selbst wieder aus zeitlich ziemlich weit auseinanderliegenden Theilen zusammengesetzt. Es wird schwerlich gelingen, die einzelnen Hymnen nach sichern chronologischen Gesichtspunkten zu ordnen. Wird doch neuestens gegen die Bevorzugung des Rig-Veda protestirt und die Gleichstellung des Inhalts der übrigen Vedas, selbst des Atharva-Veda, nachdrücklich vertheidigt. Der Rig-Veda soll nicht mehr als eine Art von Encyklopädie der ältesten Anschauungen der indogermanischen Familie, sondern als eine liturgische oder eine Lieder-

---

[1] *Barth:* Revue de l'histoire des religions 1889 I, 143. Er gibt (S. 125 bis 170. 259—311; 1893 I, 177 ff.) eine Uebersicht über die Literatur Indiens. *Barth*, Les Religions de l'Inde. Paris 1879. Vgl. auch Schröder, Indiens Literatur und Cultur in historischer Entwicklung. Leipzig 1887. Weber, Indische Literaturgeschichte. 2. Aufl., 1876. Bradke, Ueber Methode und Ergebnisse der arischen (indogermanischen) Alterthumswissenschaft. Gießen 1890 (gegen Schrader). Lefmann, Geschichte des alten Indiens. Berlin 1890. Oldenberg, Religion des Veda. Berlin 1894.

[2] M. Müller, Natürliche Religion S. 39. 50. Ueber die vedische Literatur, ebd. S. 52 ff. 100.

[3] M. Müller, Essays I, 1 ff. Wetzer u. Weltes Kirchenlexikon II (2. Aufl.), 1180 ff. Fischer, Heidenthum und Offenbarung (Mainz 1878) S. 13 ff.

sammlung aus verschiedenen Zeiten und Ländern und Sprachen zu betrachten sein. Im allgemeinen wird man aber doch die Unterscheidung zwischen einer frühvedischen Varuna-, der mittelvedischen Indra- und der in spätvedischer Zeit beginnenden Brahma-Periode als feststehend betrachten dürfen[1].

M. Müller vertheidigt neuestens wieder nicht nur die Rig-veda-samhitâ als den ältesten und einzigen Veda, sondern weist auch nach, daß er viele primitive Elemente eines kindlichen Jugendalters enthalte. Man dürfe dabei nur nicht an Höhlenbewohner und prähistorische Ungeheuer denken, sondern an Leute, die, solange wir sie kennen, im vollen Besitz einer der vollkommensten arischen Sprachen waren. Zwischen den ursprünglichen Ideen der Hymnen und ihrer Composition zur Begleitung des Opfers oder zur Verwendung im brahmanischen Ritual ist wohl zu unterscheiden.

Die andern Vedas, der Sâma-, Yajur- und Atharva-Veda, bestehen theils aus dem Rig-Veda entlehnten Liedern, die hier nach liturgischen Zwecken geordnet wurden, theils aus Gebeten, Opferformeln, Zaubersprüchen, Beschwörungen. Der Sâma-Veda enthält die Gesänge für das Soma-Opfer, der Yajur-Veda das Opferceremoniell (rik = Vers, sâman = Gesang, yajus = Opferformel). Der Atharva-Veda ist, von den dem Rig-Veda entnommenen Liedern abgesehen, vorwiegend eine unsystematische Sammlung von Zauberformeln und Segenssprüchen. Er ist der jüngste der vier Vedas, soll aber doch dem 11. Jahrhundert angehören. Sicher ist, daß dem Buddha bereits der ganze Veda vorlag.

Im Rig-Veda sind von den Hymnen (Mantras, heilige Worte) die jüngern Prosawerke, casuistische Erklärungen zu den Hymnen und zu dem als bekannt vorausgesetzten Opferceremoniell (Brâhmanas), zu unterscheiden. Im Sâma- und Yagur-Veda hat es niemals eine Mantraperiode gegeben. Es gehört sogar die erste Sammlung dieser Hymnen und Formeln einer spätern Periode an, derjenigen der prosaischen Brâhmanas[2]. Dazu kommen die jüngern Sûtras, welche sich als Glieder des Veda (Vedanga) dem eigentlichen Veda anreihen. Sie geben ein neues, kürzeres Opfer-

---

[1] Vgl. Vetter in: Literar. Rundschau 1883 Sp. 264. Chr. Pesch, Der Gottesbegriff in den heidnischen Religionen des Alterthums (Freiburg i. B. 1885) S. 5 f. Flöckner in: Theol. Quart. 1887 S. 47 f. M. Müller, Physische Religion (Leipzig 1892) S. 93 ff. Brunnhofer (Iran und Turan. Leipzig 1889) betrachtet den Rig-Veda als Anthologie sanskritischer und iranischer Lieder. Nordiran bis Pendschab bildet den Schauplatz.

[2] M. Müller, Phys. Rel. S. 65 f. 85. Barth (Rev. de l'hist. des rel. 1893 I, 190) referirt die andere Meinung, daß die mantras auf alle vier Sammlungen auszudehnen seien.

ceremoniell als die Brâhmanas. Indem sie alle zwecklosen Speculationen vermeiden, liefern sie in nachvedischer Sprache eine Skizze von den Pflichten der drei Priesterklassen, einen Leitfaden von Regeln, den die Priester, welche die Opfer darzubringen hatten, auswendig lernen mußten. Die beiden ersten Theile heißen auch Srauta (Gehör, heilige Lehre, Offenbarung, von sruti = Hören), der dritte Theil Smrâta (Ueberlieferung, von smriti = Gedächtniß).

In betreff der Sprache wurde schon früher bemerkt, daß das Sanskrit als die älteste Tochter der arischen Ursprache gilt. Jedenfalls ist es der älteste indische Dialekt. Die Hymnen des Veda, die Brâhmanas und die Sûtras sind im vedischen Sanskrit, das Gesetzbuch des Manu und die Purânas im literarischen Sanskrit Pâninis geschrieben; der südliche Canon der Buddhisten in Pâli, die Angas der Gainas in Alt-Mahârâshtrî, der nördliche Canon in ungrammatikalischem Prâkrit. Zwischen dem Wachsthum der Sprache und der Entwicklung der Religion besteht ein gewisser Parallelismus. Ohne Kenntniß der historischen Sprachentwicklung bleibt vieles in der Geschichte der indischen Religionen unverständlich [1].

2. Die Schwierigkeit einer periodischen Eintheilung der indischen Religion läßt sich danach vermuthen. Man ist fast ganz auf innere Gründe angewiesen, da bei dem Mangel eines historischen Sinnes der Indier die Chronologie alles sichern Grundes entbehrt. Früher fand die Eintheilung des M. Müller großen Beifall. Er gliederte die ganze Entwicklung nach den Schriften in vier Perioden: die Tshandas-Periode, in welcher die einzelnen Hymnen entstanden (1800—1400), die Mantra-Periode, in welcher dieselben zu einer Sammlung vereinigt wurden (1400 bis 1000), die Brâhmana-Periode (1000—600) und die Sûtra-Periode (600—200). Indem man sich aber gegenwärtig nicht so ängstlich auf die Vedas beschränkt, sondern auch die spätere Literatur und Entwicklung berücksichtigt, erhält man mit Barth die vier Perioden: Vedismus, älterer Brahmanismus, Buddhismus mit Jainismus und neuerer Brâhmanismus oder Hinduismus [2]. Jacobi u. a. verlegen die Culturperiode, als deren Erzeugniß die Lieder des Rig-Veda auf uns gekommen sind, in die Jahre 4500—2500 v. Chr. und schreiben die uns erhaltenen Hymnen der zweiten Hälfte dieser Periode zu. Jedenfalls ist der Rig-Veda weit über das Jahr 1000 hinaufzurücken.

---

[1] M. Müller, Natürl. Rel. S. 289.

[2] Wurm, Geschichte der indischen Religion. Basel 1874. Fischer a. a. O. S. 20. Rev. de l'hist. des rel. 1880 I, 239; 1893 I, 177. Herm. Jacobi, Ueber das Alter des Rig-Veda. Festgruß an R. v. Roth (Stuttgart 1893) S. 68—73. Dagegen Oldenberg, Der vedische Kalender und das Alter des Veda, in: Z. D. M. G. 1894 S. 629 ff.

Ueber den Anfang der ganzen Entwicklung, welcher in die prähistorische Zeit hinaufreicht, stehen aber nicht nur die beiden Schulen der Religionsgeschichte, die sprachvergleichende und anthropologische, wie überall, sich fast diametral gegenüber, sondern auch die vergleichenden Sprachforscher liegen darüber miteinander im Streite. So gewiß aber die Folkloristen im Anschlusse an die anthropologische Richtung Tylors im Rechte sind, wenn sie das Volksthümliche im Lied, in der Sage, Sitte, Gewohnheit berücksichtigen (Gaidoz, A. Lang), und der Untergrund populären Glaubens auch für den Brahmanismus und seinen Cultus anzunehmen ist, so ist es bei der unsichern Kenntniß der religiösen Vorstellungen der „Naturvölker", deren Vorgeschichte wir nicht kennen, doch zu empfehlen, bei der historischen Religion der Indier zunächst von den Documenten auszugehen. Weil aber die Vedas, wie sie uns vorliegen, uns das klarste Bild von der Mythenbildung geben, so ist man leicht versucht, die Religion der Indogermanen mit dem Naturmythus anfangen zu lassen. Aus diesem hätten sich allmählich der Henotheismus, Polytheismus, Monotheismus, Pantheismus herausgebildet. Oder man möchte wenigstens den Naturmythus als das älteste Gewand der religiösen Idee betrachten. Dieses wäre dann allmählich abgestreift worden, um die objectiv wahre theistische Geistesreligion zum Vorschein kommen zu lassen, was aber das Ergebniß einer mühsamen und langen Arbeit war[1]. Neben den „greifbaren" (Steine, Muscheln), „halbgreifbaren" (Bäume u. s. w.) und „ungreifbaren" Objecten (Himmel, Sonne, Sterne, Morgenröthe), deren Wahrnehmung die Idee des Unendlichen reifte (solarische Deutung; M. Müller), sind es besonders die Naturerscheinungen (Gewitter u. s. w.), welche den Naturmenschen zur Ahnung des Absoluten, Unendlichen veranlaßt haben sollen (meteorologische Deutung; Kuhn, Lauer, Asmus). Der höchste Gott kämpft mit den Dämonen, um den Regen zu erobern; die einzelnen Götter haben ihre Wesenheit in den Functionen, in welchen sie im Mythus auftreten; denn in dieser ersten Stufe der Entwicklung, des Henotheismus, verschwimmen die einzelnen Göttergestalten noch miteinander, wie andererseits der Unterschied zwischen Göttlichem und Irdischem nicht streng gezogen ist. Daraus entwickelten sich dann erst einzelne Religionsformen der indogermanischen Völker, namentlich auch der akosmische Pantheismus der Indier.

Sicher ist aber bis jetzt nur die Thatsache, daß im letzten Stadium vor der Trennung die Religion der Indogermanen bereits beim Natur-

---

[1] Asmus, Die indogermanische Literatur I, 143. Saussaye, Lehrbuch der Religionsgesch. I, 143. Rev. de l'hist. des rel. 1880 I, 242 ss. Oldenberg, Die Religion des Veda (Berlin 1894) S. 34 ff.

cult angelangt war. Und zwar haben die Arier nicht wie die Aegypter den täglichen und jährlichen Lauf der Sonne, noch wie die Babylonier den Sterndienst (astronomisch und astrologisch) zur Grundlage ihres Religionssystems genommen, sondern sie haben vielmehr die atmosphärischen Vorgänge personificirt. Aber für die früheste Periode oder für die Indogermanen in den ältesten Zeiträumen ihrer Geschichte hat sich nicht nur die Voraussetzung eines allgemeinen Fetischismus als grundlos erwiesen, sondern es läßt sich auch eine monotheistische Geistesreligion als Ergebniß einer empirischen Forschung feststellen [1]. Die Spuren dieser frühern Geistesreligion sind im ältern Veda noch unverkennbar. Ob nun die religiösen Ideen der Hymnen noch der naive Ausdruck der ältesten Religionspoesie seien, wie bisher angenommen wurde, oder im Gegentheile im höchsten Grade das Zeichen des priesterlichen Geistes, das Gepräge einer Reaction gegen mythische, religiöse und magische Gedanken an sich tragen, wie neuestens nachzuweisen versucht wird [2]: auch in diesem „maurerartigen Jargon" der ältesten Zeit, welcher nur für Eingeweihte verständlich sein sollte, zeigt sich neben vielen poetischen Eigenthümlichkeiten jedenfalls schon eine tiefe Auffassung der gesamten Welt vom religiösen Gesichtspunkte aus, so sehr man auch den „naturalistischen Ursprung der Mythen" betonen mag. Muß die kritische Religionsgeschichte zugeben, daß sich die vedische Religion zwischen zwei Grenzen hin- und herbewegt, zwischen dem puren und einfachen Polytheismus und einer Art von Monotheismus mit mehreren Titularen [3], so ist wenigstens der monotheistische (henotheistische) Zug anerkannt. Die enge Verbindung zwischen der Gottheit und der Welt mit ihren Kräften brachte es mit sich, daß der Glaube an die Einheit der Welt, die pantheisirende Identification des Unendlichen und Endlichen immer tiefern Boden faßte.

Allerdings sehen wir uns im Veda noch vergebens nach Wörtern von so abstractem Charakter wie übermenschlicher Wesen oder persönlicher Kräfte um. Selbst die allgemeinen Ausdrücke für die Götter wie deva glänzend, vasu leuchtend, asura lebend, sind in den ältern Hymnen voll physikalischer Bedeutung. Von Anfang an treten uns so stark markirte dramatische Charaktere wie Dyāus der glänzende Himmel, Varuna der finstere Himmel, Marutas die Stürme, Agni das Feuer, Ushas die Morgenröthe entgegen [4]. Aber es ist doch fraglich, ob wir hier den Uebergang

---

[1] *Schoebel*, Recherches sur la religion de la race inde-iranienne. Paris 1872. Vetter in: Literar. Rundschau 1883 Sp. 264.

[2] *Bergaigne:* Rev. de l'hist. des rel. 1880 I, 345; 1889 I, 339 ss. Dagegen ibid. 1890 I, 301 ss. 515. Saussaye a. a. O. I, 353—358.

[3] *Barth:* Rev. de l'hist. des rel. 1880 I, 262.

[4] M. Müller, Natürl. Rel. S. 122 ff.

von der primitiven zur abstracten Religion mit dem Ziele des Pantheismus vor uns haben. Der Rig-Veda repräsentirt nicht den Anfang der Mythologie, sondern ist nur ein „Theil des langen Flußlaufes, in dem indisches Glauben und Denken dahinrinnt.“ Freilich stellten sich rein übermenschliche Wesen ohne bestimmte Attribute niemals den Sinnen dar, folgt aber daraus, daß dieselben auch niemals in den Intellect einziehen konnten? Dann hätten die Alten überhaupt nicht zu abstracten Gottesbegriffen, auch nicht zur Anwendung des Gottesbegriffes auf die Himmelserscheinungen kommen können. Wenn die vedischen Rischis (Priester), als sie den Strömen, der Morgenröthe, dem Himmel oder dem Indra, dem Himmelsgott im Rig-Veda lobsangen, doch nicht einfach die ihnen sichtbaren Objecte meinten, sondern auch etwas, was darüber hinauslag, mag man es nun das Unbekannte, Unendliche oder Göttliche nennen, so hatten sie doch eine abstracte oder allgemeine Idee.

Jeder Zug von eigentlichem Fetischismus fehlt im Rig-Veda und die kosmologischen, meteorologischen oder lichtartigen Mythologien, von welchen die Hymnen, die ihn zusammensetzen, durchdrungen sind, erklären aus sich selbst keinerlei vorausgehende Auffassung. Himmel und Licht sind für jede Religion die geeigneten Symbole zum Ausdruck ihrer Ideen: Caeli enarrant Dei gloriam, d. h. die Bewegung und der Glanz der Sterne offenbaren den Gott, der sie leitet und erhellt. Aendern wir ein Wort, sagen wir den Gott, dessen Figur und Wesen sie sind, so haben wir die exacte Formel des vedischen Sabäismus [1]. Die verschiedenen Aspecte des Glanzes von oben erscheinen nun als die directen Manifestationen physischer Kräfte, welche aber zuerst hypostasirt und zuletzt als Wirkungen des Alls pantheistisch zusammengefaßt werden. Finden doch andere im Rig-Veda noch die deutlichen Züge dafür, daß der primitive Naturalismus eine Art von spirituellem Theismus gegeben und daß der Gott des leuchtenden Himmels (Mitra-Varuna) ein organisatorischer, souveräner, allwissender, moralischer Gott geworden sei [2]. Ist es auch nicht wahrscheinlich, daß die liturgische Poesie (Religion des Agni und Soma), welche doch religiöse Vorstellungen voraussetzt, der kosmischen Mythologie voranging (Regnaud gegen M. Müller und Kuhn), so ist doch die letztere nicht die ursprüngliche Religion. Als eine Krankheit betrachten ja beide Richtungen die Mythenperiode.

---

[1] *Regnaud*: Rev. de l'hist. des rel. 1889 I, 340. Le Rig-Veda et les origines de la mythologie indo-européenne. I. Paris 1892. Dazu Rev. de l'hist. des rel. 1892 I, 877 und Hillebrandt in: Allgem. Ztg. 1895 Nr. 218, Beil. Nr. 181 (mit Bergaigne, Princip der Erklärung die Sonnenmythologie; Lichterklärung).

[2] *Darmesteter*, Ormazd et Ahriman (Paris 1877) p. 77.

3. Die ältesten Götter der Indogermanen überhaupt heißen „Deva“, das gewöhnlich als das Leuchtende, Helle, Glänzende erklärt (div = scheinen) und von der Sonne, dem Himmel, der Morgenröthe, dem Sturme gebraucht wird[1]. Es ist aber auch die indogermanische Bezeichnung für „Himmel“, welche selbst noch in sub divo nachklingt, während *δῖος* enger ist und *θεός* (die Griechen: *θεατόν* das Sichtbare, *θέον* das Laufende, *τιθέναι* setzen, weil alles in schöne Ordnung gesetzt; Curtius, *θες* flehen: der Angeflehte) nur gewaltthätig darauf zurückgeführt werden kann. Vielleicht hat diese Bedeutung dazu beigetragen, deva zur Bezeichnung Gottes zu gebrauchen, obwohl es nicht die einzige indogermanische Bezeichnung der Gottheit ist. In diesem Sinne wäre es gleichbedeutend mit der alten Bezeichnung Gottes bei den Semiten: El, Ilu, Elohim, mit dem griechischen Zeus und dem lateinischen Jupiter. Das Wort kehrt in Ziu und andern arischen Bezeichnungen für den höchsten Gott wieder und beweist die ursprüngliche Zusammengehörigkeit, sowie den monotheistischen Ursprung dieser Religionen. M. Müller kann daher gegen alle Angriffe auf die Verwendung der Sprachstudien für die Mythologie die Formel: Dyāush-Pitar = Zeus Pater = Jupiter = Tyr, angelsächsisch Tiu, althochdeutsch Zio, als die größte historische Entdeckung des 19. Jahrhunderts ins Feld führen. „Die arischen Götter sind nicht zu einer Republik organisirt; sie haben einen König. Es gibt über den Göttern einen höchsten Gott in Zeus, Jupiter, Varuna, Ahura-Mazda.“[2] Dieser vorvedische höchste Vater ist der alte höchste Gott der Indogermanen. Von ihm stammen die Devas, die „Himmelsbewohner“, die „Kinder des Vaters Zeus.“

Nach dem Wortlaute ist die Religion der Veden Polytheismus mit 33 Göttern, aber die Dichter waren weit entfernt von den strengen Begriffen und Vorstellungen, welche wir bei einer Mehrzahl von Göttern für den einzelnen Gott für nothwendig erkennen. Jeder Gott ist ihnen ja die Gottheit. Deus aus deva weist weit über die Vedas zum Urquell der Sprache und Religion zurück, aus welchem Römer und Hindus den Namen ihrer Gottheit und die Elemente ihrer Religion und Sprache schöpften[3]. Das Stammwort dyu (zunächst Masculinum, erst später Femininum) zur Bezeichnung der Gottheit findet sich nur im Sanskrit.

---

[1] M. Müller, Essays I, 23.

[2] Rev. de l'hist. des rel. 1880 I, 305. 394; 1886 II, 108. *M. Müller:* Nineteenth Century. Oct. 1885. Anders in: Natürl. Rel. S. 393 und Phys. Rel. S. 174. Vgl. auch Spiegel, Avesta I, 6; II, cxi f. Bradke, Ahura Mazda und die Asuras (Gießen 1884) S. 34 und Theol. Lit.-Ztg. 1895 Nr. 23 (gegen Oldenberg, Die Religion des Veda. Berlin 1894).

[3] M. Müller, Ursprung und Entwicklung der Religion S. 4 f.

Alle indogermanischen Sprachen haben nur dies einzige Wort für Gott. Wollte man selbst zugeben, daß die erste Vergöttlichung der Naturkräfte Dyāus, der Himmel (der Dual dyāvā = Himmel, wörtlich die „zwei Himmel", wirklich „der Himmel und das Object, welches ein Paar mit ihm bildet, die Erde und die Atmosphäre"), oder Dyāush-Pitar, der Himmelsvater neben der Mutter Erde sei, so müßte doch dieser Versinnbildlichung der einheitliche, rein theistische Gottesbegriff, welcher jedenfalls in Dyāus, Varuna, Indra nachklingt, vorausgegangen sein. „Aus den Trümmern einer untergehenden Glaubenswelt in die des Rig-Veda herüberragend, steht in einsamer Größe der Himmelsgott Dyāus, auch ‚Vater Asura' oder einfach ‚der Asura', d. i. der Herr im prägnanten Sinne, oder ‚der Vater' schlechtweg genannt."[1]

II. Die vedisch-brahmanische Religion.

4. In der ältesten Periode wurden die Devas in der Mehrzahl angeredet, aber einander ganz gleichgestellt und als heilig und Heiligkeit verlangende Götter gepriesen. Bereits erscheinen sie aber auch unter verschiedenen Namen als Repräsentanten der Naturkräfte, als verschiedene Offenbarungsweisen des einen unendlichen Wesens, des höchsten Gottes und als Beziehungen desselben zur Welt. Als solche heißen sie Adityas, die Ewigen. Die Mutter derselben ist Aditi, d. h. das Unendliche, die Unendlichkeit, Schrankenlosigkeit, Ewigkeit. Wohl wird auch Aditi, welche übrigens neben Varuna und Indra im Rig-Veda eine untergeordnete Rolle spielt und im Avesta ganz fehlt, als die Mutter der Adityas von den meisten Forschern naturalistisch gedeutet und nach der etymologischen Ableitung = ungebunden, Ungebundenheit, unvergänglich auf das Tageslicht in seiner Unvergänglichkeit[2], oder auf „das Lichtmeer, aus dem die Morgenröthe hervorgegangen"[3], auf das sichtbare Unendliche, auf den Himmel, auf Himmel und Erde bezogen. Im erstern Falle wäre es eine späte Abstraction, im letztern, „eine der ältesten Anschauungen und Schöpfungen des indischen Geistes". Aber schon diese Gegenüberstellung zeigt, daß ein älterer Begriff zu Grunde liegen muß.

---

[1] Hardy, Die vedisch-brahmanische Periode der Religion des alten Indiens (Münster 1893) S. 23. Bradke in der Theol. Lit.-Ztg. 1895 Sp. 579. *Lenormant,* Histoire V, 366 s.

[2] M. Müller, Essays I, 26; Natürl. Rel. S. 126 ff. 141. Dagegen Saussaye a. a. O. S. 227 f. A. Hillebrandt, Ueber die Göttin Aditi. Breslau 1876. Vgl. Literar. Rundschau 1883 Sp. 228. Rev. de l'hist. des rel. 1880 I, 244.

[3] M. Müller, Ursprung S. 249 ff. Vgl. Literar. Rundschau 1883 Sp. 260. Fischer a. a. O. S. 26.

Auch M. Müller gesteht, daß Worte wie Aditi immer unser Staunen hervorrufen. Zum Beweise aber, daß die vedischen Rischis oder ihre arischen Vorfahren von dem klaren Begriffe und bestimmten Namen für das Unendliche in abstracto ihren Ausgang genommen hätten, kann es doch nur unter der Voraussetzung niemals dienen, daß man die vedische Bedeutung des sichtbaren Unendlichen, des unendlichen Raumes über der Erde für die älteste nimmt, obwohl man zugestehen muß, daß selbst die ältesten Partien des Rig-Veda nur das älteste arische Denken repräsentiren und vom Anfang aller Dinge himmelweit getrennt sind. In dem Aditi-Cult sind die naturalistisch entstellten Reste einer urzeitlichen Geistesreligion zu erkennen. Der Naturmensch trug die verschwommene Idee eines nach Zeit und Raum unendlichen Wesens als ein Erbstück aus einer lichtern Periode in sich; sein an das Sinnenfällige hingegebener Geist, nach dem sinnlichen Ausdrucke dieser Idee suchend, fand in der unerschöpflichen Quelle des allmorgendlich wiederkehrenden Tageslichtes das Bild dessen, was unbestimmt vor seiner Seele stand[1].

In den Veden ist dieser Begriff der Aditi als des Ewigen zu keiner Personification gebracht, obwohl es an Anfängen dazu nicht fehlt, aber die spätere Zeit hat ohne weiteres eine Göttin Aditi und ihre Söhne, die sechs Adityas, angenommen[2]. Eine Vergleichung mit den Ameschaspentas im Avesta legt die Vermuthung nahe, daß die Adityas eine Art Genien sein sollten, welche als reine, geistige Lichtwesen dem höchsten Gotte zur Seite stehen (Engel). Doch ist nicht zu verkennen, daß auch Varuna und Mitra diesem Kreise zugezählt werden[3]. Die Zahl sechs ist zwar die regelmäßige, aber nicht die einzige für den Kreis der Adityas. Harlez zählt fünf, darunter nur drei primitive: Mitra, Varuna, Aryaman. Die Parallele mit den Amschaspands verwirft er.

War Deva der Leuchtende, Strahlende, dessen Bild das Sonnenlicht war, der oberste Gott des Lichtes, so konnte er leicht am Tage als Mitra, Gott des Tageslichtes (Sonne), bei Nacht als Varuna, Gott des nächtlichen Sternenlichtes (Mond, Soma), erscheinen. Indes wird des Mitra sehr selten ohne Varuna, wohl aber des Varuna ohne jenen gedacht, den er also umschließt, umfaßt, obwohl der Mondgott nie ganz verschwunden ist. Varuna erhält in den Hymnen von allen Göttern die höchsten Epitheta[4]. Er ist aber kein Gott des Himmels in der elementaren Bedeutung des Wortes, sondern die vergeisterte Gestalt des Dyaus. Er ist

---

[1] Vetter in: Literar. Rundsch. 1883, Sp. 229.

[2] R. Roth, Zeitschrift der Morgenl. Ges. VI, 68.

[3] Hardy a. a. O. S. 56. *Harlez,* Journal asiatique 1878 II, 150.

[4] Hardy a. a. O. S. 51 ff. Dagegen setzt Harlez (l. c. p. 153 ss.) beide gleich.

in ontologischer, physikalischer und ethischer Beziehung der höchste, der einzige Gott Altindiens, der indische Asura (Geist), der große Asura[1], der Herr, welches Wort später auf die dämonischen Mächte angewendet wurde. Seiner Etymologie nach ist Varuna der „Waltende, Herrschende". Er ist der „König" der Götter und Menschen, der Weltenschöpfer und Weltenherr, welcher alles kann, alles schaut, alles richtet, alles rächt, dem der Mensch demüthig seine Sünden bekennt, dessen Strafe der Sünder fürchtet, dessen Gnade und Schutz er hofft und erfleht. Varuna ist der Gott der Ordnung, Regel (Rita), wie dieselbe am Himmel vorgebildet ist. An ihn knüpfen sich vorwiegend die tiefern ethischen Vorstellungen.

Mitra steht ihm mit Bezug auf die Menschheit zur Seite, als Mittler zwischen Gott und den Menschen, wie der Mithra der Perser von Plutarch genannt wird (μεσίτης)[2]. Beide haben Allwissenheit und die höchste Weisheit (mâyâ). Von den Verehrern des Indra, welche den Varunacult verdrängten, wurde mâyâ = Täuschung genommen. Damit ist ebenso der dualistische als der pantheistische Zug abgewiesen. Wohl umfaßt Varuna das ganze Universum, aber er hat auch Himmel und Erde geschaffen, wobei freilich der Begriff der Schöpfung nicht im allerstrengsten Sinne gefaßt werden darf. Wenn die Veden die ausnahmslose Regelmäßigkeit am Himmel dadurch zu erklären suchen, daß der Rig-Veda sagt: Alles ist in Varuna, oder alles ist durch Varuna, — so geben sie im Himmelsgott doch mehr als „einen Ausdruck des unbewußten Pantheismus". Denn hat die theistische Seite im Herzen einen Grund, so muß um so mehr die älteste Ausdrucksweise für den Theismus auch als wirklicher Ausdruck der religiösen Gesinnung genommen werden. In der Brâhmanazeit stand Varuna dem Adel, Mitra dem Priesterthum vor. In der Vereinigung beider entspricht Mitra dem Verstande, Varuna dem Willen.

Der Cultus war in dieser Periode sehr einfach, weil die Verhältnisse patriarchalische waren. Ursprünglich konnte, die Sûdras ausgenommen, jeder opfern. Doch läßt sich ein priesterlicher Charakter schon in den alten Liedern erkennen, wie er überhaupt dem indogermanischen Alterthume eigen ist. Erst allmählich wurde mit der höchsten politischen Stelle am Hofe der Könige auch das Priesterthum verbunden. Die wesentliche Function war das Beten, später auch das Singen während der Opferhandlungen. Danach bildeten sich drei Priesterklassen. Die erste hatte die Vorbereitung des

---

[1] Fischer a. a. O. S. 22 f. 36 ff. Vetter in: Literar. Rundsch. 1883 Sp. 262. O. Schrader, Sprachvergleichung S. 432. Saussaye a. a. O. S. 354. M. Müller, Natürl. Rel. S. 477 ff. Rev. de l'hist. des rel. 1889 I, 78 ss. (Varuna von svar = glänzen.) Brunnhofer a. a. O. S. 173 f. (von var = verhüllen).

[2] De Is. et Osir. c. 46.

Opfers (Brâhmanas des Yagur-Veda), die zweite hatte zu singen (Br. des Sâma-Veda), die dritte hatte bestimmte Hymnen mit der größten Correctheit der Articulation vorzutragen (Br. des Rig-Veda). Daher gab es handelnde, singende und recitirende Priester [1]. Je mehr das Beten, Götterpreisen und Opfern von einem Priesterstand berufsmäßig betrieben wurde, desto peinlicher wurde das Ceremoniell und desto eigennütziger die Ausübung.

Die Opfer, welche bereits eine große Rolle spielten, waren ursprünglich Karman = Act, indem jede tägliche Handlung auf Gott bezogen wurde, später Menschen- [2], Thier- und Speiseopfer, während zuletzt die blutigen Opfer mit der Abneigung gegen die Fleischnahrung zwar nicht ganz verschwanden, aber vielfach durch Surrogate ersetzt wurden. Der Zweck derselben war die Entsündigung und Heiligung, denn das Schuldbewußtsein ist ein ebenso hervorstechender Charakterzug in der Religion des Veda als der Glaube, daß die Götter den Menschen die schwere Last ihrer Sünden abnehmen können. Es lag im Charakter dieser Religion, daß über der Sünde des ganzen Geschlechtes die persönliche Schuld oft fast übersehen und die Entsündigung als eine Nachsicht von seiten der Götter erwartet wird, aber dennoch tritt das sittliche Element gegenüber den äußerlichen und rituellen Verfehlungen stark hervor. Das Streben nach irdischem Glücke machte sich mehr und mehr geltend. Der Cult des Agni und des Soma bot in der wirkungsvollen Verbindung des Wortes, der Form, welche von der strengen Ordnung (Rita) beherrscht war, mit den Elementen ein geheimnißvolles Mittel der Gnade. Denn das narkotisirende Trankopfer aus dem Safte der Soma (sacrostemma acidum) sollte den Genuß vom Lebensbaume im Paradies, welcher dem Menschen durch den Sündenfall entzogen worden ist, ersetzen und dem Menschen die verlorene Unsterblichkeit wieder verleihen. Von einer Seelenwanderung findet sich im Rig-Veda nichts, vielmehr enthält er viele Beziehungen auf die Unsterblichkeit der Seele und das ewige Leben, welche diesem Glauben geradezu widersprechen. Selbst die Lehre von der Auferstehung der Körper ist angedeutet [3].

Die Moral war eng mit der Religion verbunden. Neben der äußern Verehrung Gottes in Gebet und Opfer wird auf die innere Gesinnung ein besonderer Werth gelegt, die Unwahrheit und Treulosigkeit verurtheilt. Das Familienleben, welches im Herdfeuer, dem Vorbilde des Opferfeuers, den religiösen Mittelpunkt hatte, war von einer hohen Idee, namentlich auch

---

[1] M. Müller, Phys. Rel. S. 66. Hardy a. a. O. S. 138 f. 142.

[2] M. Müller a. a. O. S. 96. Hardy a. a. O. S. 159.

[3] Rev. de l'hist. des rel. 1880 I, 248. Fischer a. a. O. S. 84 ff. Zur Moral vgl. Ratzel, Völkerkunde III, 440. Annales de phil. chrét. 1887 p. 428. Hardy a. a. O. S. 17 f.

über die Stellung der Frau, getragen. Das Weib ist nicht, wie in der spätern Zeit, vom Verkehr ausgeschlossen, sondern gilt als Helferin und Gefährtin des Mannes. Es nahm an seinen Rechten und religiösen Gebräuchen theil. Die Frauen sind Dichterinnen der schönsten Hymnen der Veden. Die Wittwenverbrennung der spätern Zeit entstand aus einer mißverstandenen Stelle der Veden. Ebenso erscheint die Polygamie als eine spätere Verirrung, die allerdings eine sehr weite Verbreitung fand. Die Ehe wird als heilig gepriesen. Die Tochter ist diejenige, welche milkt, der Vater ist der Beschützer und Erhalter des Hauses, der Bruder der natürliche Beschützer der Schwester. Freilich sind auch diese patriarchalischen Verhältnisse aus der arischen Vorzeit bald ausgeartet. Schon in rigvedischer Zeit lassen die Sittenzustände vieles zu wünschen übrig. Der naive, kindliche Ton einer jugendfrischen Cultur ist oft durch schlüpfrige, zotige Schilderungen verdrängt. In der Natursymbolik der Lieder des Rig-Veda wie in der Opferliteratur der Yajur-Veden und Brâhmanas fehlt es nicht an bedenklichen, anstößigen Aeußerungen. Die frivolen Anspielungen verrathen bereits einen ziemlich blasirten Standpunkt. Weil später die Töchter wegen des Kaufpreises oft schwer zu verheiraten waren, so erhielt der Gebrauch, die Mädchen nach der Geburt zu tödten, bei den Hindus eine große Verbreitung.

5. Die Indra-Periode, in welcher die Vedas gesammelt (samhitâ-Sammlung für jeden der vier Vedas) und mit einzelnen neuen Hymnen bereichert wurden, hat zwar einen conservativen Charakter, bedeutet aber doch insofern einen Fortschritt, als nun Indra, der Gott des Regens, welcher in den ältesten Liedern des Rig-Veda selten genannt wird, als einziger Himmelsgott, als der eigentliche Gott der arischen Indier, als Repräsentant des guten Elementes erscheint, während Varuna Gott des Meeres, des Wassers geworden ist, dessen Sohn (Vâk, Vâyu = Wind, vox, verbum, aber unserem λόγος ganz fremd) alles geschaffen hat. Varuna wird seit etwa dem Jahre 1400 fast ganz verdrängt, so daß selbst seine Bezeichnung als Herr (asura) für einen bösen Geist verwendet wurde. „Die Stämme haben sich, ihn (Indra) zum König wählend, mit Abscheu von Vritra (Varuna) abgewendet." Die Stelle des Mitra nimmt Agni ein, welcher vorher dem Mitra untergeordnet war. Agni (ignis, Feuer) ist als Feuergott Himmelsbote, welcher vom Himmel herabsteigt und die Opfergaben in den Himmel hinaufbringt, aber nicht in menschlicher Gestalt erschienen ist (Menschwerdung!). Er vermittelt durch das Opfer den Besitz der himmlischen Güter und enthält den Samen des Lebens. Die Strahlen der Morgenröthe werden zu einem Zwillingspaar schöner Jünglinge (Asvinas: schnelle Reiter, Tag und Nacht, eigentlich Zeus und Juppiter), Brüder

der Uschas (Morgenröthe), gleich den Dioskuren. Die lichten Wolken, die steigende Sonne (Sûrya = Sonnengott, vorindisch), die belebende (Savitar), die untergehende Sonne (Pûschan) wurden vergöttert.

So bildete sich ein geschlossener Cyklus von sich um das Licht gruppirenden Göttern oder vielmehr aus den Namen (nomina, nicht numina) für denselben Gott des Lichtes in den verschiedenen Erscheinungen [1]. Denn der Versuch, in Agni = Feuer die Urtheogonie nachzuweisen, weil dyāus = glänzend erst Veranlassung zum Begriffe Glanz, Göttliches gegeben habe und *θεοί* dem *θεός* vorausgegangen sei, setzt doch das Symbol an die Stelle der Sache. Dagegen zeigt sich darin allerdings der henotheistische Zug, daß viele der Götter in ihrem Wirkungsgebiet zusammenfallen, sich im Wesen und in den Functionen zum Theil ganz decken und eigentlich nur eine andersartige Auffassung derselben Erscheinung darstellen. Dies ist besonders bei den Bezeichnungen des Himmels, der Sonne und des Mondes auffallend.

Vielleicht ist der Grund dieser Umwandlung in den Kämpfen mit den frühern Bewohnern, die aber nicht die Aboriginer waren, den Dravidas, die noch im Süden sehr zahlreich sind [2], und mit andern Ariern im Fünfstromland, in welches die Arier vom obern Amu Darja eingewandert waren, zu suchen. Nach neuern Forschungen wäre die Genesis an das Südufer des Kaspischen Meeres, nach Makanderan, wo der rasche Wechsel zwischen ruhiger Himmelsklarheit und überschwenglicher Regenfülle zu einem Umschlag des Begriffs des Himmelsherrn in den des allverhüllenden Dämons Anlaß gab, zu verlegen. Varuna-Mitra = Götter der Wahrheit und Gerechtigkeit mußten einem kriegerischen Gotte, der die Thatkraft, Unerschrockenheit darstellte, Spender der Wolkengewässer, Freund des Hirten und Bauern war, weichen. Der Grundzug des Monotheismus blieb insofern etwas gewahrt, als ein höchster Gott auch in der Naturvergötterung an der Spitze stand, aber der Indra-Cult ist nach einer andern Seite ein Abfall von dem geistigern Varuna-Culte; denn Indra ist entsprechend dem nationalen Gegensatze zu einem Nationalgott und Kriegsgott geworden, welchem alle andern untergeordnet sind. Das Avesta kennt denn diesen Gott auch nicht, der in den frühesten Zeiträumen arischer Religionsbildung auf ein unscheinbares Gebiet beschränkt ist [3].

---

[1] M. Müller, Essays II, 71. 128; Phys. Rel. S. 110 ff. 174 ff. Hardy a. a. O. S. 23 ff. Wetzer u. Weltes Kirchenlexikon II (2. Aufl.), 1186.

[2] Vgl. Ratzel a. a. O. III, 401 nach Mentegazza.

[3] Roth a. a. O. S. 77. Ueber den angeblichen iranischen Ursprung Indras s. Brunnhofer a. a. O. S. 175 ff. Zum Cultus s. Saussaye a. a. O. I, 363 f. Zu Soma vgl. Hillebrandt, Vedische Mythologie. I. Soma und verwandte Götter. Breslau 1891. *Barth:* Rev. de l'hist. des rel. 1893 I, 201 s.

Auch der Cult hat unterdessen eine weitere Ausbildung erfahren. Die drei Klassen der Priester sind strenger abgesondert. Die Leitung des Ganzen besorgte der Brahmane. Bei den Opfern begann eine Art Ahnendienst mit Todtenmahlen, bei welchen das altarische Bewußtsein von einem ewigen Leben im Himmel durch grobsinnliche Vorstellungen des jenseitigen Lebens verunstaltet wurde. Die ursprüngliche Vorstellung vom Soma, als Mittel der Unsterblichkeit für die ersten Menschen, als Baum des Lebens und Stärkung des Glaubens in der altvedischen Zeit, wurde materialisirt. Soma wurde als den „hungrigen und durstenden Göttern" dargebrachter Trank betrachtet, durch welchen dieselben die Kraft und Geneigtheit für die Ertheilung der Göttergaben an die Menschen erhalten. Ja, Soma wird selbst als Gott (Mond) verehrt, insofern er nicht nur ein Element beim Opfer ist, sondern vom Himmel herabsteigt und allgemeinen Lebenssamen enthält. Er hat in sich das himmlische Soma, die Nahrung der Götter, von welchem das irdische Soma, welches man demselben beim Opfer darbringt, ein Symbol ist. Die Verwandtschaft mit Agni geht dadurch fast bis zur Identität. Die Götter treten immer mehr hinter den Opfern zurück, deren Ritual streng eingehalten werden muß. Das Bedürfniß nach Sündenvergebung und innerlicher Vervollkommnung verschwindet mehr und mehr, das naturalistische Element behauptet die erste Stelle. Veräußerlichung, Verweltlichung, sittlicher Zerfall, Paganismus griffen um sich.

6. Der Brahmanismus ist das Werk philosophischer Reflexion und Speculation, durch welche der Polytheismus und die Naturvergötterung der zweiten Periode zum strengen Monotheismus, zum Glauben an ein absolutes persönliches Wesen zurückgeführt, der ursprüngliche Monotheismus der altarischen Zeit wiederhergestellt wurde. Durch die polytheistischen Nebel der Veden brach die Erinnerung an den einen unendlichen Gott immer wieder hindurch [1]. Freilich fehlte es an einer starken Tendenz zum Pantheismus nicht. Indem die Attribute und Eigenschaften mit orientalischer Phantasie ausgebildet und schließlich symbolisch gedeutet wurden, flossen sie zu einem Absoluten zusammen, ohne daß deshalb die Namen der einzelnen Gottheiten aufgegeben wurden. Der abstracte Monismus oder intellectuelle Pantheismus mußte nothwendig in Akosmismus umschlagen. Alles ist Schein (Mâyâ) [2].

Der Brahmanismus ist die Religion der Brahmanen, einer Kaste, welche an der Spitze aller Schamanen steht (Peschel), und in den Brah-

[1] Fischer a. a. O. S. 50 ff.

[2] Teichmüller, Religionsphilosophie S. 533 ff. Hartmann, Das religiöse Bewußtsein S. 271 ff. *Senart,* Essai sur la légende du Buddha. Paris 1875.

manas, den Commentaren zu den Liedern der Vedas, aufgezeichnet[1]. Das Brahma, schon im Rig-Veda das Gebet, die heilige Handlung, ursprünglich Wachsen, weil die Indier wie die Parsen beim Gebet einen Bündel Pflanzen in die Hände nahmen (altbaktrisch bareçma = skr. brahma von berez = skr. brih = wachsen, bareçma = Reis, während die indische Bedeutung eine übertragene ist)[2], wurde zum Masculinum (brahmâ) mit der Bedeutung Beter, Priester, Brahmane, auch auf den bezogen, zu welchem das Gebet gerichtet wird, zu dem Gebetsherrn (Brahmanaspati). Dieses Brahma erscheint als ein Mittelding zwischen einem persönlichen Gotte und dem ursprünglichen Urgrunde der Welt, aus dem es sich entfaltet und zu dem es wieder zurückkehrt. War man damit scheinbar zum Unendlichen in Varuna wieder zurückgekehrt, so hatte man sich doch weit vom Naturboden desselben entfernt. Es blieb nur ein Schatten der Unendlichkeit übrig, eine Abstraction aus den Mysterien des Cultus, welche wieder als pantheistische Weltseele im Processe des Universums wirksam war. Aber man kann aus dem mannigfachen Wechsel der Bedeutung des „Brahma" den Gang der Entwicklung erkennen. „An das Wort Brahma knüpft sich durch den Lauf dreier Jahrtausende die Religionsentwicklung Indiens" (R. Roth). Doch ist Brahma nie ein volksthümlicher Gott geworden. Es wurden ihm keine Tempel errichtet, keine Altäre erbaut, keine Opfer dargebracht und keine Feste gefeiert. In ganz Indien ist bloß ein Tempel Brahmas, in Puschkar bei Adschmir in Ratschputana[3]. Je mehr die Priester- und Gelehrtenkaste das Sinnliche verflüchtigte und die kosmische Eingottheit in die Speculation einführte, desto tiefer versank das Volk in die Aeußerlichkeit und in die Vielgötterei. Die Moral der Brahmanen läßt sich in den Satz zusammenfassen: „Man thue einem andern nicht, was einem für sich selbst nicht gefallen würde, alles andere geht aus Leidenschaft hervor."[4] Damit werden die Sanftmuth, das Wohlwollen und die allgemeine Toleranz wie im Buddhismus empfohlen. Dieser hat nur das voraus, daß er diese Maximen praktisch geübt hat, während die Brahmanen häufig nicht thaten, was sie mit so viel Vernunft riethen.

---

[1] Zur Literatur vgl. Wetzer u. Weltes Kirchenlex. II, 1192. Rev. de l'hist. des rel. 1880 I, 246 ss. Roth, Brahma und die Brahmanen, in: Zeitschr. der D. M. Ges. I (1847), 66 ff. Preiß, Religionsgeschichte S. 61 f. Denzinger, Relig. Erk. I, 274 ff.

[2] Spiegel, Avesta II, LXVIII. CXII f.

[3] Kist, Indisches, und zwar Religion, Tempel und Feste der Hindu. Nach in Indien selbst gewonnenem Augenschein geschildert (Innsbruck 1890) S. 24 f. Hardy a. a. O. S. 20 ff. 218.

[4] Mahâbhârata, ed. de Calcutta II, 146. Rev. de l'hist. des rel. 1887 I, 212.

Ein besonderes Charakteristicum des Brahmanismus ist das ausschließliche Kastenwesen. Das Priesterthum ist in der spätern vedischen und in der nachvedischen Zeit, nach andern Forschern (Haug, Kern, Senart), welche sich auf die Analogie der vier parallelen Klassen bei den Persern berufen, schon in der indopersischen Zeit, einem besondern Stande, einer streng abgeschlossenen Kaste, den Brahmanen vorbehalten, mit Ausschluß der Kshatriyas, d. i. der Krieger und Fürsten, denen als dritte Kaste die Vaisyas (Stammgenossen), d. h. die Ackerbauer, Hirten und Handwerker folgen. Die vierte Kaste bilden die Sûdras, die unterworfene dunkelfarbige Bevölkerung. Ihr Los läßt sich daraus abnehmen, daß nach der wahrscheinlichsten Meinung das Kastenwesen erst mit der unter harten Kämpfen vor sich gehenden Ausbreitung der Inder im Stromgebiete des Ganges vollständig ausgebildet wurde. Wäre aber nach der erwähnten zweiten Deutung der Ursprung des Kastenwesens schon in der indopersischen Zeit zu suchen, so wären die Sudras ein Arbeiter- und Dienerstand aus vorvedischer Zeit und von den Eingebornen Indiens (Nishada) zu unterscheiden. Man hat aus den Rassenvorzügen das Verbot der Zwischenheiraten und die liebelose Kastenordnung zwischen Ureinwohnern und Ariern abgeleitet.

Die Brahmanen nahmen eine ganz hervorragende, dominirende Stellung ein. Sie brachten, wenn auch nach Ort und Zeit wechselnd, das Volk, zu dem auch nichtarische Eingeborne zugelassen wurden, in eine beispiellose religiöse und sociale Knechtschaft, ohne daß sie mit ihrer bloß sacerdotalen, nicht populären Religion, mit ihrem peinlichen Cultusceremoniell die religiösen Bedürfnisse des Volkes befriedigen wollten oder konnten. Selbst die Fürsten, welche im Mond ihren Ursprung haben, mußten den Brahmanen (den Söhnen der Sonne) ihre Ehrerbietung erweisen, Lob oder Tadel, Lohn oder Strafe gewärtigen. Der Grund dieser mächtigen Stellung ist in ihrem Priestercharakter zu suchen. Die Brahmanen üben durch Opfer und Veda eine Macht über die Götter aus, können durch die rechte Anrufung der Götter diese zur Theilnahme am Opfer und zur Gnadenspendung zwingen. Bedenkt man die pantheistische Deutung des Brahma, so kann es nicht wundernehmen, wenn der Brahmane sogar als leibhaftiger Gott, als Gott der Götter angesehen wurde. Dadurch ist er eine persona sacra im höchsten Sinne des Wortes, aller Ehrerbietung und Dankbarkeit würdig. Jeder Adelige suchte einen Hauspriester (purohita)[1].

---

[1] Hardy a. a. O. S. 140 ff. Kath. Missionen 1890 S. 64. Zu den Sudras gehören: Parias (pareya = arm), die Ackerbauer und Korbmacher, Puleyas, eine Art Sklaven, Nayadis, eine Art Bettler von Profession, Uladen, eine Art wilde Holzhacker. Kist a. a. O. S. 470, Anm. 1: Kein Hindu könne sagen, wieviel es Kasten gebe. Unzählig viele. So auch *Senart*, Les castes dans l'Inde. Paris 1896. Es gibt nicht 4 oder 8 oder 12, sondern 1929 Kasten (portug. = Rassen).

Daß diesen Rechten auch Pflichten gegenüberstehen, braucht wohl kaum erwähnt zu werden. Es liegt schon im Begriffe des Kastenwesens, daß der Brahmane von reiner brahmanischer Abstammung sein mußte. Ebenso muß sein Lebenswandel untadelhaft sein. Er soll durch seine guten Werke und seine Gelehrsamkeit vor der Welt glänzen und seine Schüler reif machen, d. h. durch Opfer und Unterricht zu wahren Verehrern Brahmas heranbilden. Der Brahmane macht vier Lebensperioden durch. Als Schüler durch strenge Studien vorbereitet, verheiratet er sich, um die dreifache Schuld abzutragen, in welcher er geboren wurde, indem er die Hymnen überliefert, Nachkommenschaft erzeugt und den Göttern Opfer darbringt. Darauf kann er sich von der Welt zurückziehen, um als Einsiedler zu leben. Das vierte Stadium besteht in der Entsagung bis zum Bettlerleben (Ascese).

7. Eine eigene juridische Literatur hat Sitte und Recht festgesetzt. Sie gehört zur vedischen Literatur und ist aus ihr hervorgegangen. Die Hauptgesetzbücher sind dem (schwarzen und weißen) Yajur-Veda zuzutheilen, andere sind vielleicht aus den letzten Jahrhunderten vor Christus, andere noch jünger. Das wichtigste Gesetzbuch und das älteste Werk des Brahmanenthums ist das des Manu. Es ist ein in verschiedenen Perioden entstandenes Product der um ihr Ansehen besorgten Priesterschaft. Der Redactor Manu (400 v. oder n. Chr.) wird zu einem Enkel Brahmas gemacht, dem die mitgetheilten Offenbarungen in der Vorzeit gegeben worden seien.

Als brahmanische Schriften sind die Gesetzbücher durchaus vom Kastengeiste beherrscht. Die Regeln über das Kastenwesen bilden das Alpha und Omega, das Leben der Brahmanen nimmt die bevorzugte Stelle ein. Als Quelle dieses Rechtes werden der Veda und das Herkommen genannt. Civil- und Criminalrecht sind noch vereinigt. Die alten socialen Verhältnisse bilden ihre Voraussetzung. Die Strafen sind wie überall im alten Rechte grausam und nicht immer in das richtige Verhältniß gebracht. Die Verbindung des Rechts mit der Religion brachte es mit sich, daß auch ewige Belohnungen und Bestrafungen versprochen und angedroht wurden. Da der Glaube an die Seelenwanderung von den Brahmanen besonders ausgebildet wurde, so galt nicht nur das Durchwandern der verschiedenen Kasten als eine Strafe für gewisse Vergehen, sondern die Bösen mußten auch in Thierleibern wiedergeboren werden. Die Leiden galten als eine Strafe für eine Schuld im vorigen Leben. Zur Reinigung dienten Fasten, Waschungen, Hersagen von vedischen Formeln[1].

[1] M. Müller, Leben in Indien. 2. Aufl., London 1885; Anthrop. Rel. S. 238 ff. Daselbst Schilderung der Todtengebräuche der verschiedenen Völker überhaupt. Vgl. Teichmüller a. a. O. S. 537. Pesch a. a. O. S. 13. Saussaye a. a. O. I, 370 ff.

Noch viel weiter gehen die Sûtras, welche im Gegensatze zu der Literatur der vorhergehenden Periode als bloß menschliche Forschung galten. In ihnen ist die religiöse Idee am letzten Grade ihres Niederganges angekommen. Sie nehmen die Vorschriften der Brâhmanas auf, fügen aber noch ein häusliches Rituell bei, in welchem das Leben des Gläubigen vom Tage der Empfängniß bis zum Tode kleinlich geregelt, die Pflichten der verschiedenen Klassen, der Eheleute, Eltern und Kinder, Lehrer und Schüler, Herren und Diener, Könige und Unterthanen, mit einem Worte das ganze Herkommen geordnet wird.

8. Die zahlreiche philosophische Literatur und die verschiedenen philosophischen Schulen sind hier nur deshalb kurz zu erwähnen, weil sie uns in den Geist der indischen Speculation, wie er heute noch fortlebt und fortwirkt, einführen und vorwiegend brahmanischer Quelle entstammen. Auch bei dieser Literatur, Upanishad genannt, ist ein großer Zeitunterschied nicht zu vergessen, aber nicht leicht zu bestimmen. Eine kleine Zahl der Upanishads gehört zur vedischen Literatur (Sruti). Weil sie am Ende (anta) des Veda stand, wurde ihre pantheistische Speculation auch Vedânta, Ende oder Ziel des Veda genannt. Die Vedântaphilosophie hängt jedoch nur historisch, nicht wesentlich, mit den Religionen der Devas, der Pitaras und des Rita zusammen; denn sie schlägt durch die erkenntnißtheoretische Methode und die Lehre vom Absoluten neue Wege ein. Sie enthält zwar die Anschauungen der orthodoxen Richtung und knüpft in der ältern Gestalt an die Lehre der Vedas an, nimmt aber viele spätere Elemente auf.

Die Upanishads enthalten neben manchen puerilen Träumereien und läppischen Dingen auch Gedanken von staunenswerther Tiefe. In ihnen findet sich auch die allen indischen Religionen gemeinsame Lehre von der Seelenwanderung zuerst. Ist diese wohl vedischen Ursprungs, so ist sie doch den Liedern des Veda fremd. Aber auch in der Anwendung dieser Lehre bekundet die Philosophie ihren Charakter als einer neuen Religion. Denn ihr Hauptzweck ist, den Menschen von dieser ewigen Wanderung durch die Aufnahme in den Atman zu befreien. Der vielfach schillernde Atman ist der Gegensatz zu der Welt der Erscheinungen und Täuschungen, das Ich, Selbst, die Seele, der Geist, das Reale, das ewig gleiche Urprincip, das Absolute, in welchem der Schein der individuellen Existenzen untergeht, die subjective Seite gegenüber dem objectiven Brahma, die höchste Kraft, deren Manifestationen Fühlen, Denken und Wollen sind[1]. Nur Brahma ist das Seiende. Aus Atman und Mâyâ (Irrealität, Illusion) ist die Weltseele,

---

[1] Teichmüller a. a. O. S. 533 f. M. Müller, Natürl. Rel. S. 158. Hardy a. a. O. S. 21 ff. Deussen, Allgemeine Geschichte der Philosophie mit besonderer Berücksichtigung der Religionen I. Leipzig 1894.

die Welt emanirt. Daher haben die vedischen Versprechungen von persönlichem Glücke im Jenseits, in den Wohnungen der Götter, für diese Philosophie keinen Werth und keinen Reiz mehr. Die allgemeine Auflösung der individuellen Existenzen gilt als das Höchste. Die volle Realisirung des höchsten Gutes, des Heiles besteht in der Befreiung vom Zufälligen, Individuellen. Das irdische Leben ist nur ein embryonaler Zustand, der Tod der Eingang zum wahren Leben, ein Eingang aber, durch welchen alle Seelen im Stadium der höchsten Vollendung in die Ewigkeit untertauchen, in den allgemeinen großen Weltgeist untergehen. Damit verband sich nicht nur die stoische Apathie, welche der natürlichen Anlage des Volkes und dem Klima des Landes entspricht, sondern auch eine gewisse Reaction gegen das despotische Priesterthum der Brahmanen.

An die Vedântaphilosophie reiht sich im Gegensatz zu deren skeptischem Idealismus die Sânkhya-Philosophie des Kapila und die Yoga-Lehre des Pantanjali an. Die Sânkhyaphilosophie lehrt discursives Erkennen. Ihr steht die Seele über den Dingen. Dieselbe ist mit einem Leib umgeben, lebt aber nach dem Tode fort. Die Yogalehre ist die Lehre von der Vertiefung, eine Verbindung der beiden andern, indem die Alleinslehre mit der psychologischen Betrachtung der Seele verbunden wird. Während die Vedântaphilosophie die Realität der Welt läugnet, läugnet das Sânkhyasystem die Selbständigkeit Gottes. Während die Sânkhyaphilosophie das höchste Gut nur durch das Wissen erreicht, verlangt die Yogaphilosophie neben der Erkenntniß die Werke.

Beide stehen mit andern Schulen auf vedischem Standpunkte, haben aber nur ein Ziel im Auge, die Befreiung von dem Bösen, dem Uebel. Wir haben hier auf indischem Boden die Quelle des Pessimismus. Die Welt, das menschliche Leben ist ein Uebel, die Befreiung ist in der Erkenntniß oder Vertiefung gegeben. Der Yoga geht aber weiter, indem er einen höchsten Gott annimmt, der alles regiert, und die Meditation und Ascese in den Vordergrund stellt. Doch laufen hierüber die Meinungen wieder ziemlich auseinander. Die einen bezeichnen die Yogaphilosophie ihrem Namen nach (yoga = Vereinigung scil. mit Gott, Brahman; in den Veda ist yuj, yoga = Zauberei; skr. yoga-vid = Zauberer und Apotheker) als eine edle Mystik, welche in der Liebe zum selbstbewußten Absoluten, das die Geschicke leitet, und im Gehorsam gegen seinen Willen des Menschen Seligkeit findet[1]. Andere verstehen unter Yoga einen Begriff,

[1] Saussaye a. a. O. I, 379; II, 37. Strauß-Torney, Der altägyptische Götterglaube I, 198. Denzinger a. a. O. I, 13 f. 271 ff. *Barth:* Rev. de l'hist. des rel. 1893 I, 274 bei der Besprechung von Garbes Schriften über die Sankhyaphilosophie (Leipzig 1894).

für den es in den europäischen Sprachen kein zutreffendes Wort gebe, weil die Sache im Westen verloren gegangen sei. Der Yoga bezeichne ein unbeschreibbares inneres Sehnen, sich ins Unendliche zu ergießen, während die Westarier von dem entgegengesetzten Drange beherrscht erscheinen, Unendliches in sich zu ergießen [1]. Das Verlangen nach Loslösung vom Irdischen ohne Seelenwanderung erscheint nach der erstern Ansicht als ein Lossagen von der Sünde, eine Verähnlichung mit Gott in Heiligkeit und Liebe, nach der andern als das Erlangen von übermenschlichen Fähigkeiten, der Herrschaft über die Natur.

Hatte Buddha im Kapila einen Vorgänger, insofern beide den Atheismus lehren, so ist ihr Zweck doch diametral verschieden. Denn während Kapila den brahmanischen Akosmismus beseitigen wollte, um die Substantialität des Vielen mit Beseitigung der Emanation aus einem zur Anerkennung zu bringen, wollte Buddha den Akosmismus in geläuterter Gestalt zum Gemeingut der Menschheit machen. Buddha lehrt einen supranaturalistischen Monismus, Kapila einen Dualismus, eine Zusammensetzung der Welt aus „Geist" und „Natur" [2]. Die Yogalehre soll dagegen nach einigen von den Brahmanen erfunden worden sein, um den Buddhismus mit seinem Nirvâna zu verdrängen.

Es leuchtet ein, daß diese Religion der Brahmanen und anderer indischen Philosophen, welche das ganze System von Opfervorschriften brachlegen wollte, nicht die Religion des Volkes, sondern einer Kaste, eine speculative, theoretische, phantastische Religion war. Nur dadurch, daß das Volk in anderweitigen populären Culten Befriedigung für seine religiösen Bedürfnisse suchte und fand, wurde die brahmanische Herrschaft verschiedentlich beschränkt und nach Zeit und Ort gemildert. Eine Vergleichung mit dem Mittelalter spricht deshalb nicht nur nicht für eine Gleichstellung [3], sondern theoretisch und praktisch entschieden dagegen. Der phantastische Pantheismus war für das Volk unfaßbar, das individuelle Leben wurde werthlos, die Heiligkeit im Culte hatte keinen religiösen Grund und Zweck, war ohnehin nur Sache des privilegirten Standes. Für das Volk fehlte das von der Sünde erlösende, versöhnende Moment der Religion. Im Mittelalter gab es wohl einen privilegirten Priesterstand, aber keine Kaste, sondern arm und reich, hoch und nieder hatten Zutritt. Der Priester und der Gelehrte bekannten sich zu demselben Glauben mit dem Volke, hatten die gleichen Sacramente, das gleiche Opfer. Die communio sanctorum umschließt alle ohne Unterschied. Deshalb konnte auch

---

[1] Stimmen aus Maria-Laach 1887 I, 262 nach einer Darstellung aus indischer Feder (Morad Ali Beg) in der „Sphinx". Lefmann a. a. O. S. 558 f.

[2] Hartmann, Religiöses Bewußtsein S. 327.

[3] Teichmüller a. a. O. S. 528.

von keinem Pessimismus die Rede sein, ob man diesen im eigentlichen Sinne nehme oder als eine Art von „Optimismus" betrachte, weil die Brahmanen den Pessimismus nur auf das Gebiet der äußern Dinge bezogen. Nur gewisse Ausläufer des alten Gnosticismus huldigten einer Art von Pessimismus.

Das Mönchthum wird man aber schwerlich hiezu rechnen wollen, obwohl auch dieses in den brahmanischen Mönchen, in der indischen Vorliebe für Waldeinsiedelei ein Analogon hat. Denn an dem Ziel ist die Religion der alten Indier in ihren besten Bekennern nach einer vielhundertjährigen Entwicklung endlich angekommen, daß sie die weltflüchtige Ruhe als das höchste Gut schätzte. Mönche und Einsiedler, Secten (Sramanas = Asceten) und Orthodoxe fanden sich alle in demselben Streben nach Befreiung von den Uebeln der Welt zusammen [1], wenn auch die Regelung der Verhältnisse durch den Buddhismus veranlaßt wurde.

III. Der Buddhismus und Jainismus.

9. Wir müssen an die brahmanischen Mönche anknüpfen, wenn wir den Buddhismus und Jainismus beschreiben wollen. Denn entgegen der frühern durch die heftigen Verfolgungen seitens der Brahmanen veranlaßten Meinung, daß der Buddhismus eine gewaltige Reaction gegen die Uebermacht der Brahmanenkaste zu Gunsten der allgemeinen Menschenrechte war, zeigt die neuere Religionsgeschichte, daß derselbe nicht aus einer Opposition gegen die Brahmanen hervorging und stets zu denselben ein freundliches Verhältniß wahrte. Auch diejenigen, welche den Buddhismus noch als eine Reaction gegen eine andere schon existirende Religion und ganz besonders gegen einige überspannte Theorien der Brahmanen, als eine Art Protestantismus gegen den Brahmanismus darstellen [2], geben zu, daß derselbe in gewissem Sinne thatsächlich eine praktische Durchführung der Theorien genannt werden könne, welche zum erstenmal in den Aranyakas (Waldlieder) und Upanishadas verkündet worden waren.

Wenn man auch weder im Sânkhyasystem des Kapila noch in einem andern, sondern einzig und allein in der Lehre vom Brahman-Atman die Anknüpfungspunkte sucht, so erweist sich doch der Buddhismus als die Fortbildung vorhandener Anschauungen. Der metaphysische Ursprung des buddhistischen Pessimismus ist schon durch den Illusionismus, den Zweifel am Wirklichen bewiesen, aber er entspricht dem indischen Geiste durchaus.

---

[1] Oldenberg, Buddha (2. Aufl., Berlin 1881) S. 43 ff. 62 ff. 152 ff. Hardy a. a. O. S. 9. 213 f. 228. Siebeck, Lehrbuch der Religionsphilosophie S. 124. Lassen, Indische Alterthumskunde I (2. Aufl., Bonn 1867), 412 ff.

[2] M. Müller, Phys. Rel. S. 88. Peschel, Völkerkunde (3. Aufl.) S. 285. Brunnhofer a. a. O. S. 178.

Der methaphysische Zweifel am Absoluten erklärt sich leicht aus der letzten Consequenz des vedantischen Idealismus, der praktische Pessimismus hat mit dem Sânkhya nur insofern Aehnlichkeit, als beide das Leben als ein Uebel ansehen. Der Buddhismus ist zwar skeptisch, der Sânkhya gläubig. Damit sind aber doch die Elemente für den Buddhismus gegeben. Daß ähnlich wie in Griechenland dem Sokrates, so in Indien dem Buddha eine sophistische Dialektik vorausgegangen ist, erfahren wir aus den Schriften der Buddhisten.

Auch die vielgepriesene Moral des Buddhismus ist nicht neu, sondern nur die praktische Anwendung der Grundsätze der Brahmanen[1]. Wenn Buddha das Opfer, wie es in den Brâhmanas entwickelt worden war, angreift, so hatte ihm auch hierin die brahmanische Philosophie vorgearbeitet. In den Edicten Asokas[2], der sichersten Quelle für die Geschichte des Buddhismus, wird allerdings gesagt, man müsse „die Männer, welche die wahrhaftigen Götter sind", entthronen, d. h. die stolzen und mächtigen Brahmanen, welche „irdische Götter" genannt wurden. Ebenso verurtheilt Asoka die blutigen Opfer, verwirft die zahlreichen Riten und empfiehlt nur die Uebung des religiösen Gesetzes. Dies hindert ihn aber nicht, in seinem Toleranzedict eindringlich die Achtung und Zuvorkommenheit gegen die Brahmanen und die Verträglichkeit mit allen Secten zu predigen.

In der heiligen Literatur werden Brahmanen, Asceten und Bettelmönche mit gleicher Ehrfurcht genannt. Demgemäß war der Buddhismus auch keine demokratische oder sociale Revolution, welche jeden ohne Unterschied der Kaste zum priesterlichen und politischen Amt zuließ; denn nicht nur blieb das Staatsleben unangetastet, im wesentlichen blieben auch die Kasten bestehen, nur wurden, auch nicht ohne Vorgänge, die Mönche nicht allein aus den Brahmanen, sondern auch aus den Rittern, den Kshatriyas, und selbst aus den Sûdras gewählt und dadurch die Ausnahmestellung der Brahmanenkaste beschränkt. Buddhismus und Jainismus waren Mönchsorden, von Königssöhnen gestiftet, welche sich nur dadurch unterschieden, daß der letztere keine weibliche Orden zuließ, welche der erstere, wenn auch bei seiner Verachtung der Frau ungern, gestattete. Gemeinsam ist auch beiden, im Unterschied zum brahmanischen Mönchthum, nicht die Läugnung der Autorität der Veden, aber des Anspruchs auf göttliche Offenbarung, der für sie und besonders für die Brâhmanas erhoben worden war. Diese Auffassung liegt aber auch in der Consequenz der brahmanischen Asceten und wurde mehr oder weniger praktisch. Auch

[1] Rev. de l'hist. des rel. 1887 I, 212 ss.

[2] Revue des deux Mondes 1889 II, 76 ss. Rev. de l'hist. des rel. 1893 II, 241 ss. Z. D. M. G. 1883 Nr. 85—87. 91. 92.

vereinigten die Buddhisten ihre Mönche zu eigenen Orden in Klöstern, welche auch nach dem Tode des Stifters als Congregationen fortbestanden.

Will man also unter Anerkennung des ununterbrochenen Zusammenhangs den Buddhismus als „religiöses, sociales und philosophisches System" eine Reaction gegen den Brahmanismus nennen, so muß man den Ausdruck ziemlich weit fassen. Sieht man vom Aeußerlichen ab, so kann man den Buddhismus eher als eine „überspannte Fortführung des Brahmanismus in ihren äußersten Consequenzen" bezeichnen, insofern er die mystische und quietistische Seite zu einem Nihilismus und Skepticismus ausbildete und die Moralitätsreligion zur Erlösungsreligion weiterzubilden strebte. Buddha war in der Schule der Brahmanen erzogen, gebildet nach ihren Ideen, glaubend wie sie an das Nichts der Welt, die Seelenwanderung, und suchend das Mittel, den Leiden zu entfliehen. Nur suchte er für die Befreiung ein anderes Mittel. Will man also doch einen technischen Ausdruck, so empfiehlt sich die Reform mehr als die Reaction[1]. Doch ist auch hiebei nicht zu vergessen, daß man den Brahmanismus nicht als ein festes System denken darf. Ein solches wurde er erst im Mittelalter Indiens. Ebensowenig darf man aber bei der Erklärung des Buddhismus den volksthümlichen Charakter desselben übersehen. Indem er in die exclusive Suprematie der brahmanischen Kaste Bresche legte, den Ritualismus an der Wurzel angriff, die brahmanische Betrachtung und Opferübung durch die Tugendübung ersetzte und der Moral einen weiten Raum gestattete, schloß er sich an einen populären Hinduismus an, der seine Wurzeln im hohen Alterthum hat und nicht aus dem Brahmanismus hervorgegangen sein kann. Denn historisch ist der Vedismus schon keine lebendige, der normalen Entwicklung folgende Religion mehr. Der Buddhismus hat also seine Wurzeln in einer Form des alten Hinduismus, welche der brahmanischen Herrichtung der alten Religion vorangeht[2]. Die lebendige Volksreligion und die philosophische Skepsis haben ihm ja in ihrer Art den Weg geebnet.

Dies geht wieder aus dem Edict des Asoka hervor. Denn dieser, der Sohn eines Abenteuerers, der vor Alexander floh, aber einer der mächtigsten Könige Indiens wurde, bekehrte sich vom Brahmanismus zum Buddhismus und förderte diesen energisch, weil er darin eine Stärkung der Religion seines Volkes erkannte. Die Bethätigung der Religion besteht nach ihm

---

[1] Denzinger a. a. O. I, 274. Siebeck a. a. O. S. 121. *Harlez:* Université cath. 1890 avril et mai; Science cath. 1890 Nr. 5. 6; 1891 Nr. 2. Oldenberg a. a. O. S. 154 ff. M. Müller, Anthrop. Rel. S. 37 ff.

[2] *Senart:* Rev. des deux M. 1889 II, 86 ss. *Barth:* Rev. de l'hist. des rel. 1889 I, 159 ss. 277.

in Mitleid, Almosen, Wahrhaftigkeit, Reinheit, Sanftmuth, Güte. Er verlangt Gehorsam gegen die Eltern und geistigen Lehrer, Respect gegen die Alten, Ehrfurcht gegen die Brahmanen und Sramanas (buddhistische Mönche), die Armen bis zu den Sklaven und Dienern. Er verbietet Thiere zu tödten oder irgend ein Wesen zu opfern. „Indem man sich danach richtet, sichert man sich das Glück in dieser und jener Welt." Das Leben nach dem Tod, der Svarga, Himmel, d. i. der Himmel nach der Anschauung der Hindus, ist die Wiedergeburt in einer der himmlischen Wohnungen, wo sich lange Perioden hindurch das irdische Leben, in gewisser Weise auf eine höhere Macht erhoben, erweitert durch feinere Fähigkeiten, erfüllt mit Vergnügen ohne Ueberdruß und Nachlaß, fortsetzt.

Da der erst neuerdings bekannt gewordene Jainismus (Jina = Ueberwinder) mit seiner Literatur (der Canon Siddhânta = das Ende der Vollendung, das höchste Ziel, aus dem 5. Jahrhundert n. Chr.) eine untergeordnete Rolle spielt und die Frage, ob er eine dem Buddhismus gleichzeitige selbständige Religion (von Mâhavîra gestiftet) oder eine vom Buddhismus abgezweigte Secte sei, noch sehr verschieden beantwortet wird, so brauchen wir denselben hier nicht weiter zu berücksichtigen. Seine Bekenner belaufen sich gegenwärtig nur auf etwa eine halbe Million (nach andern 3—4 Millionen), die sich in Indien behauptet haben. Er steht dem Brahmanismus näher als der Buddhismus, indem er nicht wie dieser den Atman läugnet, sondern auf Grund dieses allgemeinen Seins das Gute und das Böse zu Weltprincipien macht und die Dinge in beseelte und unbeseelte eintheilt. Die Lehre von der Seelenwanderung hat er mit dem Buddhismus gemein. Das Nirvâna ist aber nicht die Auflösung in nichts, sondern die Befreiung der Seele, das Eingehen in den außerweltlichen Himmel, wo die Seele wieder ihre ursprüngliche geistige Natur erhält, die lang ersehnte Ruhe genießt. Neben anderem, dem Glauben an den Jina, der Kenntniß seiner Lehre und dem Wandel nach seinen Vorschriften, gilt den Jainas auch die Ascese und in Verbindung damit der Selbstmord als Mittel zu dieser Befreiung[1]. Das Ganze ist eine atheistische Moral ohne Trost und sittliche Lebenskraft.

[1] Saussaye a. a. O. I, 389 ff. *Barth:* Rev. de l'hist. des rel. 1880 I, 246 s.; 1889 I, 285 ss.; 1894 I, 25 ss. Kuenen, Volksreligion und Weltreligion (Berlin 1883) S. 236 ff. Hardy, Der Buddhismus nach ältern Pali-Werken (Münster 1890) S. 90 ff. Ist mit Bühler (Kais. Akademie der Wissensch. Wien 16. Mai 1887) und Jacobi (Z. D. M. G. 1888 S. 493) für die Selbständigkeit (vgl. auch Shoolbred in: Allg. Missions-Ztg. 1888 S. 529); Barth für die Abhängigkeit vom Buddhismus, weil so etwas wie das Leben des Buddha und Jina nur einmal erfunden werde. Vgl. auch Oldenberg a. a. O.

10. Unter verschiedenen Namen, Sâkya-Sinha (Sâkya-Löwe), Sâkya-Muni (Sâkya-Mönch), oder Gautama (= welcher die Sinne abtödtet) wird Siddhârtha aus dem Sakyastamme, zu Kapilavastu geboren, der Sohn nicht eines Großkönigs, wie gewöhnlich angegeben wird, sondern eines der kleinen Herrscher aus dem nördlichen Indien (Nepal, oberhalb des Flusses Rapti), als Stifter des bedeutungsvollen neuen Mönchsordens bezeichnet, welcher in der indischen Religionsgeschichte und in der Geschichte des Reiches der Mitte eine weltgeschichtliche Rolle gespielt hat und zum Theile noch spielt. Sein Tod oder, buddhistisch gesprochen, sein Nirvâna wird gewöhnlich in das Jahr 543 v. Chr. verlegt. Neuestens ist aber dieses Datum sehr zweifelhaft geworden. Denn nach der einzigen sichern historischen Angabe in den Fragmenten des Megasthenes, der im Auftrage des Seleucus Nikator 306—298 v. Chr. am Hofe des Tshandragupta, des Vaters des Asoka, verweilte, hat das Jahr 477 mehr Wahrscheinlichkeit für sich. Aus den Edicten des Königs Asoka (geb. ca. 275), dessen Tod etwa in die Jahre 230—222 fällt, zieht man den Schluß, daß das Nirvâna des Sâkya-Muni in die Jahre 482—472, vielleicht aber auf 410 oder gar auf 388 oder 380 herabzurücken sei[1]. Nach dem buddhistischen Katechismus von Subhâdra wäre Buddha im Jahre 623 geboren.

Noch schwieriger als das Todesjahr sind die Lebensverhältnisse festzustellen. Und doch sind dieselben von nicht geringer Wichtigkeit, weil sie seit längerer Zeit, und neuerdings wieder mit besonderem Nachdruck, dem Leben Jesu als Parallele zur Seite gestellt werden. Trotzdem können wir sagen, daß wir vom ganzen geschichtlichen Sâkya-Muni oder Buddha (der Erleuchtete), wie er seit seiner reformatorischen Thätigkeit genannt wurde, so gut wie nichts wissen. Die nördliche und südliche Legende weichen ganz wesentlich voneinander ab; die einen erklären sie ganz mythologisch, die andern symbolisch. Aber auch diejenigen, welche einen historischen Kern festhalten, geben zu, daß die Geschichte Buddhas mit Sonnenmythen durchwoben sei und vielfach symbolisch gedeutet werden müsse. Wird auch seine Person nicht immer bestritten, so wird doch seine Biographie in die eines Krishna, eines Herkules oder Apollo aufgelöst. Seine Titel und Eigenschaften, sein Stamm, seine Eltern, sein Geburtsort, seine Geburt, Jugend, Heirat, Berufung, seine Kämpfe und sein Sieg, sein Tod, kurz alles wird aufgelöst in Mythen vom Gewitter und der Sonne[2].

---

[1] Rev. de l'hist. des rel. 1880 I, 253; dagegen p. 395. 543. Saussaye a. a. O. I, 347. 477; vgl. S. 393 f. Ueber Asoka vgl. *Senart* l. c. p. 67 ss. Hardy, Der Buddhismus S. 104.

[2] Rev. de l'hist des rel. 1880 I, 254. Kuenen a. a. O. S. 258 ff. Rev. des deux M. 1885 III, 1er août 1888. Dagegen *Warren*, Buddhism in translations. Cambridge, Massachussetts, 1896.

Wir sind nun keineswegs gewillt, der übertriebenen Mythologisirungssucht das Wort zu reden, wir halten es sogar für unmöglich, die ganze Buddhalegende ohne bedeutendern historischen Kern zu begreifen, aber angesichts der Thatsache, daß fast alle Details unsicher sind, daß die ältesten geschichtlichen Anhaltspunkte volle zwei Jahrhunderte hinter dem Tod Buddhas und nur zwei Jahrhunderte vor Christus liegen, müssen wir gegen eine oft leichtsinnige, oft böswillige Ausnützung des vorgeblichen Lebens des Buddha in antichristlichem Interesse zum voraus protestiren. Aber auch gegen die fast minutiöse Parallelisirung mit dem Leben Jesu von gläubiger Seite aus müssen wir Verwahrung einlegen. Denn nur wenn man aus dem widersprechenden und oft lächerlichen Detail ein Lebensbild Buddhas nach dem Vorbilde des Lebens Jesu construirt, fällt die Aehnlichkeit frappirend aus.

11. Schon der Apostolische Vicar Bigandet von Ava und Pegu schreibt über das Leben des Buddha: „Wenn man die einzelnen Thatsachen im Leben des Buddha liest, ist es unmöglich, nicht an viele Umstände im Leben unseres Erlösers erinnert zu werden, wie es uns von den Evangelisten beschrieben wird.“ [1] Huc findet in der Lehre von den Incarnationen, vom Gottmenschen und Erlöser der Menschen große Aehnlichkeiten mit der christlichen Lehre. „Die wunderbare Geburt Buddhas, sein Leben und seine Lehren schließen viele moralische und dogmatische Wahrheiten ein, zu welchen auch das Christenthum sich bekennt.“ Von Sâkya-Muni wird erzählt, er sei, der Sohn des Königs Suddhodana, unter wunderbaren Zeichen nach dem Beschlusse und den Bestimmungen der Götter um die Zeit des Festes der Sommermitte von einer schönen, tugendhaften Frau (Mâyâ) aus königlichem Stamme empfangen worden. Die vielfach erwähnte Jungfräulichkeit der Mutter findet in den alten Nachrichten keine

[1] M. Müller, Essays I, 279. Huc u. Gabet, Wanderungen durch die Mongolei nach Tibet. 2. Aufl., Leipzig 1867. Kath. Missionen 1875 S. 64 f. Katholik 1885 I, 630 ff. Bei Saussaye (a. a. O. I, 400 f.) sind die einzelnen Phasen in den zwölf Abschnitten der nördlichen Buddhisten kurz zusammengefaßt. Ich habe die Hauptpunkte in den Text aufgenommen. Falke, Buddha, Mohammed, Christus, ein Vergleich der drei Persönlichkeiten und ihrer Religionen. Gütersloh 1896. Die Geschichte des Gautama oder Sakya-Muni ging in einen gut griechischen, zu Jerusalem aus indischen Quellen verfaßten christlichen apologetischen Roman über: Barlaam und Josaphat. Rev. de l'hist. des rel. 1887 I, 101 ss. Halevy bestreitet die ursprüngliche griechische Abfassung. Derselbe sei gegen die chaldäischen Harranier nach dem Auftreten des Islam geschrieben. Mit guten Gründen vertheidigt aber Barth daselbst (1893 II, 262 s.) die Priorität der griechischen Abfassung aus der ersten Hälfte des 7. Jahrhunderts. Ueber die Parabeln in diesem Roman vgl. Jülicher, Die Gleichnißreden Jesu (Freib. 1888) S. 175 ff.

Stütze, ja offene Widerlegung[1]. Unter der Theilnahme der ganzen Welt und den Huldigungen der Götter wurde er geboren, bald nachher von dem alten Asceten Devala begrüßt und als künftiger Buddha erkannt. Am achten Tage erhielt er den Namen Siddhatta, d. i., welcher sein Ziel vollkommen erreicht hat. Aus der Kindheitszeit werden Legenden erzählt, welche noch weniger Wahrscheinlichkeit haben als die kindischen Erzählungen der apokryphen Evangelien der Kindheit Jesu. Wenn bemerkt wird, daß Siddhatta (Siddhârtha) in der Schule die Lehrer durch seine Kenntnisse in Staunen setzte, so kann dies kaum mehr auffallen. Als Knabe von 16 Jahren wohnte er abwechselnd in den Palästen seines Vaters, umgeben von schönen Mädchen, und ergab sich bis zum 29. Jahre der ausschweifendsten Weltlust. Seine Gemahlin Yasodhara oder Gopa hatte er im Wettspiel gewonnen. Sie gebar ihm einen Sohn Râhula.

Wahrscheinlich durch sinnliche Uebersättigung des weltlichen Treibens überdrüssig gemacht und zur Betrachtung der Nichtigkeit des Irdischen veranlaßt, wandte er sich dem Ascetenthum zu. Die Legende erzählt, er sei nach dem Beschlusse der Götter durch das Ansehen eines vom Alter gebeugten Mannes, eines Kranken, eines Leichnams und eines Mönches an seine Bestimmung gemahnt worden und habe sich deshalb entschlossen, der Freude und Pracht der Welt zu entsagen. Er verließ im Mittsommer die Stadt, suchte sieben Jahre lang vergebens nach Erleuchtung und sechs Jahre durch Buße nach Erlösung. Deshalb änderte er seine Lebensweise wieder und gestattete sich reichlichere Nahrung. Aber auch dies war ohne Erfolg. Durch außerordentliche Vorfälle wurde er aufmerksam gemacht, daß nun die Zeit zur Erlangung der Buddhawürde gekommen sei. Als er sich unter einem Baume niedergelassen hatte, um die höchste Weisheit zu erwarten, wurde er von Mâra, in den Upanishaden Mrityu, dem Todesgott, der alle Herrlichkeiten der Erde verspricht, um den Menschen vom Ziele im Jenseits abzulenken, zuerst durch eine Unterredung, dann durch seine Geister und Töchter äußerlich und innerlich versucht[2], blieb aber standhaft. Zum Dank erhielt er eine dreifache Einsicht: in die Vergangenheit, Gegenwart und in die Kette der Ursachen. „Dann sprach er die berühmt gewordenen Worte, worin er äußerte, daß er nun nach manchen Existenzen und peinlichen Wiedergeburten den Baumeister des Hauses erkannt habe. Der werde aber kein Haus mehr bauen, denn Nirvâna sei erreicht." Damit hatte der Buddhismus, die Erleuchtung, das Licht

---

[1] Rev. de l'hist. des rel. 1887 I, 211. Hardy, Buddhismus S. 120.

[2] Ueber die Zeit und Art der Versuchung gehen die Nachrichten auseinander. Vgl. Rev. de l'hist. des rel. 1887 I, 211 s. Hardy a. a. O. S. 29 f. 120.

der Welt erblickt. Begehren und Nichtwissen, die Ursachen alles Uebels, waren überwunden, im Wissen und in der Ruhe des Herzens die Erlösung gefunden.

Nun trat er zu Benares als Prediger auf und gewann zahlreiche Schüler, auch unter den Brahmanen. In seiner Vaterstadt offenbarte er seine Herrlichkeit und bewog Mitglieder seines Stammes zur Nachfolge. Doch fehlte es auch nicht an Widerspruch unter den Verwandten und andern während der vierzigjährigen Wirksamkeit. Als er, achtzig Jahre alt, seinen Schülern die letzten Ermahnungen geben wollte, suchte ihn Mâra daran zu hindern. Mâra wurde abermals überwunden. Buddha aber, überzeugt, daß sein Werk in seinen Schülern fortleben werde, erwartete nun den Tod. Nachdem er noch die Anordnung getroffen hatte, daß sein Leichnam wie der eines Großkönigs bestattet werden solle, starb er zu Kusinâra (Kasia, östlich von Gorakhpur) an den Folgen des Genusses eines Schweinebratens, den ihm der Schmied Tshunda (wider das Verbot, ein lebendes Wesen zu tödten!) dargereicht. Die Leiche wurde verbrannt, die Reliquien gesammelt, in acht Theile vertheilt und in Grabhügeln, später in Kapellen aufbewahrt[1]. Neuestens (1896) hat man seine Geburtsstätte aufgefunden.

12. Es ist kaum nöthig, daran zu erinnern, daß keine Entlehnung aus dem Christenthum stattgefunden habe. Vom Christlichen im ältern Buddhismus kann schon wegen des Unterschiedes der Zeiten keine Rede sein. Aber auch die jüngern Pâliwerke oder Sanskritwerke, insbesondere die sogen. Buddha-Epen, welche sämtlich nachchristlichen Ursprungs sind, liefern keine Beiträge zu unsern Evangelien. Ebensowenig findet sich in der jüdischen Literatur vor Christus oder zur Zeit Christi eine Episode aus dem Leben Buddhas[2]. Bezeichnend ist auch, daß in Indien keine Spur von messianischen Weissagungen zu entdecken ist.

Die Grundzüge von der Weltentsagung und der Besiegung des Bösen sind so charakteristisch indisch, aber auch so durchgehends orientalisch, daß sie aus dem religiösen Grunde zu erklären sind. Ist doch auch das Leben Jesu das Leben eines Menschen, welcher die Aufgabe eines jeden Menschen, den Teufel zu besiegen und sich von der Welt und ihren Freuden loszusagen, vollkommen erfüllt hat. Die Vollkommenheit der Erfüllung und

---

[1] Vgl. Stimmen aus Maria-Laach 1887 II, 127. Ein buddhistischer Katechismus nach dem Canon der Kirche des südlichen Indiens, bearbeitet von Henry Olcott, Präsidenten der „Theosophischen Gesellschaft", s. Theol. Quart. 1887 S. 311. Ein anderer Katechismus von Subhâdra Bhikshu (Paris 1890) s. Rev. de l'hist. des rel. 1892 I, 192 ss. Science cath. 1891 I, 148 ss.

[2] Hardy, Buddhismus S. 110. Buddhismus und Christenthum, worin sie sich gleichen und unterscheiden (Die Aula [München 1895] Nr. 1. 2). M. Müller, Phys. Rel. S. 382.

die einzelnen specifischen Stadien der Ausführung geben dem Ganzen das Gepräge. Diese zeigen aber auch, daß ebensowenig ein buddhistischer Einfluß auf die Evangelien anzunehmen ist. Nicht nur fehlt hierfür jeder geschichtliche Anhalt, sondern auch die Analogien führen nicht über eine vage Möglichkeit hinaus. Wie verschieden ist hierin das Leben Jesu von der Empfängniß bis zur Himmelfahrt von der Legende über das Leben Buddhas! Die Aehnlichkeit Buddhas mit Christus schrumpft bei näherer Betrachtung zu wenigen allgemeinen Zügen zusammen. Das Gottsein Buddhas im eigentlichen Sinne wird verneint, so hoch auch seine geistigen und moralischen Eigenschaften erhoben werden. Eines Deva Erscheinung zu verschiedenen Zeiten und unter vier bedeutsamen Gestalten soll den Anstoß zu der Bekehrung des Königssohnes gegeben haben. Aehnliche Erscheinungen sollen auch sonst vorkommen, aber trotz der endlosen Abstufungen von Geistern, unsichtbaren wie sichtbaren Potenzen soll es doch keinen einheitlichen, alles beherrschenden und zusammenhaltenden Gott geben. Auch Buddha, welcher in der fünften Gestalt erschienen ist und noch fünfundzwanzigmal erscheinen wird, ist kein Gott im wirklichen Sinne, wenn er auch äußerlich als solcher verehrt wird.

Für den Buddhismus in **China** ist aber ein christlicher Einfluß mittelst des Nestorianismus kaum zu bestreiten. Für die Insel Putu ist derselbe nachgewiesen und zugestanden[1]. Es ist sicher, daß im 6. und 7. Jahrhundert auf der Westseite des Indus und auf Ceylon eine zahlreiche christliche Gesellschaft war, welche der persischen Kirche anhing. Von da kam wahrscheinlich die Legende über Sâkya-Muni nach Jerusalem. Ob zwischen dem Mönchsleben, welches Buddha neu organisirte, und dem christlichen Mönchthume ein Zusammenhang bestehe, ist zweifelhaft, da sich die Therapeuten Philos und die Essener als unzureichende Mittelglieder erwiesen haben. Auf den Gnosticismus, Neoplatonismus und Manichäismus mag der Buddhismus einigen Einfluß ausgeübt haben (Lassen), aber auch hierin mahnt die neuere Forschung zur Vorsicht. Man hat nirgends indische Verhältnisse berücksichtigt.

13. Das Leben Buddhas wurde zum **sittlichen Vorbilde** für seine Schüler. Auf ihm und seiner Predigt über die Weltentsagung, Armut, Barmherzigkeit, Tugend baute sich die **buddhistische Dogmatik** auf. „Nimm aus dem Buddhismus die Lehre weg, daß der Herr aus

---

[1] Rev. de l'hist. des rel. 1880 I, 353. Stimmen aus Maria-Laach 1887 II, 17 ff. *Laouenan*, Du Brahmanisme et ses rapports avec le Judaïsme et le Christianisme. Pondichéry 1888. *Huntes*, The Indian empire, its peoples, history, products. 3. ed., London 1893. *Rhys Davids*, Buddhism, its history and literature. London 1896.

dem Himmel gestiegen ist, um die Schar der Geschöpfe durch die Wiederverkündigung der Wahrheit zu erlösen, entkleide ihn des Glaubens an die Fleischwerdung des sittlichen Ideals, und du hast ihn aller Kraft beraubt. Alles Große und Gute, das der Buddhismus gewirkt hat, verdankt er der Macht dieses Glaubens, dem einzigen, was im stande war, das dürre Gerippe seiner Moral zu beleben." [1]

Diese Lehre ist uns in einer doppelten Literatur überliefert, in der zahlreichen Sanskritliteratur des Nordens (Nepal) und in der weniger umfangreichen Pâliliteratur des Südens (Ceylon), die um 88—76 v. Chr. aufgezeichnet worden ist. Beide haben einen dreitheiligen Canon (Tripitaka, drei Körbe) und manche Schriften gemeinsam. Die drei Sammlungen in der Pâlisprache heißen Vinaya-, Sutta-, Abhidhamma-Pitaka. Mit Rücksicht auf diese drei Theile faßt man die Lehre Buddhas in die drei Sätze zusammen: „Aller Sünde entsagen, Tugend erwerben und sein eigenes Herz reinigen." [2] Die Chinesen haben die Unterweisungen Buddhas in 108 Bänden Gandschur, die mündlichen Unterweisungen, genannt.

Der Buddhismus kann im allgemeinen theoretisch als Agnosticismus oder Atheismus, Illusionismus bezeichnet werden, der alle speculativen Fragen abweist. Schon die Brahmanisten haben den Buddhisten vorgeworfen, sie seien Nâstikas, d. h. Atheisten, weil sie keinen Schöpfer-Gott annehmen. Denn sie haben trotz des vielen „Elends, welches die Religion gerade unter den Orientalen und namentlich in Indien hervorgerufen", im religionslosen Buddhismus keine „befreiende That" (Happel) begrüßt. Im Verhältniß zum Brahmanismus ist sein Grundcharakter die Läugnung des Atman. Es gibt keine ewige Substanz, kein wesentliches Sein, kein Ich, kein Subject, keine Unsterblichkeit der Seele, kein ewiges Leben. Gott, Erlöser, Priester, sie alle sind ausgeschlossen. Die alten Devas sind bloße Märchenfiguren. Die Namen wurden beibehalten, das Wesen aber preisgegeben, vom Buddha indirect, indem er von dem Dasein Gottes nicht spricht, von seinen Anhängern positiv, indem sie es läugnen. Diese Götternamen haben keinen Einfluß auf das Geschick und Los der Menschen. „Einen persönlichen Gott betrachten die Buddhisten nur als ein Riesengespenst, das wie ein unförmlicher Schatten von der Einbildungskraft unwissender Menschen auf den Hintergrund des leeren Weltraumes geworfen wird." Jeder Mensch ist ein Glied im Selbstentwicklungsprocesse

---

[1] Kern, Der Buddhismus und seine Geschichte I (2. Aufl., Leipzig 1884), 539.

[2] Silbernagl, Der Buddhismus, seine Entstehung, Fortbildung und Verbreitung (München 1891) S. 59 f. *Copleston,* Buddhism primitive and present in Magadha and in Ceylon. London 1893. *Minayeff,* Recherches sur le bouddhisme. Paris 1894.

des Absoluten und löst sich nothwendig in dem allgemeinen Nichts auf. Das Nichtsein ist die einzige Seligkeit.

Im Nirvâna, dem Zerwehen, ist allein Ruhe, wenn man das Nirvâna mit den Philosophen als das reine Nichts, wie gewöhnlich, faßt. Andere deuten dasselbe als ein wirkliches Sein im Gegensatze zum Scheine dieser Welt. Die Buddhisten haben Nibbâna, skr. nirvâna, von den Brahmanen herübergenommen. Vedisch heißt es Verwehen der Leidenschaft, Vernichtung des Begehrens, buddhistisch Vergehen, Ausgewehtwerden, wie das Licht einer Lampe sich verzehrt oder erlöscht, ohne eine Spur zu hinterlassen. Erst in späterer Zeit hat sich bei den Buddhisten die Meinung gebildet, das Nirvâna bedeute ein unbeschreibliches, ewiges glückseliges Leben nach dem Tode[1]. Freilich hat auch früher das Volk die Consequenzen nicht gezogen und mit Asoka den Hindusschen Himmel erwartet.

Buddha hat, so sehr ihn auch seine Schüler drängten, über diese Frage keine Entscheidung getroffen. Ob der Heilige fortlebe oder nicht, ob die Welt ewig oder zeitlich, endlich oder unendlich sei, bleibe unentschieden. „Nur in jüngern Büchern wird Nirvâna im Sinne unbedingten Aufhörens der Existenz genommen (Abhidhamma). Anders in Vinaya- und Sutta-Pitaka, besonders auch in Dhammapada, welche älter sind und die echte Lehre enthalten. Wenn die höchste Stufe, welche diesseits erreicht wird, schon Nirvâna heißt" und nach dem Gesetze des Kamma (Karma), d. h. des der Seele durch ihre Thätigkeit Zugewachsenen, eine glücklichere irdische Existenz versprochen werden muß, „so braucht das jenseitige Nirvâna keineswegs Vernichtung zu sein, sondern zunächst nur Aufhören aller Wiedergeburt. Der Tod berührt nur eine von den fünf Skandhas (personenbildenden Qualitäten), die körperlichen Eigenschaften (Rupa); die übrigen Grundtheile werden umgewandelt und durch die moralische Schwerkraft des Tanha (das letzte Verlangen einer sterbenden Person) veranlaßt, aufs neue ‚in den Schlamm zu tauchen', stofflich wiedergeboren zu werden. So wird der Tod überbrückt und eine logische Grundlage für die Wiedergeburt gewonnen, die dasselbe Individuum zeigt wie im vorigen Leben, nur in neuer Zusammensetzung der Grundtheile, Skandhas, nach Maßgabe der Thaten und Gedanken des vorigen Erdenlebens." [2]

---

[1] Preiß, Religionsgeschichte (Leipzig 1888) S. 88 mit Lassen gegen M. Müller. Mit letzterem Oldenberg (a. a. O. S. 264 f. 273 ff.), Senart (l. c. p. 84), Hardy (Buddhism. S. 57), Peschel (a. a. O. S. 287). Harlez (Science cath. 1891 I, 157), bei Buddha für die Vernichtung der eigenen Persönlichkeit. Silbernagl (a. a. O. S. 28) für das wirkliche Sein. Im Katechismus von Subhâdra ist Nirvâna der Zustand der höchsten Seligkeit.

[2] Theol. Quart. 1887 S. 315. Science cath. 1891 I, 158 ss. Zeitschr. f. Missionskunde 1887 S. 9. Vgl auch Schopenhauer, Werke (Reclam) II, 599. 716; V, 223 ff. M. Müller, Anthrop. Rel. S. 301 ff.

Nach den Katechismen ist das Gesetz der immanenten Gerechtigkeit, das Kamma, d. h. das Gesetz der Causalität, der Grundgedanke des ganzen Systems der buddhistischen Moral. Das Kamma ist die Ursache der Seelenwanderung, denn es bestimmt durch die That des Menschen, in welche Daseinsform die Seele nach dem Tode übergehen soll. Die That des Menschen, Kamma, bedingt die Wiedergeburt; denn die Anhänglichkeit an das Leben im eigenen Willen ist die Kraft der Wiedergeburt, die wahre schöpferische Kraft, welche andere Religionen Gott nennen. Doch ist dieses Kamma kein individuelles Wirkungsvermögen, sondern eine allgemeine, im Universum verbreitete Kraft, welche in jedem einzelnen Sein wirkt, das Gesetz der Causalität, was man sonst Providenz nennt oder Schicksal oder Gott. Aber es ist eine blinde und nothwendige Kraft, welche fatalistisch wirkt.

Indes ist nicht zu übersehen, daß diese Lehre von der Wiedergeburt im Systeme Buddhas doch nur mit großen Einschränkungen gelten kann. Wenn es keine substantielle Seele und kein Subject gibt, wenn die Seele wie der Stoff keine Wesenheit haben, wenn alles nur eine Combination von Kräften, dharma und sankhâra, Ordnung und Gestaltung, ist, nur das Werden (substanzlose Causalität) wirklich ist, so bleibt von einer persönlichen, individuellen Fortexistenz so gut wie nichts. Es ist die sittliche Causalität, das Kamma, das Gesetz der sittlichen Vergeltung, welches der Seele ihren Weg vorzeichnet. Will man dieses als ein schlechthin ewiges Lebensprincip, als das sechste Element, das Element des Bewußtseins betrachten, welches über all den Wandlungen der Wiedergeburten bis zum Eingang ins Nirvâna schwebt, so zerfließt es nicht nur im Nirvâna in nichts, sondern auch vor dem Lichte der Erkenntniß in eine unfaßbare Abstraction. Von bloßer Materie will freilich der Buddhismus noch weniger wissen. Die materialistische Wissenschaft bleibt ihm auf der Mittelstufe der irdischen Entwicklung stehen und hat, nur mit den physischen Eigenschaften des Mikro- und Makrokosmus beschäftigt, „von ungefähr $^6/_7$ der Bestandtheile und Eigenthümlichkeiten desselben keine Kenntniß". Der Buddhismus geht auf das Uebersinnliche über, läßt nach dem Tode das höhere, ewige Selbst (die unzerstörbare Monade) im Kama Loka (Fegfeuer) von bösen Gedanken und Begierden gereinigt in den geistigen Zustand des Devachan übergehen, was dem Himmel entspricht, nur ohne vollkommene und ewige Glückseligkeit, um dort alle Kräfte zu entfalten, welche es während des Erdenlebens erzeugt hat. Hier bleibt es, bis sich die physischen Kräfte zu einer neuen Incarnation auf höherer Stufe zurückwenden. Der Kreislauf sämtlicher Incarnationen heißt Sansâra und gilt, wie zuletzt auch Nirvâna, mit Vollendung der ganzen Menschheit zugleich auch der ganzen Erde: Gott alles in allem. Der

indische Feigenbaum, Açwattha, wird als Bild des ewig kreisenden Weltlaufs (sansâra) bezeichnet. Vishnu wird auf ihm ruhend dargestellt.

Eine Schöpfung kennt daher der Buddhismus nicht. Vielmehr erklärt er dieselbe in einer dem Atomismus verwandten Weise. Die Lufttheilchen wurden durch einen großen Wind gesammelt. In diesen bildete sich eine große Wolke, aus welcher das Meer entstand. Auf der Oberfläche des Meeres sammelte sich das Festland. Im unermeßlichen Raume sind unzählige Welten, welche einander ablösen wie die wandernden Seelen. Am Ende wird die ganze Welt wieder in nichts vergehen. Im übrigen ermahnt Buddha seine Jünger, nicht über die Endlichkeit und Unendlichkeit der Welt zu grübeln, sondern allein das sollen sie überlegen, was den Wandel in Heiligkeit fördert, zum Frieden und zur Erleuchtung dient. Die Erlösung von den Leiden dieses Lebens ist der Zweck des Heiligen. Diese Erlösung ist aber etwas Erfreuliches, nichts Pessimistisches. Wie das Nichtwissen vom Leiden und von seiner Aufhebung der Grund des Uebels ist, so besteht im Wissen die Erlösung. In vier Sätzen, dem Credo des Buddhismus, gipfelt diese Lehre von der Erlösung: in dem Satze von den Leiden, von der Entstehung des Leidens, von der Aufhebung des Leidens und vom Wege zur Aufhebung des Leidens. Dazu führen die vier Grundlehren: die Kraft des Mitleids, das Verbot der Grausamkeit, das Gebot der Barmherzigkeit gegen alle und des unbeugsamen Gewissens im Gesetz.

Die spätern Buddhisten suchen ihre Fortbildung der Lehre Buddhas durch künstliche Interpretation zu rechtfertigen. Die Unterweisungen Buddhas seien irrthumslos, aber in diese Bücher, welche nicht von ihm seien, haben sich einzelne Irrthümer, namentlich über den Ursprung der Welt, die Gestalt der Erde und die Naturwissenschaften im allgemeinen eingeschlichen. Die Lehre Buddhas sei an sich ewig, aber neue Verhältnisse des Universums können mit der Zeit Modificationen fordern. Neue Buddhas werden kommen und sie lehren und feststellen[1].

14. Hiermit ist die praktische Seite des Buddhismus hinlänglich angedeutet. Man hat den Buddhismus in seiner ursprünglichen Gestalt nicht eine Religion, sondern eine philosophische Anleitung zur Glückseligkeit genannt[2]. Es ist dies insofern richtig, als die Mönche (sramanâs = Asceten, bhikkhus = Bettler) im Unterschiede von den Laien (upâsakâs = untergebene Anhänger), deren Hauptaufgabe in der Unterstützung der erstern bestand, die Verständigen, welchen diese Lehre ge=

[1] Science cath. 1891 I, 164. M. Müller, Natürl. Rel. S. 104 ff. Vgl. Apol. I, 283. Oldenberg a. a. O. S. 208 ff.

[2] Pesch, Der Gottesbegriff in den heidnischen Religionen des Alterthums S. 20. Kuenen a. a. O. S. 256 ff. Silbernagl a. a. O. S. 34 ff.

hört, nicht die Thörichten ins Auge gefaßt, und wenn die niederern Stufen nicht berücksichtigt werden, andernfalls aber tritt der religiöse Charakter hervor, welcher für die Menge unentbehrlich ist. Für die Mönche oder eigentlichen Jünger Buddhas gelten die drei Kleinodien des Buddhismus: Buddha, Dharma, Sangha. Die Meditation über Buddha nimmt die erste Stelle ein. Dharma (Dhamma) oder das Gesetz, die Lehre, begreift die ganze Predigt Buddhas, die kosmische und ethische Weltordnung in sich. Sangha zeigt die Gemeinde der Gläubigen Buddhas als einen Orden von Bettelmönchen mit Tonsur und Rosenkranz. Bei der Aufnahme lautet das Bekenntniß: Ich fliehe zu Buddha, ich fliehe zu Dharma, ich fliehe zu Sangha. Die Buddhisten in Nepal haben für diese, der Dreiheit Brahma, Vishnu, Siva ähnliche Dreiheit ein Dreieck, in dessen Mitte ein Punkt ist, als Symbol.

Der Dekalog enthält nur Verbote; die acht ersten, für die Vollkommenen in der Welt, verbieten, ein lebendes Wesen zu tödten, zu stehlen, einen Ehebruch zu begehen (für Mönche, eine Frau zu berühren), zu lügen, berauschende Getränke zu genießen, Mahlzeiten zu ungewöhnlicher Zeit zu halten, an weltlichen Vergnügungen theilzunehmen, Putz und Wohlgeruch zu gebrauchen. Ein weiches Bett zu gebrauchen und Geld anzunehmen, ist für die Asceten verboten. Es wäre aber verfehlt, wenn man hierin einen „Werkheiligkeits-Enthusiasmus" erblicken wollte[1], weil die Erlösung in der werkthätigen (Gehorsam) Aufhebung des Leidens selbst, nicht erst in der Zukunft gesucht, das Sittliche nicht als Mittel zum Zwecke betrachtet werde. Vielmehr ist die thätige Sittlichkeit nicht das Höchste, sondern nur der Uebergang. Das höchste Stadium ist die Negation, die Versenkung, nicht die active Sittlichkeit, die Werkthätigkeit. Selbst das Mitleiden Buddhas mit dem Elende der Menschen ist kalt und frostig. Von der Gottes- oder Nächstenliebe als Motive der Tugend und Barmherzigkeit im moralischen Sinne kann keine Rede sein, obwohl Spitäler für Kranke und fast noch reichlicher für Thiere hergestellt und ausgestattet werden[2]. Er betrachtet das Leiden immer allgemein, nie individuell. Sein Trost ist stets darauf gerichtet, daß andere auch Elend haben. Die Resignation,

---

[1] Teichmüller a. a. O. S. 406 ff. Seydel, Das Evangelium von Jesu in seinen Verhältnissen zur Buddhasage und Buddhalehre. Leipzig 1882; Die Buddha-legende und das Leben Jesu nach den Evangelien. Leipzig 1884. Vgl. dazu Saussaye a. a. O. I, 452 f. *Berry*, Christianity and Buddhism. London 1891. *Gustave Le Bon*, Les civilisations de l'Inde. Paris 1887. Dagegen *Foucaux:* Rev. de l'hist. des rel. 1887 I, 209 ss.; cf. 1894 I, 25 ss.

[2] Hardy, Buddhismus S. 139. Schopenhauer, Parerga II, 389 ff. Kath. Missionen 1887 S. 236.

allerdings nicht der pessimistische Weltschmerz und die Verzweiflung, sondern das Wissen und Erkennen, das vermeintliche Bewußtsein der Erlösung vom Tode, ist die einzige Zuflucht. Gewiß ist das ethische Streben und Ringen der Buddhisten und ihr günstiger Einfluß auf die Hebung des sittlichen Bewußtseins und des ganzen Lebens der Bevölkerung sehr hoch zu werthen [1], aber es fehlt demselben doch mit dem idealen Ziel des christlichen Lebens auch der innere Gehalt.

Die negative Liebe zu allen Wesen, welche das vorhandene Uebel zu vermehren sich scheut, und das Wohlwollen, das freundlichen Antheil nimmt, wirken sympathisch und haben in Verbindung mit der Zusicherung unfehlbarer Erlösung bezaubernd auf die Massen gewirkt, aber dieses Mitleid ist ein psychisch-physisches, kein sittliches Gefühl und mußte, weil alle Erlösung im Erkennen gegeben sein sollte, zum Indifferentismus führen. Da aber eine vom Glauben losgelöste Theorie für das praktische Leben unwirksam ist, so konnte der Buddhismus erst durch den Aberglauben des Volkes zur Religion werden. Für das Volk aber war es von Bedeutung, daß die Moral des Brahmanismus, der nur Kastenpflichten kannte, durch die allgemeinen Menschenpflichten abgelöst wurde. Gegenüber dem gequälten, angstvollen, gedrückten Leben der Indier unter dem brahmanischen Gesetz mit den Kasten verkündigte Buddha sein Gesetz als „ein Gesetz der Gnade für alle“, ohne daß aber, wenigstens anfänglich, eine Vorliebe für die Armen wahrzunehmen wäre. Im Gegentheil waren unter den Mönchen und Laiengläubigen die Vornehmen und Reichen durchaus überwiegend. Den Geringen und Elenden nachzugehen, außer dem allgemeinen das besondere Leiden aufzusuchen, blieb dem Buddhismus stets fremd. Die Tugenden hängen nicht ab von den Kasten, auch nicht von Büßungen und Bußübungen, sondern Reue und ein Sündenbekenntniß vor den Genossen genügen zur Sühne der Sünden [2].

Doch beweist das Bedürfniß nach Sühne einen tiefern Zug der buddhistischen Ethik, wie er in keiner außerchristlichen Religion so lebendigen Ausdruck erhalten hat. Er hängt mit dem Glauben an Karma, d. h. die in diesem oder im vorausgehenden Leben vollbrachte That, die in ihren Folgen fortwirkt, bis der letzte Heller bezahlt ist, zusammen. Derselbe Gedanke durchdringt einen großen Theil der brahmanischen Literatur und ist noch unter den heutigen Hindus eine der geläufigsten Vorstellungen. Die ersten Spuren finden sich in den Upanishaden. Danach ist Karma

---

[1] Hardy, Buddhismus S. 66. Peschel a. a. O. S. 288.

[2] Delff, Entwicklungsgeschichte der Religion (Leipzig 1883) S. 99 ff. Carriere, Jesus Christus (2. Aufl., Leipzig 1889) S. 43 f. 70 ff.

die That, daß nämlich der Mensch durch die gute That gut, durch die schlechte That schlecht werde. Wer mit bösen Gedanken spricht oder handelt, dem folgt Leiden nach, wie das Rad dem Fuße des Zugthieres folgt. Man kann der Furcht einer bösen That nicht entrinnen. Voraussetzung ist eine frühere Schuld oder ein früheres Verdienst. Dies kann man nicht beweisen, aber es wird geglaubt, so fest wie nur irgend ein religiöser Glaubenssatz. Keine guten oder bösen Gedanken, Worte oder Werke können in dem Kreislauf des Weltalls verloren gehen[1]. Nur die Wiedergeburt kann davon befreien. Jede gute Handlung wird ihre Belohnung und jede schlechte ihre Bestrafung haben, bis zu dem Tage, wo man, nachdem jede Sünde gesühnt oder vernichtet ist, durch das Feuer des Wissens, wie die Hindus sagen, ins Nirvâna oder die endliche Befreiung kommt. Auf diesem Wahn beruht die Heiligung des Buddhismus.

Nach dem genannten Katechismus kann man die ganze buddhistische Lehre in das Wort „Gerechtigkeit" zusammenfassen. Die Barmherzigkeit fehlt ihr. Das Verdienst hängt lediglich von der Gesinnung, nicht von der äußern Handlung ab. Es wird entweder durch Sieg über den Egoismus oder durch Vermeidung des Bösen erworben. Gegen sich selbst hat der Buddhist keine Verpflichtung. Der Selbstmord ist erlaubt, aber eine Tollheit, weil er die Wiedergeburten nicht hindert. Die Reue wirkt nur für die Zukunft, nicht für das Vergangene. Opfer, Gebet (Gebetsmühlen!) u. s. w. haben nur subjectiven Werth. Aeußere Bußübungen, Fasten, Kasteiungen hat Buddha im Gegensatz zu andern Mönchsorden, wie der Jainismus, verworfen.

15. Wohl werden viele moralische Vorschriften von der christlichen und buddhistischen Religion übereinstimmend aufgestellt. Die meisten sittlichen Wahrheiten, welche das Evangelium lehrt, sind auch in der Bibel der Buddhisten zu finden. Damit ist mancher gemeinsame Zug des von Gott zum höhern sittlichen Leben angelegten und ausgestatteten Menschengeistes bloßgelegt, aber Zweck und Mittel sind durchaus verschieden. Buddha will den Menschen zu seinem Selbsterlöser von Sünde und Elend machen, raubt ihm den tiefern göttlichen Lebensgrund, kennt keine Gnade, verurtheilt ihn zu negativer Loslösung ohne alle active Energie. Auf die Fragen über das Ziel und Ende des Menschen, über Gott und Himmel, Seligkeit und Unsterblichkeit hat Buddha keine Antwort! Schweigen oder Negation, das eine so vielsagend als die andere, bilden

[1] M. Müller, Natürl. Rel. S. 106 ff. Hardy, Buddhismus S. 33 ff. 58 ff. 66 ff. Science cath. 1891 p. 160 s. Weiß, Apologie II, 917. Rev. de l'hist. des rel. 1887 I, 211 ss. Oldenberg a. a. O. S. 248 ff. 311 ff.

den einzigen Trost! Was soll dem Menschen die Nachahmung des Vorbildes Buddhas nützen?

Der Buddhismus ist unvermögend, ein neues, thätiges Leben zu begründen, ist ohne Hoffnung. Vergebens haben Schopenhauer und Hartmann denselben dem Christenthume gleichgestellt. Die Analogie ist keine andere als die von Schein und Wahrheit, wie auch Hartmann selbst zugesteht, daß die Aehnlichkeit nur eine äußere, scheinbare ist und gerade die christlichen Vorzüge fehlen [1]. Die vollkommene religiös-sittliche Autonomie, durch welche der Buddhismus in einzig dastehender Erhabenheit über alle übrigen bis heute zur Verwirklichung gelangten Religionen hoch erhaben sein soll, ist ein zweifelhafter Vorzug, denn so bezaubernd das Bewußtsein, sein eigener Erlöser zu sein, auf den stolzen Menschen wirken mag, der „Herr von Selbst" muß doch immer wieder die Erfahrung machen, daß seine Kräfte dazu nicht ausreichen. Vergebens schreibt man buddhistische Katechismen, um den vorchristlichen Versuch einer erlösenden Universalreligion mitten in den christlichen Kirchen und Staaten zu verbreiten. Wer den Glauben an die Erlösung in Christo verloren hat, wird aus jenem dürren Reis kein frisches Leben ziehen; wer diesen Glauben aber bewahrt hat, wird desselben erst recht nicht bedürfen. Der Buddhismus kann mit dem Christenthum weder nach der Tiefe seiner Thätigkeit noch nach dem fruchtbaren Impuls, welchen es den Gedanken und dem Fortschritt der Menschen gegeben hat, verglichen werden.

Das Volk hat ohnehin diese buddhistische Erlösung der Weisen in seiner Art aufgefaßt und hängt an den alten Religionsgebräuchen. Es glaubt an das Nirvâna als an ein Paradies, an Buddha als an den incarnirten Gott, als an einen Gott im Paradies. Daraus erklärt es sich, daß sich der Buddhismus nicht nur nie vom Polytheismus ganz losmachen konnte, sondern sich auch den Religionen der verschiedenen Völker zu accommodiren suchte. Für ein Volk ist eine Religion ohne Gott, die erhabenste Güte ohne einen persönlichen Gott, eine Fortdauer ohne persönliche Unsterblichkeit, eine Glückseligkeit ohne örtlichen Himmel, die Möglichkeit der Heiligung ohne stellvertretenden Heiland, eine Erlösung ohne Gebete, Bußübungen ohne Priester und Vermittlung von Heiligen, nur durch eigene Kraft, Selbstreinigung von Unwissenheit und moralische Selbstertödtung, eine höchste Vollkommenheit schon in diesem Leben, ein unfaßbarer, unmöglicher Gedanke [2]. Ein protestantischer Bischof (Shereschewsky) schreibt, „daß nie ein riesigeres System von Betrug, Wahnwitz und Götzendienst

---

[1] Religiöses Bewußtsein S. 318 ff. 336 ff.

[2] Theol. Quart. 1887 S. 315. Stimmen aus Maria-Laach 1887 II, 131.

durch irgend eine falsche Religion über die Menschheit gebracht wurde". Besonders zu beachten ist, daß der heutige Buddhismus kein einheitliches System ist. Er ist wie ein Baum mit 100 Aesten, der sich überall adaptirt hat.

16. „Also muß man aufhören mit dem unwissenschaftlichen Geschwätz, als wenn der Pantheismus der noch gegenwärtig herrschende und vom Evangelium nicht besiegte Geist der verbreitetsten Religion der Welt wäre." [1] Nicht im Pantheismus, sondern in der praktisch-ascetischen Richtung liegt die Schwierigkeit, welche diese Religion wie die indischen Religionen überhaupt, die in einem hohen Alterthum und in unverkennbaren Elementen der sittlich-geistigen Anlage des Menschen und der Urgeschichte ihre festen Wurzeln haben, dem Werke der christlichen Mission bereiten. Die Buddhisten glauben in ihrem Sündenbewußtsein und in ihrem selbsteigenen Erlösungswerke ohne die Vermittlung von Priestern, ohne Opfer, in der Nachahmung des gefeierten Buddha dasjenige bereits zu besitzen, was ihnen das Evangelium bieten will. Sie sind allerdings keineswegs stationär und abgeneigt gegen religiöse Neuerungen, ja lieben den Wechsel nicht geringer als die Europäer, aber der orientalische Grundzug bleibt. Ihre Weltflucht führt zum Quietismus und Indifferentismus, der bei der gegenwärtigen Gefühlshascherei und bei dem allgemeinen Weltschmerz auf die abgelebten Seelen elektrisch zu wirken scheint. Der thatsächliche Zustand der Länder, in welchen gegenwärtig noch der Buddhismus herrscht, zeigt zur Genüge, wie unzureichend menschliche Erkenntniß und Kraft sind, um das Wohl des Einzelnen und der Völker zu begründen. Die Schilderungen auch der neuesten Reisenden (Huc, Hübner, Copleston, Bischof in Colombo) entwerfen uns ein düsteres Bild von dem schrecklichen Aberglauben und der sittlichen Verkommenheit jener großen indogermanischen und mongolischen Völker [2]. Nur die abendländische, die christliche Civilisation kann ein neues Leben erwecken.

Dieser große culturelle Unterschied zeigt sich auch bei der überraschend ähnlichen Einrichtung des Mönchthums. Denn ist auch der Unterschied des orientalischen und abendländischen Geistes bei einer Vergleichung wohl zu berücksichtigen, wie er sich schon zwischen dem griechischen und lateinischen Mönchthum geltend macht, so bleibt die Verschiedenheit dennoch eine principielle. Die christlichen Mönche haben die Bodencultur gefördert, die buddhistischen nicht, ja es war ihnen geradezu verboten. Der Werth der

---

[1] Teichmüller a. a. O. S. 442. Vgl. Mohnike in: Nat. u. Offenb. 1886 S. 167.

[2] Vgl. schon Fr. Xaver. Leben und Briefe des hl. Fr. Xaver. Von E. de Vas II (Münster 1877), 155 ff. 159 ff. 163. *Copleston,* Buddhism. London 1893.

Arbeit wurde verkannt. Die christlichen Mönche haben der Wissenschaft unschätzbare Dienste geleistet, die buddhistischen haben nichts für dieselbe gethan. Die christlichen Mönche haben den Götzendienst und den Aberglauben beseitigt, die buddhistischen haben denselben nicht nur fortbestehen lassen, sondern durch Vergöttlichung des Buddha und seiner Schüler einen neuen Götzendienst in Indien und China verbreitet [1].

Harlez zeigt den Unterschied an den zwei großen Heiligen, Boddhisattva Avalokiteçvara im Norden, der als Incarnation des höchsten Wesens der barmherzige Heilige par excellence war und das Gesetz kennen und für die Unglücklichen üben lehrte, und Nagarjuna im Süden, dem Philosophen, der anfangs des 1. Jahrhunderts v. Chr. philosophische Unterweisungen gab. Von jenem haben wir nur fabelhafte Legenden, dieser erklärt alles Sein für Illusion, den Buddha selbst ebenfalls. Die Wissenschaft steht in der Mitte zwischen Affirmation und Negation. Alles ist Täuschung. Moralisch gilt die absolute Indifferenz als die höchste Vollkommenheit, der absolute Quietismus, der nichts Gutes und nichts Böses kennt. Für den Asceten ist alles ein und dasselbe. Diese beiden vergleiche man nun mit Vincentius von Paul und Franz von Assisi einerseits, mit Augustinus und Thomas andererseits, und man wird den gewaltigen Unterschied finden. Es gibt allerdings auch wahrhaft keusche und bußfertige Asceten, „aber das Büßerleben ist eine Inspiration des Gewissens, welche sich auf diese Weise zu allen Zeiten der Menschheit geoffenbart hat".

Die gegenwärtige Schwärmerei für den Buddhismus [2], welche weite Kreise, die mit dem Christenthum zerfallen sind, ergreift, läßt sich nur

---

[1] Stimmen aus Maria-Laach 1887 II, 118 ff. 125. *Harlez:* Science cath. 1888 I, 234.

[2] Cf. *Burnouf:* Rev. des deux M. 1888, Juillet; drei Plaidoyers zu Gunsten des Buddhismus finden sich Rev. de l'hist. des rel. 1892 I, 192 ss. Neumann, Die innere Verwandtschaft buddhistischer und christlicher Lehren. Zwei buddhistische Suttas und ein Tractat Meister Eckharts. Leipzig 1891. Dazu Stimmen aus Maria-Laach 1892 I, 266 ff. Die „Frankfurter Zeitung" (1890 Nr. 115, 28. April) bespricht den Buddhismus in Europa. Leon de Rosny, Professor an der École des Hautes Études, lese darüber und alles ströme ihm zu. Christus selbst sei persönlich damit vertraut gewesen. Die „Allgemeine Zeitung" bringt (1893 Beil. Nr. 232 f.) einen Aufsatz gegen den „Geheimbuddhismus" (nach M. Müller). Derselbe sei von einer Amerikanerin 1875 gestiftet worden. Vgl. auch Ahles, Buddhismus und Christenthum (Zeitschr. f. Missionskunde 1887 S. 1 ff.) und die citirten Aufsätze von Harlez. Seit 1893 erscheint eine Zeitschrift, „Lotusblüthen", für die Verbreitung der orientalischen Theosophie (W. Friedrich, Leipzig). Der Prospect gibt genügenden Aufschluß. Auch die spiritistische Zeitschrift „Sphinx" (Braunschweig) hat es sich zur Aufgabe gemacht, „die Lehren des Buddhismus im

aus den trostlosen Zuständen der religiösen Verhältnisse und der naturalistischen Wissenschaft begreifen. Der Glaube ist erschüttert, aber das Gefühl will eine Beruhigung. Eine undogmatische Religion mit mystischer Richtung soll den Seelenschmerz heilen. Es muß weit gekommen sein, wenn der Katechismus von Subhadra, welcher dem von Olcott den ersten, alten Buddhismus entgegenstellen will, den Buddhismus als lebendige Quelle der Wahrheit preisen darf, weil seine Lehren frei von jedem Dogma und jedem Formalismus, ganz conform der Natur und ihren Gesetzen, einfach und allen Intelligenzen zugänglich und doch so tief seien, daß sie den Ohren der in philosophischen Speculationen gebildeten und zum höchsten intellectuellen Cultus emporgestiegenen Europäer angenehm klingen! „Könnte es sich mehr und mehr ausbreiten, zum Wohl und Heil der Welt, dieses Licht, welches sich jetzt vom Orient erhebt, wo jedes Licht aufgeht und seine Strahlen über die abendländischen Gegenden ausbreitet, könnte es zum Glück und zur Erlösung der Menschheit beitragen!" Es wird geschildert als ein Reich der Güte und vollkommenen Weisheit ohne einen persönlichen Gott, als eine Fortdauer der Individualität ohne unsterbliche Seele, ein ewiges Glück ohne örtlichen Himmel, ein Weg des Heils ohne fremden Erlöser, Priester, ohne Intercession eines Heiligen, ohne Barmherzigkeit, sondern durch ein natürliches und nothwendiges Gesetz, als eine vollkommene Vollendung, die man in diesem Leben auf der Erde erreichen kann!

Da ist doch Hartmann noch zu loben, welcher anerkennt, daß für den vollendeten Buddhisten, dem alles Illusion ist, nur der absolute Indifferentismus übrig bleibt. An diesen Klippen des absoluten Indifferentismus, dem Selbstmord und der Libertinage, hätte der Buddhismus nothwendig Schiffbruch leiden müssen, wenn er nicht durch den Schein der sittlichen Weltordnung, welche sich in der Seelenwanderung kund thut, einen Sicherheitsverschluß angebracht hätte. Allein diese Seelenwanderung vermag sich innerhalb der buddhistischen Weltanschauung weder

Zusammenhange mit den Culturaufgaben unserer Zeit darzustellen". Der Congreß zu Chicago 1893 hat die Bestrebungen dieser ungesunden Religionsmengerei offen zu Tage gefördert. Ein Verzeichniß der buddhistischen Schriften findet sich bei Steude, Evang. Apol. S. 405 f. Der deutsche buddhistische Katechismus sei schon 1887 in 27 000 Exemplaren verbreitet gewesen. Vgl. auch Rocholl, Die Philosophie der Geschichte II, 490. Gandmann, Christenthum und Buddhismus in ihrem gegenseitigen Verhältniß (Zeitschr. f. Theol. u. Kirche II, 1). *Barth:* Rev. de l'hist. des rel. 1893 II, 278 ss. Die oben genannten Schriften von Seydel reden der Abhängigkeit des Christenthums vom Buddhismus das Wort. *Monier Williams*, Buddhism in its connexion with Brahmanism and Hinduism, and in its contrast with Christianity. London 1889. Cf. Quarterly Review 1890 Nr. 340, p. 318 ff.

zu legitimiren noch sich mit den Grundlagen derselben zu vertragen. So fällt der Buddhismus ebensogut wie der Brahmanismus in zwei sich widersprechende Bestandtheile auseinander, in den Illusionismus und in die Seelenwanderung mit moralischer Bedingtheit des Zustandes. Wer den Buddhismus im modernen Europa zu restituiren unternimmt, befindet sich entweder, wie Schopenhauer, selbst in der noch unaufgeklärten Confusion dieser beiden Bestandtheile, oder er will als subjectiver Idealist bloß den Illusionismus ohne die Seelenwanderung zur Grundlage des religiösen Lebens machen, was unmöglich ist, oder er will (wie Hellenbach) die Seelenwanderungstheorie auf transcendental-realistischer Basis erneuern unter Verwerfung des illusionistischen Grundprincips des Buddhismus. Man hat heute nur noch die Wahl, entweder den Buddhismus als Erkenntnißtheorie zu acceptiren unter Verzicht auf die religiöse Bedeutung desselben, oder ihn principiell zu verwerfen und statt auf den Buddhismus auf die Sânkhyalehre zurückzugreifen [1].

17. Der Buddhismus hatte, obwohl oder weil er eine Art Mönchsorden war, der mit dem Volke enge Beziehungen hatte, eine große Expansivkraft, er eroberte bald Hinterindien, verbreitete sich schon im zweiten Jahrhundert v. Chr. auf Ceylon, wo in dem berühmten Tempel von Candy ein Zahn Buddhas verehrt wird, in Afghanistan, Baktrien, China und von da über die östlichen Inseln. Im Jahre 65 n. Chr. führte der Kaiser Ming (Hiao-Mengti) officiell den Buddhismus als dritte Religion in China ein und ließ aus Indien einen buddhistischen Priester, eine Statue des Buddha und ein heiliges Buch kommen. Von da an gab es Wallfahrten und Reisen nach Indien in Menge. Im Jahre 146 hielt der Buddhismus seinen Einzug in das Land Iravadi (Birman). Von China kam der Buddhismus nach Japan, seit dem 7. Jahrhundert nach Tibet, von da im 13. Jahrhundert in die Mongolei und Mandschurei, während er aus seinem Stammlande Indien, namentlich infolge des Islam, seit Jahrhunderten (ungefähr seit 1000 n. Chr.) verbannt ist.

In Tibet wurde durch Thong-Kaba im 14. Jahrhundert eine besondere Form mit einer ausgebildeten Hierarchie (Lamaismus) eingeführt. Die Großwürdenträger, besonders der Dale-Lama (Groß-Lama), eine moderne Einrichtung etwa seit dem 16. Jahrhundert, welcher zu Lhassa (Land der Geister) seine Residenz hat, gelten als Incarnationen des Buddha oder als lebende Buddhas selbst. Er ist ganz genau gekleidet wie ein katholischer Erzbischof. Rom und Lhassa, der Papst und der Dale-

---

[1] Steube a. a. O. S. 339 ff. Huc u. Gabet a. a. O. S. 109 f. 202. 206. 267. 290 u. a.

Lama bieten interessante Analogien. Die dem Buddhismus eigenen Religionsübungen, welche Aehnlichkeit mit katholischen Einrichtungen haben, sind noch weiter ausgebildet: Klöster, Kirchenglocken, Rosenkränze, Heiligenbilder, Reliquien, Fasten, Kirchenmusik, Processionen, Litaneien, Weihwasser, Krummstab, Bischofsmütze, Meßgewand, Chormantel, Taufe, Beicht, Messe, Eucharistie, Opfer für Verstorbene[1]. Diese und andere Aehnlichkeiten haben die Missionäre im Anfange sehr überrascht. Der Abbé Huc erzählt, daß ihn die Bemerkungen eines tibetanischen Lama über Religion in nicht geringes Staunen versetzt haben. Von einer Uebersicht der christlichen Religion sei dieser nicht im mindesten überrascht gewesen. Er hat diese Aehnlichkeit in seiner „Reise durch die Mongolei nach Tibet" nach dem äußern Schein für Wahrheit genommen, so daß sein Buch auf den Index gekommen sein soll[2]. Aber nicht bloß sind diese Gebräuche nur Symbole ohne Inhalt, es ist auch der Beweis für ihr höheres Alter nicht selten mangelhaft. Die symbolischen Darstellungen sind entschieden spätern Datums. Huc und Gabet glauben an christlichen Einfluß aus der Zeit des Nestorianismus und der Mongolenherrschaft im 14. Jahrhundert. Der Reformator Thong Kaba hatte wahrscheinlich einen katholischen Missionär zum Lehrer. Die Bonzen blieben beim alten Buddhismus, die Lama haben die Neuerung.

Es ist zwar ein charakteristischer Zug der heutigen Religionswissenschaft, die außerbiblischen heiligen Bücher möglichst hoch hinaufzurücken und günstig zu beurtheilen, während auf die Bibel die ganze Schärfe der Kritik angewandt wird; aber nichtsdestoweniger gilt die Frage über ältere und frühere Bestandtheile, über verschiedene Redactionen und Zusätze als eine offene. Lehre, Sitte und Wunder der orientalischen Religion stehen so sehr den christlichen Dogmen und biblischen Erzählungen nach, daß an eine Entlehnung aus orientalischen Speculationen und Gebräuchen nicht zu denken ist. Auch die viel gerühmten buddhistischen Parabeln bilden nicht die Quelle für die biblischen Parabeln.

IV. Der Hinduismus.

18. Den Hinduismus, welcher schon früh dem vedischen Brahmanismus gegenüber stand, aber erst später zu größerer Geltung kam,

---

[1] Saussaye a. a. O. I, 434. Rocholl a. a. O. II, 349. Theol. Quart. 1858 S. 300. 1874 sind in Leipzig Hucs Wanderungen durch das chinesische Reich und durch die Mongolei und Tibet in 3. Auflage erschienen.

[2] M. Müller, Essays I, 175. Theol. Quart. 1858 S. 289 ff.; 1883 S. 112 f. In den Ausgaben des Index vom Jahre 1856 und 1873 findet sich übrigens das Buch nicht.

weil die Brahmanen ihn als Ersatz für den seit dem 5. Jahrhundert in Verfall gerathenen Buddhismus brauchten, können wir einfach als den Dienst des Vishnu und Siva bezeichnen. Denn die nach diesen beiden Göttern benannten Secten, die der Vaishnava (Diener des Vishnu) und der Saiva (Diener des Siva), sind unter den vielen Secten der Indier die bedeutendsten, die beiden großen Volksreligionen, welche den Hinduismus beherrschen, ohne dem Brahmanismus feindlich entgegenzutreten. Im Gegentheil haben sich die Brahmanen damit abgefunden, indem sie die Secten in sich aufnahmen und in der Lehre vom Trimûrti (Aum, Om) einen Vereinigungspunkt schufen. Obwohl aber diese seit dem 10. Jahrhundert bekannte, aber mit dem modernen Wort benannte Lehre häufig mit der Trinitätslehre in Parallele gestellt wurde, so ist sie davon doch weit entfernt. Viel eher könnte man sie, trotz der häßlichen Abbildung mit einem Leib und drei Köpfen, unter dem Gesichtspunkte des philosophischen Modalismus betrachten (tri = drei, mûrti = Form), denn das absolute Wesen erscheint hier als Brahma, Schöpfer, Vishnu, Erhalter, Siva, Vernichter und Erneuerer. Uebrigens ist Brahma nur formell beigefügt, aber auch Vishnu (im Gangesthale) und Siva (im Industhale) gehören nicht zusammen.

In dem Heldengedicht Mahâbhârata heißt es: „Er, nämlich der heilige Gott Narâjana oder Vishnu, der Ewige, erschafft in des Brahman Person, er erhält des Allgeists Gestalt, in seiner Eigenschaft als Rudra zerstört er, das sind die drei Stände des Herrn der Geschöpfe.“ Vishnu erschafft als Brahman, er erhält als Allgeist, Pûrusha, und zerstört, nimmt das Geschaffene wieder in sich zurück als Rudra oder Siva. Das sind die drei Stände, Zustände, Thätigkeiten des Schöpfers, d. h. des Allgotts Vishnu. Nach gewöhnlicher indischer Theologie ist Brahman der „Großvater“, der Weltschöpfer, Vishnu der „Geist“, der „Allgeist“ ist der Welterhalter, und Siva ist der Weltzerstörer. An einer andern Stelle ist der gleiche Gedanke des dreieinigen Gottes noch einfacher ausgesprochen: „Er, der Vishnu ist, ist auch Rudra (= Siva), und er, der Rudra ist, ist auch der Großvater (= Brahman), ein Leib (Wesen), aber drei Götter: Rudra, Vishnu, Großvater.“ Der indische dreieinige Gott ist also der pantheistische Allgott, der in dreierlei Weise thätig ist[1]. Für die Brahmanen

---

[1] Sauer, Mahabharata (Stuttgart 1893) S. 43. Baumgartner, Das Mahâbhârata, das Volksepos der alten Inder (Stimmen aus Maria-Laach 1892 II, 182 ff.). Die erste Bearbeitung falle vor das 4. Jahrhundert v. Chr., die zweite nach dem 4. Jahrhundert n. Chr., die dritte zwischen das 5.—8. Jahrhundert. Vgl. Ders., Das Râmâyana und die Râma-Literatur der Inder. Freiburg i. B. 1894. *Barth*, Hindouisme (Rev. de l'hist. des rel. 1894 I, 36 ss.).

gibt es keine ewigen Götter außer dieser hinduschen Trinität, weil alle andern Götter und Genien durch die Transmigration, der sie unterworfen blieben, wieder auf die Erde zurückgeführt werden konnten. Die Buddhisten setzen dafür Buddha, das Gesetz und die Gemeinde der Gläubigen, glauben aber auch an die Transmigration.

Es ist weniger die Religion der Brahmanen, der Speculation, als die Volksreligion, welche, durch den pantheistischen, monistischen Nebel hindurchbrechend, dem Bedürfnisse des persönlichen Menschen nach einer Beziehung zu dem persönlichen Gotte, nach dem Heil, nicht bloß nach der Wahrheit, gerecht zu werden suchte. Die Grundzüge sind alt, wenn sie auch als Tradition durch die Veden nicht erkennbar sind, aber sie sind umgestaltet unter dem Einflusse der Eingeborenen und mannigfaltig verändert durch die verschiedenartigen Einwirkungen fremder Völker (der Griechen, Scythen, Araber, Afghanen, Mongolen). Der brahmanische Kastenunterschied wurde nicht nur nicht aufgehoben, sondern noch gesteigert, indem weitere, streng abgeschlossene Unterkasten in großer Zahl gebildet wurden[1], aber doch zeigte sich mit der Zeit das Bestreben, die Gegensätze etwas abzuschwächen.

Beide Religionen liegen mit ihren Ursprüngen im Dunkel, reichen aber in ein hohes Alterthum hinauf. Schon Megasthenes (3. Jahrhundert v. Chr.) bemerkt, die Religion der Indier sei in zwei Secten gespalten gewesen, in diejenige der Brahmanen und in jene der Sarmanen (Sramanas-Buddhisten). Die Verehrung des Dionysius (Siva) und des Herakles (Vishnu) sei jedoch vorherrschend. Wahrscheinlich sind die Religionen des Siva und Vishnu im alten Hinduismus so alt oder älter als der Buddhismus und Jainismus.

In dem religiösen und socialen Gemische, das man Hinduismus nennt, kann man gewissermaßen eine doppelte Schichte von Glaubensansichten und Gebräuchen unterscheiden. Oben die Religionen der großen Gottheiten Indiens, unten eine Masse von socialen Culten, besondern Praktiken, welche die wahre und oft einzige Religion der Massen constituiren. Beide Ströme kreuzen und mischen sich, ohne sich zu fusioniren. Für die rein populären Glaubensmeinungen fängt man erst jetzt an, sich zu interessiren, während für die Religion des Siva und Vishnu, deren sich die Brahmanen schon früh bemächtigt haben, die Documente das Bestreben zeigen, sie auf eine einförmige Orthodoxie zurückzuführen. Sind auch die Namen der Secten

[1] Kath. Missionen 1889 S. 25 ff.; 1890 S. 63. Ratzel a. a. O. III, 443. Die geschichtliche Betrachtung des Krishnismus ist nach *Barth:* Rev. de l'hist. des rel. 1889 I, 159 ss. 296.

verschollen, so hat uns die Literatur doch die Spuren der mächtigen Volksreligionen hinterlassen, wo die Frömmigkeit zu einem erlösenden Gott, dem glücklichen Krishna, Siva, dem höchsten Herrn, ihre Zuflucht nimmt. Noch mehr als die Religion der Upanishaden sind diese Religionen der genaue Gegenpart zu den Religionen Buddhas und Jainas in der concretesten und populärsten Form, mit ihren Bruderschaften von Asceten und frommen Bettlern, und ihrem Lebensideal in einer gemeinsamen Lebensregel. Von der Geschichte dieser Secten wissen wir so gut wie nichts, aber die Vergleichung der Lehre der Sectenhäupter von Ramanya (11. und 12. Jahrhundert) mit der der Pancarâtras führt zum Schluß, daß die eine dieser Secten nur eine Reform der andern im Sinne der brahmanischen Orthodoxie war. Andererseits steigen die Pancarâtras sehr hoch hinauf und verschmelzen sich endlich mit den alten Bhâgavatas, den sehr orthodoxen Anbetern des glücklichen (bhâgavat) Vasudêva Krishna, wie die Buddhisten die, wenn auch weniger orthodoxen Anbeter des glücklichen Buddha gewesen sind. Wir haben hier also eine wirkliche Tradition, eine Art krishnaitische Kirche, analog der buddhistischen Kirche, welche der Brahmanismus endlich aufgegriffen und absorbirt hat, wie er es bis jetzt mit allen dissentirenden Culten gemacht hat. Die parallele Entwicklung des Krishnaismus und Buddhismus in seinen ähnlichen Verhältnissen der Zeit und des Mittels hat alle Wahrscheinlichkeit für sich. Der historische Boden für den Vishnuismus beginnt erst mit dem 12. Jahrhundert, für den Sivaismus einige Jahrhunderte früher.

19. Vishnu ist im Rig-Veda ein Sonnengott, der hinter den andern Göttern zurücktritt. Er wird später als die schöpferische, erhaltende, vorsorgende Kraft verehrt. In verschiedenen Verkörperungen (avatârâs), die aber durch Herabsteigen, nicht durch eigentliche Incarnationen bewirkt werden, tritt er den Menschen näher und erscheint er als Retter. Diese Avatâren werden in den Nationalepopöen Mahâbhârata und Râmâyana verherrlicht. Die ersten Verkörperungen beziehen sich auf Thiergestalten, die siebente bringt ihn als Râma, die achte als Krishna, die neunte als Buddha; die zehnte als Kalki (Messias?) ist noch zu erwarten. Die größte Bedeutung hat die Verkörperung als Krishna. Mag auch die Lehre dieser Incarnation mit der Incarnation Christi vielfach übereinstimmen, ohne daß man christliche Einflüsse sicher nachweisen kann, so genügt es doch, die Mythe über das Leben Krishnas darzustellen, um jede Aehnlichkeit mit Christus abzuweisen. Krishna, der Sohn des Vasudêva und der Devâki, wird von Landleuten erzogen, gibt sich mit den Gopi, den Weibern und Töchtern der Kuhhirten, der sinnlichen Liebe hin. Seine Jugendgeschichte mit den Hirtenmädchen bildet den Inhalt vieler erotischen

Gedichte[1]. Viele Anhänger haben dieses Vorbild nachgeahmt. Diese Ausschweifungen haben noch in unserem Jahrhundert Aufsehen erregt. Die Sectenstifter wollten selbst als die Incarnationen, die Repräsentanten der Gottheit erscheinen.

Dadurch rückte die Gottheit den Menschen näher. Die Persönlichkeit Gottes und des Menschen tritt, im Gegensatze zu der alten Identitätslehre, mehr in den Vordergrund. Glaube, Liebe, Devotion — Bhakti (später die dem Krishna erwiesene Liebe und gläubige Verehrung) — verbinden den Menschen mit Gott. Weder Erkenntniß noch Werke (rituelle oder sittliche), sondern nur die Hingabe an die Gottheit, das Versinken in Gott, das liebevolle Verhältniß zwischen Gott und seinen Dienern sind die Grundbedingungen des Heiles. Die Initiative zu diesem Verhältnisse kommt aber von Gott. Er, namentlich Vishnu als Râma und Krishna, erweist sich den Menschen gegenwärtig, helfend, segnend, rettend. Der Mensch verdankt alles der zuvorkommenden Gnade. Dabei bleibt es allerdings streitig, ob der Mensch die Gnade activ ergreift, wie sich das Aeffchen an die Affenmutter hängt, oder passiv empfängt. Indem der Bilder- und Symbolendienst, der Thier- und Pflanzencult aufgenommen wurde, hat der Vishnuismus den tiefsten Grund für die Ausartung der indischen Glaubensformen gelegt und die indische Naturverehrung bis zur letzten Consequenz ausgebildet (vgl. Aegypten). Die Veräußerlichung zeigt sich auch darin, daß das Hersagen gewisser Formeln, besonders das Aussprechen der vielen Namen Krishnas, eine wunderbare Kraft hat.

20. Der Sivaismus hat viele Berührungspunkte mit dem Vishnuismus. Er hat noch tiefere Wurzeln in der vedischen Literatur als dieser. Siva, den die Brahmanen als zweiten Gott (nach Vishnu) aus der Weltseele hervorgehen ließen, ist an die Stelle des Rudra getreten, welcher in einem Hymnus des Yajur-Veda als Gott der Berge, des Hauses und Hofes, der Geschäfte gefeiert wird. Er ist auch der Gott, welcher die Brahmanen am meisten anzog und zeitweilig eine weite Verbreitung in

[1] Saussaye a. a. O. I, 445. Kist a. a. O. S. 43 ff. Roussel bringt in Science cath. (1891 Nr. 8. 9) einen Aufsatz: L'incarnation d'après le Bhâgavata Purâna, dem berühmtesten indischen Gedicht über die Incarnationen Vishnus, worin eine große Aehnlichkeit mit der Incarnation Christi zugestanden wird. Man müsse sich gegen E. Burnouf, Schuré, Jacolliot mehr auf die Negative beschränken, da der christliche Einfluß nicht erwiesen sei. Uebrigens bemerkt der genaue Kenner Barth über einen hierauf bezüglichen Aufsatz Schurés (Rev. des deux M. 1888 III, 307 ss.), derselbe sei ein Gewebe von Erfindungen, die sich nicht einmal ein Dichter auf dem Gebiete der Geschichte erlauben dürfte (Rev. de l'hist. des rel. 1889 I, 161).

Indien genoß, wie schon der Pilger aus China, Hiuen-Tsang, für seine Zeit (7. Jahrhundert n. Chr.) bezeugt. Siva ist der höchste Gott, persönlich als Gegenstand der Frömmigkeit gedacht wie Vishnu, in verschiedenen Formen seinen Dienern gegenwärtig. Nach dem den Urstämmen des Landes entlehnten und von den Brahmanen im Interesse ihrer Herrschaft verwendeten Volksglauben ist seine Gestalt und Abbildung fürchterlich. Er hat drei Augen, Schlangen um den Leib, Schädel um den Hals. Er repräsentirt die auflösende, vernichtende Naturkraft, aber auch die erneuernde Naturkraft. Daher kommt das am meisten verbreitete Symbol desselben, der Phallus, welcher nach Millionen in Indien zählt. Siva ist aber auch zugleich ein großer Ascet, der große Yogi. Viele großen Yogi, welche Staunenswerthes in Ueberwindung der menschlichen Natur leisten, z. B. jahrelang fast ruhelos auf Pfeilern stehen, sind Verehrer des Siva. Dies hindert freilich nicht, daß Siva auch eine Art Dionysus ist, mit fröhlichen Gesellen jagt, an Wein und Tanz mit Weibern sich ergötzt. Daraus erklärt sich, daß der Sivaismus in allen Volksklassen zahlreiche Anhänger zählt. Die wichtigste, aber auch schlimmste Seite des Sivaismus ist die Verehrung der Sakti oder weiblichen Kraft, welche die Grundlage für alle indischen Göttinnen ist. Diese sind ebenso zahlreich als die Götter, deren Zahl man auf 330 Millionen angibt. Denn alle indischen Götter leben im Ehestand. Der Dienst der großen Göttin (Parvati, Ambika, Uma, Kandi, Durga, Kali), welcher in der alten indischen Religion Anhaltspunkte hat, verdrängt oft den Dienst des Gottes. Und dieser Dienst ist düster, abstoßend. Sie trinkt Thierblut, verzehrt Leichen. Ihr Bild ist mit andern oft an den Wänden der Tempel zu sehen, „mit schwarzem Gesicht, verzerrten Zügen, bluttriefenden Lippen, ausgestreckter Zunge und einem durch die Nase gezogenen Ringe. Ihre Füße stehen auf einem Löwen und auf menschlichen Leichen, die Hände halten Mordinstrumente und Lotosblumen“ [1]. M. Müller sucht daher den Siva-Durgadienst aus dem Eindringen eines halbbarbarischen Stammes zu erklären. Sexuelle Ausschweifungen aller Art und magische Künste gelten ihrer Verehrung. Auch wenn wir die alte indische Religion nicht besonders hoch taxiren wollen, so sehen wir in den Festen des Krishna und den Orgien der Kali doch eine bedeutende Depravation, einen Sieg der Volksleidenschaften über die Speculation und die alte Sitte.

Der Cultus ist ein Gemisch aus Altem und Neuem der mannigfaltigsten Art. Neben Vishnu und Siva werden Geister und Dämonen verehrt. Der Fluß Ganges steht in hoher Verehrung. Die Tempel sind

---

[1] Kath. Missionen 1887 S. 236. M. Müller, Anthrop. Rel. S. 154 ff.

häufig neben Seen gebaut, weil Brahma allen, welche sich darin waschen, die Vergebung der Sünden verheißt. Thiere (Kühe), besonders Schlangen, Bäume, leblose Gegenstände dienen als Fetische. Zahlreiche Tempel sind den Göttern errichtet. Die Gaben bestehen aus Blumen, Oel, Weihrauch, Speise (Reis, Mehl, Milch, Butter, Gemüse, Salz). Dem Siva und seiner Gemahlin werden auch blutige Opfer gebracht. Idololatrie und Prostitution fehlen nicht. Die dem altbrahmanischen Culte fehlenden Bilder sind zahlreich und vielgestaltig, in allen Formen „außerhalb der Grenzen des Möglichen und Schönen". Fasten und Feste sind häufig. Musik, Processionen, Festspiele tragen zur religiösen Feier und Zügellosigkeit bei.

Die Schilderungen der Unsittlichkeit und Verkommenheit der Hindus zeigen sehr düstere Farben. Dies ist um so bezeichnender, als dieselbe besonders bei den religiösen Acten, wie bei den massenhaften Wallfahrten, zu Tage tritt. Doch ist zwischen den Brahmanen und dem Volke zu unterscheiden. Wenigstens wird von Augenzeugen den Brahmanen ein besseres Zeugniß ausgestellt, obwohl es den Fremden schwer wird, in das durch die Polygamie verpestete Familienleben einen Blick zu thun. Das schwarze Gemälde, welches Kist entworfen hat, muß als übertrieben angesehen werden. Den großen Unterschied zwischen Gebildeten und Volk hebt schon ein Schriftsteller des 11. Jahrhunderts, Beruni [1], der auch unsere überschwänglichen Begriffe von dem Geiste und der Originalität der zum Theil von griechischer Wissenschaft abhängigen Hindus herabstimmt, nachdrücklich hervor. Nach ihm bestand auch damals wie jetzt auf den Himalayas die Polyandrie, nicht als religiöse, sondern als sociale Einrichtung (Brüder — Frau). Es ist also nicht so vereinzelt, wenn auch im Mahâbhârata einmal von Vielmännerei die Rede ist.

Eine weitverbreitete Unsitte, gegen welche die Engländer schon lange vergebens ankämpfen, ist die Wittwenverbrennung. Die Veden kennen sie nicht. Auch im Gesetzbuche Manus findet sie keine Erwähnung. Ebensowenig im Râmâyana, aber wohl im Mahâbhârata. Diodor von Sicilien, im 1. Jahrhundert, thut ihrer bereits Erwähnung [2].

Daraus läßt sich der große Unterschied vom Christenthum leicht erkennen. Es mag ja wohl das persönliche Verhältniß zwischen Gott und seinem Diener, die persönliche Gegenwart des verkörperten Gottes dem auf dem persönlichen Verhältnisse beruhenden Glauben an Christus entsprechen, aber jedenfalls sind dies nur Ahnungen der von Natur aus christlichen

---

[1] *Al Beruni*, Indica. An account of the religion, philosophy, literature of India about A. D. 1030. London 1887. Vgl. Allg. Ztg. 1888 Beil. Nr. 300. Sauer a. a. O. S. 25.

[2] Kist a. a. O. S. 121 ff. Hardy, Die vedisch-brahman. Religion S. 185.

Seele, welche nach Gott, nach dem persönlichen Gotte verlangt. Sie erklären sich aus dem monotheistischen Zuge der indischen Religion, welcher sich nie ganz verdrängen ließ. Wäre es aber für diese späte Periode nicht wahrscheinlich, daß die Hauptpunkte dem christlichen Geiste entnommen sind?[1] Neuerdings mehren sich die Versuche gelehrter Indier, die Grundwahrheiten des Christenthums von der Schöpfung, Einheit und Geistigkeit Gottes und die sittlichen Lehren Jesu zu Gunsten der geläuterten indischen Religion auszunützen und dadurch dem Widerstand gegen die christliche Mission eine tiefere Begründung zu geben[2].

§ 3.

Die Religion der Iranier.

Avesta. — Religionsspaltung. — Vor- und nachreformatorische Religion. — Zoroaster. — Zervane Akerene. — Ahuramazda. — Die Amschaspands und Jazatas. — Schöpfung. — Die bösen Geister mit Ahriman. — Dualismus. — Mithra. — Sraosha. — Anahita. — Der Erlöser Sosiosh. — Ethik. — Cultus. — Priester, Tempel, Opfer, Gebete. — Haoma. — Fremde Einflüsse. — Babylonische Gefangenschaft.

1. Diese Religion, welche die Völker von der Tigrisebene bis zum Indus, von den armenischen Bergen bis zum Hindukusch, vom Kaspischen Meer bis zum Persischen Golf umfaßt, ist unzweifelhaft aus der gemeinsamen arischen Religion entstanden. Sie war noch zur Zeit, als sich die andern Zweige bereits abgelöst hatten, zur indopersischen Zeit, mit der Religion der Arier (Edle, Treue) im engern Sinne, d. h. der Indier, verbunden. Dies zeigt eine Vergleichung des Avesta mit dem Rig-Veda deutlich. Die Bezeichnungen für die Familienglieder haben in beiden die gleich hohe Bedeutung. Zwar beweist die Identität vieler Namen nicht die Identität der Sachen, aber doch weist sie auf einen gemeinsamen Ausgangspunkt in der Zeit, ehe Avesta und Veda verfaßt wurden. Am besten läßt sich dies an Haoma und Soma erkennen. Auch die Ausdrücke für Gedanken, Kenntniß sind in beiden gleich zahlreich und beweisen, daß vor der Trennung der beiden Völker der Gedanke eine bemerkenswerthe Stellung im socialen oder Privatleben der gemeinsamen Ahnen einnahm[3].

---

[1] Weber, Die Verbindungen Indiens mit den Ländern im Westen. Krishnas Geburtsfest (Abhandlungen der Kgl. Akad. Berlin 1867). Vgl. Saussaye a. a. O. S. 452. 456. Rev. de l'hist. des rel. 1895 I, 70 s.

[2] Kist a. a. O. S. 143 ff. Allg. Missionsztg. 1888 S. 553 ff.

[3] Annales de phil. chrét. 1887 I, 425 ss. Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte II, 4.

Doch hat die iranische Religion durch die Trennung die alte, urwüchsige, schlichte Gestalt der Veden abgestreift.

Das Avesta (Text, Gesetz) oder Zend-Avesta (Wissenschaft des Gesetzes), welches in die drei Bücher des großen Avesta: Vendidad, Yasna, Vispered und in das Khorda-Avesta (kleiner Avesta, für die Privatandacht) zerfällt, der Canon der Iranier, stellt sowohl in seiner Sprache als in seinen Gedanken einen Absenker jenes urwüchsigen Stammes dar. Die Zendsprache steht isolirt da; sie ist zwar mit dem alten Sanskrit verwandt (nur dialektisch verschieden?), aber doch ein selbständiger Zweig des arischen Stammes, dialektisch verschieden von dem Altpersischen der Achämenidenzeit, weit entfernt von dem spätern und mit semitischen Elementen versetzten Pehlevi oder der Huzwareschsprache der Sasaniden. Zend ist der Commentar, die Pehleviversion wie Pazend die spätern Glossen im Neupersischen[1]. Im 3. Jahrhundert wurde das Avesta in Alexandrien ins Griechische übersetzt. Das aus der Sasanidenzeit stammende, im Pehlevi geschriebene Bundehesch gibt eine willkommene Ergänzung des Avesta. Das Avesta ist jünger als die Keilinschriften und in verschiedener Sprache geschrieben. Die Sammlung begann vor Alexanders Zeiten. Von diesem sollen die heiligen Schriften zerstört worden sein, doch gab es solche im 3. Jahrhundert v. Chr. Seine definitive Gestalt hat das Avesta im 4. Jahrhundert n. Chr. erhalten. Für die Heimat des Avesta galt Ostiran (Baktrien), das auch neuerdings wieder angenommen wird (Geiger, Geldner), andere (Spiegel) sind für Medien.

Die Grundgedanken des Avesta verrathen eine in höherem oder geringerem Maße bewußte Opposition gegen die Anbetung der Naturgötter, wie sie bei den Indiern mehr und mehr zur Geltung kam, und ein Streben nach einer geistigern, erhabenern, sittlichern Gottheit. Es ist so ziemlich allgemein zugegeben, daß man es zwischen dem Avesta und Veda mit den Spuren einer Religionsspaltung, nicht mit einer einfachen Entwicklung zu thun hat. Diese hat eher in Persien (Burnouf, Brunnhofer), als in Indien (Haug) stattgefunden und muß in frühern, uns nicht mehr deutlichen Verhältnissen ihren Grund haben[2]. Die Iranier brachen in der vorvedischen Periode aus der gemeinsamen Heimat auf. Sind aber Veda und Avesta zwei aus einer Hauptquelle fließende Ströme (Roth), so ist doch der Strom des Veda der vollere und reinere, welcher seinem ursprüng-

---

[1] Saussaye a. a. O. II, 11.

[2] Ebd. II, 21. Spiegel, Avesta, Grundtext samt der Huzväresch-Uebersetzung (Leipzig 1853/63) II, CVII; III, LXXX ff. Die arische Periode und ihre Zustände (Leipzig 1887) S. 179. Brunnhofer (Iran und Turan S. 63) glaubt, im Süden von Kasbek sei die Heimat der vorbrahmanischen Sanskrit-Arier.

lichen Charakter treuer geblieben ist. Derjenige des Avesta ist auf mannigfache Weise getrübt worden, hat seinen Lauf verändert und kann nicht mit Sicherheit bis zu seiner Quelle zurückverfolgt werden.

Doch gilt dies mehr für die Götterlehre als für die Ethik. Die iranische Religion hat den Monotheismus länger festgehalten, ist aber dem Dualismus, der in der Uebertragung des Kampfes in der Natur auf das moralische Gebiet (Indra gegen Vritra) den Keim hat, aber erst bei den Iraniern kapitale Bedeutung erhielt, verfallen. Der Gegensatz von Iran und Turan, der wohl nicht zwischen seßhaften und nomadischen Indogermanen, sondern zwischen indogermanischen Persern und Völkern der hochasiatischen Rasse sich entwickelte und die persische Heldensage beherrscht [1], hat diesen Dualismus begünstigt. Dagegen ist die sittliche Aufgabe des Menschen, abgesehen von den mitunter lächerlichen Reinigungsgesetzen, von einem hohen Gesichtspunkte aus aufgefaßt.

Damit ist die vor- und nachreformatorische Religion unterschieden. Jene war sicher Naturreligion mit einem Licht- und Feuerdienste. Nur wurden Sonne, Mond, Sterne wesentlich unter andere, durch Speculation gefundene Götter herabgesetzt. Doch ist es schwer zu unterscheiden, was vorreformatorisch ist oder nicht. Denn auch im Avesta gilt das Feuer als heilig. Jedenfalls sind beide einander gegenüberstehende Götter Ormuzd und Ahriman zum alten Parsismus zu rechnen, denn diese entgegengesetzten Mächte bilden den Angelpunkt des ganzen Systems.

2. Der Reformator der iranischen Religion oder vielmehr Begründer des dogmatischen Systems heißt nach dem Avesta Zarathustra, bei den Griechen (seit Plato) Zoroaster. Er soll in Rayha (Ragha), dem heutigen Rai, der alten Hauptstadt Mediens, geboren sein, von dort in die baktrische Hauptstadt Balkh, an den Hof eines baktrischen Königs Vistaspa (Gushtasp), der aber nicht mit Darius Hystaspes zu verwechseln ist, gekommen sein. Ueber die Zeit seines Auftretens variiren die Meinungen noch zwischen 1400—600, doch gilt das 14. Jahrhundert als

---

[1] Saussaye a. a. O. I, 225. Pesch, Der Gottesbegriff in den heidnischen Religionen des Alterthums S. 27. Vigouroux, Die Bibel III, 14. *Harlez*, Origines du Zoroastrisme. Paris 1879. *Lenormant*, La magie chez les Chaldéens (Paris 1874) p. 145 ss.; L'histoire I, 308; V, 410. Vgl. auch Windischmann, Zoroastrische Studien, herausg. von Spiegel (Berlin 1863) S. 121 ff. Schanz, Der Parsismus (Philos. Jahrb. 1895 S. 144 ff.). Neuestens setzt Harlez den Zoroaster sehr weit herunter, nicht vor das 7. oder 8. Jahrhundert v. Chr., und nimmt für die Grundzüge zwar nicht eine Kenntniß der Bibel, aber der jüdischen Tradition an: La Bible et l'Avesta (Revue biblique 1896, p. 161 ss.).

das wahrscheinlichere[1]. Verschiedene Forscher (Spiegel, Lenormant, Strauß) setzen ihn in die vorhistorische Zeit, so daß er nicht der Reformator einer vorausgegangenen Religion gewesen wäre, sondern vielleicht den später eranischen Theil des vedischen Volkes veranlaßt hätte, sich der weitern polytheistischen Zersplitterung zu widersetzen und den ursprünglichen gemeinsamen Monotheismus in anderem Gewande zu erneuern. Er habe wohl als Reformator der alten gemeinsamen (vorvedischen) Religion auftreten wollen, sei aber, durch den Widerstand der polytheistischen Richtung getrennt, Stifter der neuen Religion geworden. Diese Glaubensspaltung sei älter als die Lieder des Veda. Leider reichen die historischen Daten zu einer sichern Entscheidung nicht aus. Jedenfalls ist aber eine Fortbildung in Iran zuzugeben.

Nach den neuern Forschungen soll Zoroaster seine Lehre nicht in Baktrien, sondern in Medien verkündet haben. Dies wird daraus geschlossen, daß zur Zeit der Achämeniden, aus welcher wir von der mit dem Avesta im wesentlichen übereinstimmenden Religion in den Keilinschriften Nachrichten besitzen, Medien mit Rayha Hauptsitz des Zoroastrismus war. Doch war Medien ursprünglich nach Sprache und Sitte turanisch und ist es auch nach dem Eindringen der Iranier geblieben. Zur Zeit der Achämeniden sprach das Volk noch die alte Sprache, welche auch unter die officiellen Idiome der Kanzlei der persischen Könige aufgenommen worden ist. Medien hat lange und mit verschiedenem Erfolge gegen den Dualismus der Religion des Zoroaster gekämpft, seine besondern Glaubenslehren sickerten bis zu den Eroberern der iranischen Kaste durch und bewirkten durch ihre Amalgamirung mit den religiösen Ideen dieser Eroberer das System des Magismus, welcher lange bis in Persien selbst herein das Schicksal des reinen Mazdeismus auf der Wage hielt.

Dabei sehen wir von der extremen Mythologisirung des Mazdeismus ab. Geben wir auch gerne zu, daß derselbe nicht das Product eines einzelnen Mannes war, welcher plötzlich die alte Religion geändert hätte, und nehmen wir eine allmähliche Umwandlung an wie im Brahmanismus, Hellenismus und in andern Religionen, so ist doch der starke monotheistische und moralische Zug ohne historische Persönlichkeit unbegreiflich. Eine Um- und Neubildung durch Zoroaster ist nach ähnlichen Vorgängen (Buddha, Mohammed) durchaus wahrscheinlich. Es ist ein mythologisches Kunstspiel, wenn man Ormuzd und Ahriman, Mithra und die

[1] Geldner, Studien zum Avesta. Straßburg 1882. Spiegel, Die Reform Zarathustras (Muséon 1887 p. 611 ss.). Victor v. Strauß, Altäg. Rel. I, 36 f. 150. Cf. Rev. de l'hist. des rel. 1894 I, 68 ss.

Amschaspands und das ganze Gefolge göttlicher Abstractionen und finsterer Mächte auf mythische Formeln zurückführt, die Lehren von der Schöpfung, der Auferstehung und dem Ende der Welt als ebenso viele Phasen der Mythenentwicklung von Morgenröthe und Sturm darstellt. Consequenterweise verschwindet dann auch Zoroaster. Denn was könnte er noch anders sein als eine Personificirung des ersten Menschen, des sinnlichen Menschen, der vom Himmel herabgestiegen ist unter der Form des Feuers und des Blitzes?[1] Merkwürdig, daß gerade die iranische Religion am weitesten von dieser Mythologisirung der Natur entfernt ist! Solange die Texte so laut dagegen sprechen und Zoroaster so allgemein, auch in der klassischen Literatur des Alterthums bezeugt ist, wird es bei der alten Ansicht sein Bewenden haben müssen. Die historische Person des Zoroaster steht den Alten zu nahe und zu fest, als daß sie mythologisch verflüchtigt werden könnte.

3. Das Religionssystem des Zoroaster, der „rechte Weg", zeigt sowohl in der Kosmologie, Urgeschichte und Eschatologie als auch in der praktischen Anwendung (Glaube, Gebet, gute Werke, Beicht, Genugthuung, Opfer) eine große Verwandtschaft mit den betreffenden Lehren der Heiligen Schrift[2], weshalb manche (Spiegel, Harlez) nicht nur semitischen Einfluß von Babylon und Ninive, sondern auch in der Liturgie und im Cultus von der syrisch-christlichen Kirche vermuthen. Selbst in das innere Wesen der iranischen Religion sei der semitische Einfluß eingedrungen. Vor allem sei es der Grundgedanke der Religion, welcher diesen Einfluß bekunde. Während sonst überall in den indogermanischen Religionen eine reiche Fülle mythologischer Gestalten sich findet, in denen die Freuden und Bedürfnisse des Volkes sich abspiegeln, so muß uns im Avesta die abstracte Gestalt auffallen, in der namentlich die Amesha-spentas und Ahura-Mazda selbst gedacht sind. Sie sind so abstract wie die semitischen Gottheiten. Auch die Gestalt eines Propheten wie Zarathustra, der unmittelbar von Ahura seine Befehle empfängt, besonders der Cultus des Zrvâna-akarana und der Gestirne scheinen den semitischen Einfluß zu beweisen. Die Erzählung vom Sündenfall und von der Erbsünde zeigt trotz der mythischen Construction des spätern Zoroastrismus große Verwandtschaft mit den semitischen Ueberlieferungen. Die Sündfluthsage ist wenigstens vorhanden, aber allerdings in einer Form, welche den Charakter der Katastrophe wesentlich verändert.

---

[1] *Darmesteter,* Ormazd et Ahriman, leurs origines et leur histoire. Paris 1877. Cf. Rev. de l'hist. des rel. 1880 I, 115. Dagegen *Harlez:* Journal asiatique 1878/80.

[2] Fischer, Heidenthum S. 133 ff. 143 ff.

Doch thut man auch hier gut, die ähnlichen Ideen und äußern Analogien nicht zu innern Uebereinstimmungen zu stempeln und zum Beweis einer Abhängigkeit zu verwenden. Ein gemeinsamer Schatz alter Ueberlieferungen und das unverkennbare Bestreben Zoroasters nach Reinigung der Lehre und Veredlung der Sitten reicht zur Erklärung der Hauptpunkte aus. Die Nebendinge aber gehören zum guten Theil einer spätern Zeit an. Man hat sich vielfach auch gewöhnt, das zweifellos hochstehende iranische Religionssystem zu überschätzen und die Verbindungsglieder mit der altarischen Religion zu unterschätzen.

Bei allem Lob, welches man der iranischen Religion wegen ihres hohen Zuges zum Monotheismus und ihrer edeln Moral mit Recht spendet, ist doch nicht zu vergessen, daß die Lösung des Problems des Uebels nur theilweise gelungen ist. Es ist hoch zu schätzen, daß Zoroaster zuerst den Versuch gemacht hat, das Wesen der guten Götter von jeder feindlichen und bösen Beimischung zu reinigen und den bösen Göttern jeder Art die Anbetung zu versagen, aber es ist nicht zu übersehen, daß der Versuch im Dualismus endigte. Auch die Neigung zum Polytheismus, Naturalismus und Pantheismus ist nicht ganz überwunden. Besteht zwischen der Religion Zoroasters und den andern antiken Religionen von Anfang an ein Abgrund, so richtet sich dieser auch gegen die altsemitische Religion, die sich von der Religion Israels sehr unterscheidet. Daß aber diese nicht vom Zoroastrismus abhängt, beweist klar ihr einheitlicher hoher Charakter.

Früher wurde mit abendländischen Schriftstellern als oberster Gott Zervane Akerene, die ewige Zeit, bezeichnet. Es hat sich aber herausgestellt, daß dieser vielmehr als ein Geschöpf des Ormuzd, beziehungsweise als spätere Bildung anzusehen ist. Die einzige Stelle des Avesta, welche dafür zu sprechen schien, war falsch übersetzt[1]. Zervane ist ein zur Zeit Alexanders unternommener Versuch, die Lehre zweier gleicher Principien zu vereinigen. Dadurch wurde die Schöpfungslehre Zoroasters in eine Emanation verwandelt. Im fünften Jahrhundert n. Chr. unter Yezdegerd (Isdegerd) ist die Lehre, daß Zervane das Urprincip aller Dinge sei, die Staatsreligion des neupersischen Reiches geworden.

Der oberste Gott ist vielmehr Ahura-Mazda (sehr weiser Herr, der Herr, der große Wissenbesitzende), von den Abendländern (Plato) Ormuzd genannt. Er besteht aus Leib und Seele, hat die himmlische und irdische Welt geschaffen (dâtar = Schöpfer, Vater der Erde und des

[1] Vgl. Ludwig, Spiegel, Avesta I, 271 ff.; II, CXIX. Saussaye a. a. O. II, 49. Preiß, Religionsgeschichte S. 120. 417 f. *Lenormant*, L'hist. V, 360 ss. 393 ss. *Darmesteter*, Le Zendavesta. Traduction nouvelle avec commentaire I (Paris 1892), 212, n. 10.

Himmels) und wohnt im obersten Himmel. Die vollkommensten seiner Geschöpfe sind die sechs Amesha-spentas (Amschaspands), „die unsterblichen Heiligen". Zu diesen kommen noch 22 Genien, die Jazatas (Izets), die „Verehrungswürdigen", denen die einzelnen Monatstage geweiht sind, und die zahlreichen Genien, die Fravashi, die römischen Manes. Die sichtbare Schöpfung wurde in sechs Perioden (= 365 Tagen) vollendet: Himmel, Wasser, Erde, Pflanzen, Thiere, Mensch. Ob eine Schöpfung aus nichts anzunehmen sei, bleibt zweifelhaft. Denn dagegen sprechen der ewige Raum und die ewige Zeit, dafür der erste Amschaspand, vohu manô = der gute Gedanke, welcher als erstes Geschöpf und als Organ für die sichtbare Schöpfung gedeutet wird.

4. Diesem Reiche der guten Schöpfung steht ein Reich der bösen Wesen gegenüber, den paarweise geordneten guten Geistern stehen ebenso geordnete böse Geister zur Seite. Schon ihr Name, Devas (daêva), läßt in ihnen die Opposition zu der vedischen Religion erkennen. Der Grund ist hauptsächlich in äußern Ursachen zu suchen, denn mag der Dualismus auch psychologisch dadurch erklärlich sein, daß sich das Ich des Menschen auf seiten des Rechtsgottes neigt und sich daher als fromm und erhaben betrachtet, weshalb nun die im Menschen aufsteigenden Gewalten der Leidenschaften vielmehr als etwas Fremdes, als Verführung, Besessenheit angesehen werden müssen und auf ein böses Princip, einen Gott in zweiter Linie zurückgeführt werden[1], so reicht diese psychologische Erklärung wie überhaupt, so hier insbesondere nicht aus, weil die Erscheinung bei den stammverwandten indogermanischen Völkern eine sehr verschiedene ist. Wohl zeigt der Hinduismus einen Anflug von Dualismus, aber nur bei den Parsen, und bei diesen sehr früh, ist der Dualismus theoretisch und praktisch ausgebildet. Es ist daher wahrscheinlicher, daß die durch Aenderung des Wohnsitzes fühlbarer gewordenen feindlichen Naturkräfte und Naturerscheinungen im Vereine mit den nationalen Gegensätzen dem menschlichen Bewußtsein den Glauben an ein böses Princip, einen bösen Gott beigebracht haben, ehe es Zeit hatte, seinen innern Kampf auf zwei Principien nach außen zu projiciren. Dem anthropologischen Dualismus ist der kosmologische vorangegangen. Auch hier fängt die Erkenntniß mit den Sinnen an.

Ein moderner Parsi sucht, im Anschlusse an Haug, den Dualismus wegzuinterpretiren. Der Zoroastrianismus sei eine monotheistische Religion, weil er entschieden das Dasein eines Gottes: Mazda, Ahura, Ahura-

---

[1] Teichmüller, Religionsphilosophie S. 288. Siebeck, Lehrbuch der Religionsphilosophie S. 78 f.

Mazda lehre. Dieser Gott sei vollständig übereinstimmend mit Elohim oder Jehovah. Zoroaster habe zwei Ursachen oder Principien (mainyus; man = denken) angenommen; zwei Geister, Spenta-mainyush oder der vermehrende Geist, Angra-mainyush oder der vermindernde Geist, um das Uebel zu erklären. Beide wirken unter einem Gott Mazda, welcher durch sie der Urheber aller Ursachen im Universum, der Schöpfer sowohl als Vernichter ist. Die Welt ist das Werk dieser zwei feindlichen Principien, welche beide einem Gotte dienen. Beide Geister bilden lediglich zwei Theile des göttlichen Wesens. Dieses heißt in den frühern Schriften Mazda oder Ahura, in den spätern zusammenfassend Ahura-Mazda. Dieses Wort erhielt dann später eine weitere Bedeutung und wurde auf Spenta-mainyush, das schöpferische oder gute Princip, übertragen. Die Machtvollkommenheiten des bösen Princips seien bedeutend geringer als die des Teufels im Christenthum. Die Ameshaspentas seien bei Zoroaster nur abstracte Nennwörter und Begriffe, welche die Gaben des Ahura-Mazda darstellen. Die Nachfolger haben dieselben personificirt[1].

Abgesehen von dem letzten Punkte, der einige Berechtigung hat, ist schon historisch die Voraussetzung über den Namen Ahura unrichtig, denn in den Keilinschriften ist wie im Avesta ständig Ahura-Mazda geschrieben. Die Gathas, die ältesten Lieder des Avesta, haben abwechselnd beide Bezeichnungen, öfter auch beide verbunden, sind aber weit entfernt, darunter die feindlichen Principien zu vereinigen. Wir haben also bei dem modernen Parsen nur eine Auffrischung des Zervanismus, welcher eine Verschlechterung des Zoroastrismus bedeutet.

Der höchste der bösen Geister ist Angro-Mainyus (schlagender, d. h. zerstörender, tödtender Geist), bei den Griechen (Aristoteles) Ahriman genannt. Dieser Name kommt aber weder in den Liedern (gâtha) noch in den Keilinschriften, die überhaupt den Dualismus nicht erwähnen, vor. Dort heißt der böse Geist Ako-Mano oder Drukhs (Druj). Er ist dem Ormuzd fast ebenbürtig, aber jedenfalls nicht von ihm geschaffen. Doch unterliegt er demselben an Macht und Wissen. Er hat als Emblem des Bösen und Personification des bösen Geistes die Gestalt einer Schlange und wohnt in der Hölle, während in den Veden derselbe Mythus des Kampfes gegen die Schlange einen naturalistischen Charakter hat, ein Kampf des Indra, des Königs des leuchtenden Himmels, gegen Ahi, die Schlange, oder Vritra, die Personification der Gewitterwolke, ist. Er brachte

[1] Jivanji Jamshedbi Modi, Das religiöse System der Parsen. Rede zu Bombay am 12. Jan. 1885. Vgl. Zeitschr. f. Missionskunde 1887 S. 92 ff. Saussaye a. a. O. II, 33 f. Spiegel a. a O. III, XLV. Dagegen *Darmesteter*, Le Zendavesta I, 212.

Sünde, Tod und Uebel in die gute Schöpfung des Ormuzd, hat die bösen Geister, Devas, und die schädlichen Thiere geschaffen und sich einen Theil der Natur unterthan gemacht. Daher entstand ein heftiger Kampf nicht bloß unter den Geistern, sondern auch unter den Menschen zwischen dem Guten und Bösen. An diesem Kampfe ist die ganze Natur betheiligt. Die guten Geschöpfe mit den ihnen vorstehenden Genien kämpfen für Ormuzd, die bösen ebenso für Ahriman. Aufgabe des Menschen ist es, ein Kämpfer für Ormuzd zu sein, indem er sich vor Verunreinigung der guten Elemente (Wasser, Erde, Feuer, Luft) und vor Beschädigung der guten Geschöpfe in acht nimmt, die guten Naturdinge, namentlich die Pflanzen, sorgsam hegt und pflegt (*παράδεισος*, skr. paradêças, zend. paradâeçô), die bösen aber vernichtet. Obenan steht die Verehrung des Feuers, von welcher die persische Religion die Bezeichnung Feuerdienst erhalten hat. Die Pflege des Feuers gehört zu den ersten religiösen Pflichten. Doch wurde das Feuer nicht personificirt wie der indische Agni.

5. Dem Ahura-Mazda steht von allen himmlischen Wesen Mithra, der Stärkste der Jazatas, der Hohepriester und Mittler zwischen Gott und den Menschen, am nächsten. Er ist das Ebenbild, der Schutzherr der Natur und der Menschen, der Belohner und Rächer, der Gott der Verträge. Von den beiden Hauptfesten galt eines dem Ormuzd, das andere dem Mithra. Die Beziehung dieses Lichtgottes zu der Sonne machte ihn besonders den Griechen sympathisch, wenn auch der Zeus, dem sie im Parsismus eine hervorragende Stelle anweisen, auf Ormuzd zu beziehen ist. Mithra ist den Griechen der Sonnengott (Xenophon), bei welchem die Perser schwuren, wird selbst dem Ormuzd gleichgestellt (Hesychius). Als dem Sonnengotte wurden ihm später Pferde geopfert, während dem Schöpfergotte Ormuzd der Stier eignete. Das Pferdeopfer findet sich schon bei den Ariern und ihren indischen Nachkommen. In Persien ist jetzt noch der Pferdestall ein sicheres Asyl. Mithra wird denn auch im Avesta als ein auf einem Wagen mit Rossen daherfahrender Gott geschildert, der die Perser auf ihren Heerzügen begleitete. Allmählich verdrängte der Sonnengott fast den Schöpfergott. Er tritt im Culte an die Stelle Ormuzds, wie denn überhaupt in der spätern Zeit (der Sasaniden) die reinere, ethische Auffassung einer Veräußerlichung Platz machte. Keine der iranischen Gottheiten erfreute sich einer so weiten Verbreitung wie der Mithra. Die Mithrasmysterien haben später im Abendlande eine große Anziehungskraft ausgeübt.

Neben Ormuzd und Mithra wird noch ein dritter Gott genannt, Sraosha, die „Seele des Ahura-Mazda“, der Geist. Er ist der große Cultusgott, die Verkörperung des Gesetzes, der zuerst das Opfer brachte

und die heilige Formel sprach. Am Ende der Zeit wird er neben Ahura das Opfer, welches die Macht des Ahriman vernichten muß, bringen. An eine Trinität ist aber hierbei so wenig als bei Trimurti zu denken. Dies sind wohl die „väterlichen", die „königlichen", „ewigen" Götter, welche nach den Berichten der Abendländer die Perserkönige in der Schlacht anzurufen pflegten[1].

Die Verehrung der Elemente, welche im Dienste Ormuzds standen, führte auch zu weiblichen Personificationen. Die guten Wasser lud man neben dem Feuer zum Opfer ein. Sie werden als Gemahlinnen oder Töchter Ahuras gefeiert und mit der großen Göttin Ardvisura, Anâhita combinirt. Der Dienst der Anâhita war einer der Hauptculte der Perser. Sie wird auch in den Keilinschriften erwähnt. Clemens von Alexandrien berichtet nach Berosus, Ochus habe die Statue der Anaitis bei den Persern und Baktriern zuerst aufstellen lassen. Artaxerxes Mnemon nennt sie neben Ahura-Mazda und Mithra. Die persischen Hauptstädte hatten große Tempel für diese Göttin, deren Verehrung sich auch über Armenien, Baktrien, Sardes und ganz Vorderasien verbreitete, wo sie bald mehr einer Aphrodite, bald einer Artemis glich. Schon frühe wurde sie mit der babylonischen Mylitta verwechselt. Bei den Persern war sie nicht nur die Göttin des irdischen Wassers, sondern auch der himmlischen, von Ahura-Mazda ausströmenden, alle Fruchtbarkeit der Gewächse, Thiere und Menschen bedingenden Urquelle, aus welcher das irdische Wasser entspringt. Wie Mithra, der Gott des Lichts, von der Sonne und den Sternen begleitet, überall Segen spendet, so auch Anâhita, die Göttin des Wassers, so die Genien der Elemente überhaupt[2].

Wie Ormuzd der erste und höchste Gott und Schöpfer ist, so bleibt er auch zuletzt Sieger über seinen Widersacher. Im Bundehesch, dessen Titel ursprünglich Schöpfung bedeutet, ist die einzige Notiz über die Schöpfung aus nichts enthalten. Es wird aber auch die Schöpfung als ein Kampf zwischen Ormuzd und Ahriman dargestellt. Durch einen Vertrag zwischen beiden wird Ahriman getäuscht, so daß seine Macht in der Welt nur drei Perioden von je 3000 Jahren dauert. Nach deren Ablauf wird er samt seinen Werken und Geschöpfen vollständig vernichtet. Die Erneuerung der Welt, wie die Schlußkatastrophe schon in den Gathas genannt wird, verläuft nach dem Bundehesch in drei Perioden, die durch das Auftreten der drei Söhne Zoroasters gekennzeichnet sind. Der dritte Sohn ist

---

[1] Vgl. Wetzer u. Weltes Kirchenlexikon VIII (2. Aufl.), 1650 ff.; IX, 1530 ff.

[2] Windischmann, Anahita oder Anaitis. München 1846; Zoroastr. Stud. S. 121 ff.

der Heiland Sosḥyanes (Sosiosh), welcher die Auferstehung bewirkt. Die Lehre von der Auferstehung ist bereits im Avesta enthalten, ja selbst in den Gathas grundgelegt. Diese alten Texte und Theopomp berechtigen zu der Annahme, daß die Apokatastase mit der Auferstehung ein alter, der Bildungsperiode der Perserkönige vorausgehendes zoroastrisches Dogma ist. Ein allgemeines und besonderes Gericht stehen damit in Zusammenhang[1]. Durch einen allgemeinen Feuerbrand werden alle Sünden gesühnt.

6. Aus der dualistisch lautenden Lehre läßt sich die ganz auf religiöser Grundlage ruhende Ethik leicht ableiten. Der Kampf der Götter, welcher in den Vedas gegen die Dämonen, zwischen Licht und Finsterniß geführt wird, ist im Avesta die Schlacht der Frommen gegen die Macht des Bösen[2] in der Natur wie in der Geisterwelt. Der reine, heilige Gott Ormuzd, welcher den Kampf gegen das Böse in allen Formen aufgenommen hat und führt, ist das erhabene Vorbild für den Mazda-Verehrer.

Diese Moral, welche die Unsterblichkeit der Seele und die Belohnung oder Bestrafung vor den Richtern (Mithra, Rashun, Sraosha) im Jenseits (an der Brücke Sinwat) zur Grundlage hat, zeigt trotz mancher Aeußerlichkeiten auffallende Lichtseiten. Sie ist sicher die reinste und vernünftigste, welche der menschliche Geist ohne Hilfe der Offenbarung hervorgebracht hat. Sie stützt sich auf die Attribute des höchsten Gottes und auf die Idee von der Geistigkeit der Seele. Weil Gott rein ist, schreibt das Gesetz die Reinheit, Heiligkeit, den Abscheu vor der Lüge, die Treue im Wort, das Wohlwollen vor der Autorität vor. Die Tugend geht auf im Worte asha, d. h. Rechtschaffenheit, Frömmigkeit oder Reinheit. Die Moral der heutigen Parsi läßt sich, entsprechend dem Gesetze Zoroasters, in die Worte zusammenfassen: „Bewahrung guter Gedanken, guter Worte und guter Thaten." Die Verehrung des höchsten Gottes und seiner Geister bethätigt sich durch Reinheit der Seele und des Leibes, durch Vollzug der vorgeschriebenen Ceremonien und Reinigungen, durch Anrufung und Dankbarkeit und Förderung seiner Werke. Die Nächstenliebe soll sich darin zeigen, daß die Armen mit Geld unterstützt, dem Menschen eine sorgfältige Erziehung zugewendet und zur Heirat geholfen wird. Bei den bösen Werken wird die Absicht berücksichtigt und ebenso bei den guten Werken die moralische Würdigung besonders gewerthet.

Dagegen ist alle Selbstpeinigung und das Fasten verboten, im strengen Gegensatz zu den umliegenden Völkerschaften der Indier (nicht der Buddhisten),

---

[1] Windischmann, Zoroastr. Stud. S. 239. Spiegel, Eranische Alterthumskunde II (Leipzig 1878), 159. Wetzer u. Weltes Kirchenlex. VIII, 1409 ff.

[2] M. Müller, Essays I, 95.

Mendäer, Harranier [1]. Die Sünden werden durch gute Werke gesühnt, aber auch durch Reue und Beicht. Die Verunreinigungen, namentlich durch Berührung mit Leichen, werden durch Waschungen beseitigt. Zu diesen Reinigungen wurde gern Urin vorgeschrieben, besonders Urin von der Kuh. Die Belohnung im Jenseits geschieht durch den Himmel oder die Hölle. Wenn Gut und Bös im Gleichgewicht sind, so kommt die Seele an einen Ort, Hamast-gehan geheißen, der dem Fegfeuer zu vergleichen ist. Mit der Apokatastase tritt die allgemeine Erneuerung ein.

Aus dieser hohen Stellung, welche die durchaus religiös bestimmte Ethik im Unterschied zu allen antiken Religionssystemen einnimmt, wird es auch begreiflich, daß die Bekenner des Mazdeismus sich in der Familie, in der Gemeinde und im Staate immer enger zusammenschlossen und dem ganzen Staatswesen eine tiefere, sittliche Grundlage verschafften. Das medisch-persische Reich ist die Frucht dieser alles durchdringenden moralischen Tendenz. Keine der frühern Religionsformen hat als ein so fruchtbares Princip einem großen Volke einen dauernden Bestand gewährt und so heilsam mehr als 1000 Jahre auf die ganze Menschheit eingewirkt. Weil die in Persien und Medien damals herrschende Religion unter den Heiden die reinste war, und weil in ihr „Lichtfunken der mosaischen Offenbarung glimmten" (Windischmann), darum erhielten die Monarchien dieser Völker von der göttlichen Vorsehung die Mission, Juda und den Tempel wiederherzustellen und so die Vorbereiter des künftigen Heilandes zu werden, den auch sie in Çaoçyāç erwarteten.

Für das eheliche Leben waren weise Vorschriften gegeben. Auffallend ist nur die Verwandtenehe, d. h. die incestuose Ehe. Die heutigen Parsen kennen sie nicht, wohl aber die Ehe unter Vettern, von denen ein Sprichwort sagt, sie werden im Himmel geschlossen. Die Ehe galt für unauflöslich. Vielweiberei ist wenigstens bei den jetzigen Parsen nicht Sitte. Wenn die erste Frau keine Kinder hat, so darf der Mann eine zweite nehmen, aber die erste nicht verstoßen. Die Unzucht ist aufs strengste verboten.

7. Für den Cultus war ein eigener Priesterstand bestellt, der im Avesta in sechs Kategorien zerfällt. Nach dem Fall der persischen Monarchie wurden sie auf zwei reducirt, den zaotar oder functionirenden Priester (jôtì) und den rathwi (raçpi) oder Diener (Ministrant). Der allgemeine Name im Avesta ist athravan, d. h. Mann, Priester des Feuers. Später

---

[1] *Harlez,* Avesta I (2. éd., Paris 1881), 39 ss. Spiegel, Avesta II, L ff. Zeitschr. f. Missionsk. 1887 S. 106 ff. Zu den Verwandtenehen s. Z. D. M. G. 1889 S. 308 ff. 618.

traten an die Stelle dieser Priester die medischen Magier. Ihre Aufgabe war die Erhaltung des Feuers, der Vollzug der Ceremonien, der Opfer und der Reinigungen, der Gesang der Gebete und Anrufungen, Studium und Unterweisung im heiligen Gesetz. Sie mußten zuvor eine Weihe erhalten haben und mit dem heiligen Gürtel bekleidet sein.

Die Iranier besaßen keine Tempel und Altäre mit Götzenbildern. Erst Darius stellte die Culte und Tempel, welche der Magier Gaotema entfernt hatte, wieder her. Was Herodot (1, 132) von den Persern berichtet, bezieht sich wohl auf die reinere Form des Magismus, welche wahrscheinlich Pseudosmerdis vertrat, während die Achämeniden eine Beimischung von Tempeldienst gestatteten, was in dem Mithra- und Anahitacult des Artaxerxes bestimmt in Uebung war. Clemens von Alexandrien bemerkt denn auch, die Perser, Meder und Magier haben unter freiem Himmel geopfert, indem sie selbst Wasser und Feuer für Götterbilder ansahen. Einige Jahrhunderte später haben sie auch Götterbilder mit menschlicher Gestalt verehrt, wie Berosus berichte, und diese Sitte sei von Artaxerxes, dem Sohne des Darius, dem Vater des Ochus, eingeführt worden[1].

Deshalb opferten die Iranier im Freien, legten aber das Opfer auf einen Bündel Reiser, damit es die reine Erde nicht verunreinige. Die Opfer des primitiven Irans waren blutige, aber Zoroaster hat dieselben beseitigt und Baktriana hat sie auch nicht mehr eingeführt. Doch erwähnt das Avesta neben Brod, Körnern, Blumen, Früchten auch Fleischstücke, die man nicht näher zu bestimmen weiß. Für das Feuer, dessen Unterhaltung eine Hauptfunction der Priester bildete, weil es das einzige Symbol der Gottheit war und zu ihrer Verehrung brannte, hatte man Altäre im Freien, ohne alle Construction. Mit Vorliebe wählte man dafür die Höhen. Der jetzige Parsismus hat eigene Feuertempel.

Unter den Opfern erlangte das älteste, noch an die arische Vorzeit erinnernde Haomaopfer eine hohe Bedeutung und große Verehrung. Der Haoma ist identisch mit dem Soma der Indier, obwohl die Pflanze, aus welcher dieser narkotisirende Saft gewonnen wurde, noch nicht genau festgestellt werden konnte. Der weiße Haoma stammte vom Lebensbaume, der gelbe Haoma ist ein Ersatz für denselben. Er erinnert an den Lebensbaum und soll wieder zu der Unsterblichkeit führen. Wie der Soma galt auch der Haoma nicht nur für einen heiligen Opfertrank, sondern auch für ein göttliches Wesen, durch dessen Genuß den Gläubigen physische und psychische Heilkraft zu theil werde. Er macht stark gegen die teuflischen Mächte und führt zum Himmel. Eine große Aehnlichkeit dieses Opfers

[1] *Clem.*, Coh. c. 5. Vgl. Windischmann, Zoroastr. Stud. S. 129.

und dieser Speise mit dem Opfer und der Speise in der heiligen Eucharistie, welche gleichfalls als ein „Arzneimittel der Unsterblichkeit" wirkt, wurde von den Missionären schon frühe bemerkt. Dieses Opfer konnte sowohl in den heiligen Einzäunungen als zu Haus bereitet und dargebracht werden.

Gebete und Hymnen waren namentlich an den Festen, welche jeder Gau hatte, sehr zahlreich. Die sieben ersten Tage eines jeden Monats waren den Ahnen geweiht, die Hauptfeste des Jahres gaben Veranlassung zu allgemeinen religiösen Uebungen in Gebeten und Opfern. Aber auch das ganze tägliche und jährliche Leben, das Leben von der Geburt bis zum Grabe war durch die Religion geregelt. Das Recitiren von Gebeten war von früh bis spät, bei allen Handlungen, als Morgen-, Tisch- und Nachtgebet vorgeschrieben. Abends sollte eine Gewissenserforschung stattfinden. Der Neugeborene wurde mit religiösen Ceremonien in das Leben eingeführt, die Todtenfeier mit zahlreichen Ceremonien umgeben. Beim Sterben wurde ein Hund in die Nähe des Kranken gebracht, weil der Blick desselben gegen die Devas schützte. Gebet und Opfer für die Verstorbenen an bestimmten Tagen (1—3; 30), namentlich am Jahrestage, wurden gewissenhaft dargebracht. Den Leichen wurde wegen des Glaubens an die Auferstehung eine große Sorgfalt gewidmet. Weil sie den reinen Boden nicht berühren durften, wurden sie an Pfählen oder auf Thürmen (dakhma) aufgehängt, damit sie von den Vögeln verzehrt wurden [1].

8. Die Zoroastrische Schöpfung blieb nicht ohne Anfechtung. Die wiederholten Verfolgungen der Magier, namentlich unter Kambyses und Darius Hystaspes, die Umbildung der Lehre durch die Mythe von Zervan, die unter Darius Nothus versuchte Verbindung der ägyptischen mit der persischen Religion und die unter Artaxerxes Ochus bewirkten Umänderungen erschütterten die alte Religion. Der Einfluß der Griechen konnte auch nicht spurlos vorübergehen, sondern trug zur Untergrabung des Glaubens an die Macht und das Wesen der Götter bei [2]. Im Jahre 227 n. Chr. versuchten die Sasaniden, eine Neubelebung des Zoroastrismus, wie derselbe unter den Achämeniden fortbestanden hatte, durch die Magier auf nationaler Grundlage ausführen zu lassen. Später trat Mani mit dem Versuche auf, den alten, schroffen Dualismus mit einigen christlichen Ideen zu durchsetzen. Er fand aber bei den Magiern und den Königen einen so heftigen Widerstand, daß er im Jahre 277

[1] *Harlez,* Avesta I, 58 ss. 64 ss. Hübschmann, Die parsische Lehre vom Jenseits und jüngsten Gericht (Jahrb. f. prot. Theol. 1879). Brandt, Das Schicksal der Seele nach dem Tode nach mandäischen und parsischen Vorstellungen (ebd. 1892 Heft 3. 4). Spiegel, Avesta II, xxxv ff.

[2] Döllinger, Heidenthum und Judenthum (Regensburg 1857) S. 351 ff.

gekreuzigt wurde. Dagegen ist der Parsismus dem Islam gänzlich unterlegen. 651 starb der letzte Sasanide durch Meuchelmord. Persien nahm die Religion der Sieger an. Nur eine kleine Zahl Altperser ergriff den Wanderstab, um sich schließlich in Indien anzusiedeln, wo sie in strenger Absonderung von den Hindus und Mohammedanern leben. Man schätzt diesen Rest auf 85000. Mit Hilfe der persischen Gelehrten wird gegenwärtig eine gründliche Ausgabe des Avesta besorgt [1].

Das wichtigste Ereigniß in der persischen Religionsgeschichte bildet für die Apologetik die babylonische Gefangenschaft, während welcher die Juden mit den Persern um so mehr bekannt wurden, als die Medoperser gerade zu jener Zeit Babylon eroberten und die Perserkönige auf das Geschick der gefangenen Juden nicht unwesentlich einwirkten. Läßt es sich, schon rein theoretisch betrachtet, nicht verkennen, daß das System des Zarathustra „dem mosaischen Monotheismus näher stand als irgend eine der vorchristlichen Religionen“ [2], so legt sich geschichtlich die Vermuthung um so näher, daß während jener Zeit eine gegenseitige Beeinflussung stattgefunden habe. Die heutige Religionsgeschichte sucht, abgesehen von der bereits erörterten Frage, ob der Mazdeismus altsemitischen Einfluß aufweise, eine ganze Reihe religiöser Vorstellungen und Gebräuche der Juden aus dem Zoroastrismus abzuleiten. Dieser „äußere Feind“ soll sogar ein Bundesgenosse der „monotheistischen Stürmer und Dränger“ (der Propheten) gewesen sein, deren Gottesidee jener der Perser in vielfacher Beziehung nahe verwandt war, weil auch sie das Opfer haßten und allein mit der auf- und abwogenden Flamme, dem Symbol des ewigen Geistes, ihre Gebete emporwallen ließen zum ewigen Himmelsvater [3].

Vor allem soll es die Idee des Teufels, der Glaube an gute (Schutzengel) und böse Geister sein, welche von den Iraniern entlehnt seien. Kennt aber nicht bereits der Pentateuch Teufel und Engel? Spielt nicht der Teufel unter der Gestalt der Schlange schon beim Sündenfalle eine folgenschwere Rolle? Stehen nicht die Cherubim als Wächter an der Pforte des Paradieses, um den Menschen die Rückkehr zu verwehren und den Genuß vom Baume des Lebens zu verhindern? Das Buch Job, die Psalmen behandeln die guten und bösen Engel als etwas Allbekanntes. So sehr die kritische Schule die Entstehungsverhältnisse der einzelnen Schriften verändern mag, es wird ihr doch unmöglich sein, alle vom Teufel und

---

[1] Kath. Missionen 1888 S. 181 ff. *Casartelli,* La philosophie religieuse du mazdéisme sous les Sasanides. 1884. Geldner, Avesta, die heiligen Bücher der Parsen. Stuttgart 1886. 1889. 1895.

[2] Windischmann, Zoroastr. Stud. S. 131.

[3] Teichmüller a. a. O. S. 139.

von seinem Anhange handelnden Stellen in die exilische und nachexilische Zeit zu verlegen. Selbst die Versucherschlange war in Babylonien wohl bekannt, lange bevor die Arier und Iranier die Grenzen der semitischen Länder berührten.

Anzuerkennen ist allerdings, daß diese Lehre in der nachexilischen Literatur eine weitere Ausbildung und klarere Darstellung erhalten hat. Die Charakteristik ist sicherer, der Unterschied ist bestimmter; Gut und Bös, Gott und Welt, die Schöpfung Gottes und das Werk des Teufels werden einander mit vollem Bewußtsein gegenübergestellt. Damit dürfte aber auch, soweit es die unsichern geschichtlichen Verhältnisse des Mazdeismus gestatten, der Haupteinfluß bezeichnet sein, welchen die iranische Dogmatik auf das Judenthum ausgeübt hat, wenn man nicht umgekehrt für die Iranier einen jüdischen Einfluß annehmen will. Er bestand bloß in der Anregung zu der bewußten, klaren Ausbildung dessen, was von Anfang an als Grundzug des alttestamentlichen Glaubens galt. Der ungetrübte Monotheismus, die absolute Schöpfung, die unbedingte Allmacht Gottes, die geistige Einheit zeigen im Alten Testamente von Haus aus eine reinere Quelle an; reiner auch als die assyrisch-chaldäische Religion, so daß das assyrische Reich ebensowenig das Mittelglied zwischen Iran und Judäa sein kann [1].

§ 4.

Die griechisch-römische Religion.

Prähistorische Voraussetzungen. — Anthropomorphismus. — Drei Stufen: Naturanbetung, Götterfamilie, Mythologie. — Ethik. — Apollocult. — Philosophie. — Tragiker. — Epikureer und Stoiker. — Mysterien. — Alte römische Religion. — Griechisch-römische Skeptik. — Orientalische Culte.

I. Die Religion der Griechen.

1. Der indo-persischen Religion reihen wir die griechisch-römische an, welche, früher als die persische Religion vom gemeinsamen arischen Stamme abgezweigt und auf fremden Boden verpflanzt, bedeutendere Abweichungen aufweist, aber dadurch auch wirksam in die ganze Entwicklung der Cultur eingegriffen und den Uebergang der alten in die neue Weltperiode vorbereitet hat. Denn nicht nur bestand zwischen Indo-Persern und Griechen und Römern das gemeinsame Band der indogermanischen

---

[1] *Harlez:* Journal asiatique 1880 II, 150. Rev. biblique 1896 p. 161 ss. nimmt er für den iranischen Monotheismus im Gegensatz zum arischen Polytheismus, für den prophetischen Charakter des Zarathustra und für den Glauben an den Teufel jüdischen Einfluß an. Vgl. Allgem. Ztg. 1896, Beil. Nr. 230.

Abstammung, sondern die Griechen wurden durch ihre Kolonisation und die Eroberungszüge Alexanders auch sprachlich und ideell die Vermittler zwischen dem Morgen- und Abendlande, die Römer aber haben ihr Weltreich bis in die Gebiete jener alten Religionen hinein ausgedehnt.

Im Anfang der Geschichte, nach dem Ende der quaternären Periode und der paläolithischen Zeit, findet man ein homogenes ethnisches Netz von Stämmen, die sich im Augenblick ihrer Einrichtung noch des polirten Steines bedienten, aber bald zum Gebrauch des Kupfers und der Bronze übergingen, über die Gegenden von der untern Donau bis zu den Alpen ausgebreitet. Sie wohnten in Pfahlbauten, begruben ihre Todten in voretruskischen Grabstätten, führten die Bekanntschaft mit den Hausthieren, Getreidearten, Fruchtbäume u. a. ein. Vorwiegend lagen sie den Beschäftigungen des Friedens ob und bekundeten in ihrer Industrie einen ästhetischen Geschmack, der sich in ausschließlich geometrischer Verzierung darstellte. Das Gebiet, welches sie cultivirten, erstreckte sich über das ganze rechte Ufer der Donau, Thracien, Makedonien, Epirus, Italien, besonders die Lombardei, Schweiz, Gallien, britannische Inseln.

Ja man will die Spuren dieser „prähistorischen“ Civilisation, mit der man die „trojanische“ Cultur in Zusammenhang bringt, bis nach Afrika und Amerika verfolgen. Für Griechenland und die Inseln des Aegäischen Meeres wird es als besonders charakteristisch bezeichnet, daß sich noch keinerlei orientalischer Einfluß erkennen lasse. Dies und die gewaltigen Schuttschichten, welche die ältesten Ansiedlungen in Troja und Tiryns bedecken, sollen bestätigen, daß ihre Anfänge über das Jahr 2000 v. Chr., vielleicht sogar sehr beträchtlich, hinausreichen.

In Griechenland kam diese danubo-italische Civilisation in einen Kampf mit der vollkommenern Civilisation, die in Phrygien ihren Sitz hatte und der Kunst von Mykene den Anstoß gab. Mit dem orientalischen Einfluß kam die thiergestaltige Decoration und die Hochbaukunst. Die pelasgische Civilisation verdeckte die danubo-italische und raubte ihr den von ihr besetzten Theil Griechenlands, Epirus, und stieg hinauf bis nach Venetien. Nach den Funden Schliemanns ist für die Kunst durchweg der Einfluß der ägyptischen und assyrischen Kunst vorauszusetzen. Da die „mykenische“ Cultur auch in Aegypten vertreten war und sich Objecte mit dem Namen Amenhoteps III. (ca. 1440—1400) fanden, so ist man berechtigt, die Blüthe der mykenischen Cultur in das 15. Jahrhundert v. Chr. zu verlegen. Die Religion war noch ziemlich roh, wie die zahlreichen Darstellungen von nackten Frauen, von Kühen, Pferden, die nackte Göttin der Zeugung, Nachahmungen der Astarte u. a. zeigen. Sehr ausgebildet war der Todtencult. In den mit den Königspalästen verbundenen Grabmälern (Kuppel-

gräber) und in der Ausstattung der Leichname wie in den Opfern ist die Aehnlichkeit mit den ägyptischen Einrichtungen für die Todten überraschend.

Waren bei dieser pelasgischen Umwandlung vielleicht mehr die asiatischen Einwirkungen als die Einwanderungen thätig, so war es anders bei der Ankunft der Dorier. Diese drangen mit Waffengewalt ein, verwandelten die alten Hirtengewohnheiten in eine militärische Organisation, schufen eine neue Kunst, ließen das griechische Pantheon den vergötterten Naturkräften, welche den Grund der italischen und keltischen Culte bildeten, folgen und verlegten sich auf den Handel und die Schiffahrt. Von da an gibt es nichts Gemeinsames mehr zwischen den Verehrern des Zeus und den Verehrern des Saturn, des Janus und der Nymphen, der Haine und der Quellen. Dadurch wurde die alte Bevölkerung, welche das südliche Europa zuerst civilisirt hatte, unterjocht, in Stämme zertheilt und zersprengt. Ausgetrieben aus Griechenland, kamen sie später in Süditalien mit denselben Siegern in Kampf und wurden bis zum Süden von Latium aufgesogen. Mittelitalien ist die einzige Provinz, in welcher der moralischen Eroberung der Griechen und Etrusker, welche mit dem Ende der Republik entschieden war, die politische Eroberung nicht nachfolgte. Aber der griechische Geist wirkte weiter und wirkt bis heute.

Zu keiner Zeit — die Entdeckung Amerikas ausgenommen — ist auf einmal einem Theile des Menschengeschlechts eine reichere Fülle neuer Naturansichten, ein größeres Material zur Begründung der physischen Erderkenntniß und des vergleichenden ethnologischen Studiums dargeboten worden[1]. Griechische Sprache und Literatur fanden nach Aristoteles eine systematische Bearbeitung und drangen als Weltsprache bis an die fernsten Küsten und Länder. Unsere Civilisation wurzelt in der der Anwohner des Mittelländischen Meeres, zunächst der Griechen und Römer. Ihre klassische Literatur vermittelt uns auch die fremdartigen Elemente. Beide Völker haben die Verschmelzung und Einigung der Volksstämme angebahnt.

Die spätere griechisch-römische Religion unterscheidet sich wesentlich von der alten indogermanischen durch die Einführung der menschlichen Vorstellungen in den Götterkreis, durch die Vergöttlichung der Menschen, die Apotheose der Heroen und Herrscher. Damit hat das Heidenthum seine Vollendung erreicht, so sehr man auch die Loslösung von der Natur und die Erhebung der Menschheit neben das Göttliche anpreisen mag. Damit mußte die absteigende Entwicklung enden. Denn nur dadurch konnte es allmählich den Menschen zum Bewußtsein kommen, daß

---

[1] Al. v. Humboldt, Kosmos II, 183 ff. 213 ff. Zur „trojanischen Cultur“ s. Meyer, Geschichte des Alterthums II (Stuttgart 1893), 120 ff.

der Himmel auf die Erde herabgezogen, die Heiligkeit in den Kreis der Sünde gebannt, das sittliche und sociale Leben in seinen Grundlagen vernichtet worden ist. Während das Morgenland seine Incarnationen hat, liebt das Abendland die Apotheosen. Dort heißt es: Gott muß Mensch werden, hier: der Mensch muß Gott werden.

2. Die Religion der Griechen wird nach der mittlern Periode als eine „polytheistisch-phantastische", als eine „ästhetische Verfeinerung" des Naturalismus, als eine von dem heitern Klima des Landes durchhauchte pantheistische Naturvergötterung, als eine gemüthliche Auffassung des Lebens bezeichnet. Auf das indogermanische Erbe haben später nachweisbar kleinasiatische, phönicische und semitische, bis Babylon reichende Einflüsse eingewirkt[1]. Die Götternamen weisen vielfach die indischen Devas auf, welche die Griechen mit den Indiern gegen die Iranier als gute Geister faßten. Von den wie überall sich unserer Kenntniß entziehenden Ursprüngen abgesehen, kann man in der Entwicklung der griechischen Religion drei Stufen unterscheiden: eine Naturanbetung, eine Verwandlung der Naturkräfte in eine Götterfamilie und die Periode der eigentlichen griechischen Mythologie[2]. E. Meyer legt seiner Darstellung der griechischen Religion die Culturstufen: Hirten- und Jägervolk, Ackerbauer und Seefahrer zu Grunde. Die ewig gleichen Naturmächte, deren Wirksamkeit regelmäßig und ungestört verläuft, wie der Sonnengott und die Mondgöttin, ja selbst die Mutter Erde, treten in Mythus und Cultus in den Hintergrund. Um so mehr beherrscht der Wandel der Naturerscheinungen, der ewige Kreislauf des Werdens und Vergehens, alle religiösen Anschauungen. Nach ihm ist Uranus nicht gleich Varuna, überhaupt nicht indogermanisch, Apollon kein Sonnengott, und die Deutung der Artemis und gar der Aphrodite als Mondgöttin entbehrt jeder Begründung.

Die alten Pelasger hatten zu Dodona in Epirus ihren Hauptsitz und huldigten einer Naturreligion. Nach Herodot hätten sie ursprünglich alles den Göttern geopfert, ohne bestimmte Culte und Namen der Gott-

---

[1] *Clem. Alex.*, Coh. 6. Rev. de l'hist. des rel. 1880 II, 63 ss. 129 ss. *Villenoisy*, Origine des premières races ariennes d'Europe (Le Muséon 1894 p. 62 ss. 130 ss.). Tiele, Babylonisch-assyrische Geschichte I, 490. Saussaye, Lehrbuch d. Religionsgesch. II, 68 f. Schultz, Alttestamentl. Theologie S. 90 f. Gruppe, Die griechischen Culte und Mythen in ihren Beziehungen zu den orientalischen Religionen (I. Leipzig 1887), ist mit Vorsicht zu gebrauchen. Für ihn beruht die Religion, welche er als Lehre auffaßt, einfach auf Denkfehlern.

[2] Welcker, Griechische Götterlehre. 1873. M. Müller, Essays II, 130 ff. Meyer a. a. O. II, 92 ff.

heiten zu unterscheiden. Erst später erfuhren sie aus Aegypten die Namen der Götter und fragten in Dodona an, ob sie dieselben annehmen sollen. An der Spitze stand Zeus (Dyāus, Varuna), der Gott der Atmosphäre und des atmosphärischen Himmels mit seinen Wolken. In seinem Namen prägt sich noch die monotheistische Rückerinnerung an die frühere vedische Religion aus, wie denn auch der Name Zeus trotz aller spätern mythologischen Verdunklung der Name der obersten Gottheit blieb. Der Glaube an das Dasein persönlicher Götter war dem Griechenthum so in Blut und Fleisch übergegangen, daß kaum einer die Existenz persönlicher Götter zu läugnen wagte. Der spätern Entwicklung liegt eine alte Form der Religion zu Grunde mit dem Glauben an eine höhere Weltregierung, die schon hienieden das Böse ahndet und das Gute belohnt. Jedenfalls können wir diese Religion die alte, ursprüngliche, natürliche Religion nennen, unvollkommen zwar, aber von höchstem Interesse und nicht ohne Anhauch göttlichen Wesens [1].

Nebst dieser Verehrung des einen Gottes, des Vaters des Himmels und der Menschen, finden wir aber die Naturanbetung. Die Naturkräfte, ursprünglich als solche verehrt, verwandelten sich durch die Personification in eine Götterfamilie, in der Zeus König und Vater wird. Die Flüsse und Quellen waren seine Söhne und Töchter. Pallas ist die Göttin des blauen Himmels, mit dem Beinamen Athene, d. h. die Glühendstrahlende. Der Sonnengott ist Pan (*φάων*) bei den Arkadiern, Phöbus = der Leuchtende bei den andern. Später erhielt er den Beinamen Apollon, von *ἀπέλλων* = der Abwehrende (welcher schlagen und heilen kann, *ἀλεξίκακος σωτήρ*, oder von *ἀπόλλυμι* = Tödter), der den Winter Vertreibende. Er ist der erste der Hirtengötter. Dione oder Demeter ist das weibliche, empfangende Princip, Hera die Göttin des dunkeln Himmels, Hebe Göttin des Frühlings. Neben dem Sonnengotte steht Artemis oder Helena, die Mondsgöttin, die Göttin der Jagd, mit Eos, der Göttin des Morgenroths. Der Gott des Feuers ist Prometheus, ursprünglich Hephaistos, der Gott des Blitzes. Göttin des Herdes ist Hestia. Der Gott des Meeres Potidaos heißt später Poseidon, der Gott der Feuchtigkeit und Fruchtbarkeit ist Dionysus; Hermes aber ist der Gott der Finsterniß, des Schlafes und des Todes.

3. Die pelasgische Naturreligion wurde später unter dem Einflusse der Phantasie durch die Dichter vermenschlicht, der Götterkreis in das menschliche Treiben hereingezogen und polytheistisch weitergebildet. Die

---

[1] M. Müller, Wissenschaft der Sprache II, 388. Weiß, Apologie I, 478 ff. L. Schmidt, Die Ethik der alten Griechen I (Berlin 1882), 47.

Mythologie hat in das Gebiet der alten Religion hinübergegriffen und ihr fast die Lebensluft geraubt[1]. Sie hat sich an der Naturreligion, die Hesiod noch zu Grunde legt, entwickelt, ist aber nicht daraus entstanden. Schon der leichtere Ton, welchen Homer, der jonische Sänger, welcher die neuern, von außen eingeführten Götter besingt, oft anschlägt, die ironisirende Darstellung des Lebens der Olympier, läßt einen Gegensatz zu einer vorausgehenden gläubigern Richtung vermuthen. Der asiatische (ägyptische) Einfluß ist bei aller Originalität des griechischen Götterhimmels kaum zu bestreiten. Die kleinasiatischen Kolonien bildeten die Brücke von der asiatischen Naturgebundenheit zu der hellenischen Art größter Beweglichkeit[2]. Man hat die spätere Periode dieser Mythologie, besonders seit dem macedonischen Zeitalter, als die synkretistische Weiterbildung der olympischen Götterwelt bezeichnet. Herakles ist der Sonnengott; die weiblichen Gottheiten stammen fast alle von der asiatischen Naturmutter. Später hat Alexander das Entlehnte mit Zinsen zurückbezahlt. Die griechische Bildung in Verbindung mit dem Wissen der Araber, Neuperser und Indier hat ihre Wirksamkeit bis in das Mittelalter hinein ausgeübt. Die griechische Freiheit hat die durch Knechtschaft gebundenen Kräfte der Asiaten gelöst[3].

Wenn Herodot bemerkt, Homer und Hesiod haben die Theogonien oder Göttergeschichten der alten Griechen gemacht, so hat er gewiß eine historische Wahrheit ausgesprochen. Aber nicht weniger wahr ist es, daß die Dichter nur dem Genius des griechischen Volkes folgten. Plinius drückt denselben Gedanken prosaischer aus, wenn er sagt: „Menschliche Sprache hat die vielen Götter erfunden; unfähig, den ganzen Begriff der Vollkommenheit festzuhalten, zerlegte sie ihn in verschiedene Theile und schuf sich Ideale und besondere Gegenstände der Verehrung.“[4] Die sprachliche Schule der Mythologie kommt hierin zu ihrem Rechte, aber es ist doch ein Theil des Folklorismus als berechtigt anzuerkennen. Die Sprache bildet wohl das Denken, sie folgt aber auch dem religiösen Gedanken. Der Volksglaube, der dem Homerischen Seelencult zu Grunde liegt, hat alle philosophischen Systeme überlebt und sich selbst in der spätern Blüthezeit philosophischer Allerweltsbildung erhalten.

---

[1] M. Müller, Wissensch. d. Sprache S. 387. 425. Herod. IV, 2, 53. Döllinger, Heidenth. u. Judenth. S. 63 ff.

[2] Humboldt a. a. O. II, 171 ff. Fritz, Aus antiker Weltanschauung S. 211 ff. Saussaye a. a. O. I, 145 f.

[3] Humboldt a. a. O. II, 184.

[4] Hist. nat. 2, 4. Vgl. Fischer, Erkenntnißlehre S. 4 ff. *Cic.*, De nat. deor. 3, 24. 36. Schmidt a. a. O. I, 52.

Die Dichter haben nicht nur zur Anthropomorphisirung des Götterkreises, sie haben auch zur Entwürdigung desselben das Ihrige beigetragen. Der edlere, reine Ton ging verloren, das sittliche Moment, welches auch in der Naturreligion nicht zur Geltung gekommen war, wurde nicht bloß vernachlässigt, sondern verletzt und verhöhnt. Die religiöse Ethik ist die schwächste Seite in der griechischen Religion. Nichts lag dem heitern Griechen ferner, als in Gefühlen der Sündhaftigkeit oder Unwürdigkeit sich seinen Gottheiten zu nahen. Die ältern Griechen hatten kein Gefühl der Sünde, des sittlich Bösen. Sie betrachteten die unter der Obhut der Götter stehende sittliche Welt als eine Rechtsordnung, deren Beobachtung die Gerechtigkeit oder Rechtbeschaffenheit bewirkte. Die Götter gaben das Glück und die Menschen die Tugend. Doch ist billigerweise anzuerkennen, daß diese Auffassung nicht dem ganzen griechischen Alterthume zur Last gelegt werden darf. Der Satz Ciceros: „Virtutem nemo unquam acceptam deo retulit", wird durch alte Zeugnisse aus dem klassischen Alterthume widerlegt.

Homer kennt Gerechtigkeit und Gottesfurcht. Hesiod ist der erste, der uns einen, wenn auch oberflächlichen, Blick in die sittlichen Anschauungen und Bräuche des Volkes thun läßt. Hesiod ist aber pessimistisch; er wird von den Orphikern noch überboten. Die Lichtpunkte seiner Moral sind Achtung vor der Arbeit und Ehrfurcht vor den göttlichen Ordnungen. Pythagoras strebte die sittliche Hebung des Volkes an. Er hat zuerst einen Verein, eine Art religiöser Gemeinschaft, gestiftet. Die Lyrik ist pessimistisch [1]. Sokrates und noch mehr Plato betrachten die Tugend als Gottes Werk.

Aber freilich, das Vorbild der Götter war für das sittliche Leben und die Theodicee nicht förderlich. Einerseits trat jetzt Ares, der Kriegsgott, andererseits Aphrodite in den Vordergrund. Wurde diese auch mehr ästhetisch als Göttin der Schönheit und des Liebreizes aufgefaßt, so fehlten doch die unsittlichen Consequenzen nicht. Das Familienleben der olympischen Götter, mit ihren Ränken und Listen, ihren Leidenschaften und Lastern, ist nur als Nachbild des menschlichen Familienlebens, und nicht gerade des edelsten, zu begreifen, denn bei den Griechen war das Familienleben ein Hohn auf die Sittlichkeit. Die Verachtung der Frau war die Quelle alles Uebels. In den Göttern Homers malt sich der Mensch mit allen seinen häßlichen Leidenschaften. Diese Apotheosirung der niedrigen

[1] Saussaye a. a. O. I, 107; II, 121. 181 f. Weiß a. a. O. I, 479 ff. Schmidt a. a. O. I, 295 ff.; S. 3—49 gibt er eine gute Uebersicht über die geschichtliche Entwicklung seit Homer. Köstlin, Die Ethik des klassischen Alterthums (Tübingen 1887) S. 145 ff. Willmann, Geschichte des Idealismus I (Braunschweig 1894), 263 ff.

Seite des menschlichen Lebens, diese oft packende Ausmalung der Sinnlichkeit, mußte nicht wenig dazu beitragen, eine laxe und irreligiöse Auffassung des Lebens in den weitesten Kreisen zu verbreiten.

Wenn aber auch die Philosophen die Mythologie rationalistisch zu deuten suchten, weil sie sich der wüsten Dinge schämten, so haben sie doch die väterlichen Sitten nicht zu ändern gewagt, sondern selbst mitgemacht. Das Volk kehrte sich ohnehin nicht daran. „Die Griechen haben überhaupt nie die Bildung einer philosophischen Religionslehre angestrebt. Auch auf die Einheit des Cultus kam es ihnen nicht an. Es genügte, wenn nur in den einzelnen Staaten die Einrichtungen der altväterlichen Religion gewahrt blieben. Dies erklärt die auffallende Erscheinung, daß die so hoch und so fein gebildeten Griechen noch ganz rohe Cultusbräuche besaßen und, obgleich nicht ohne den Widerspruch ihrer besten Geister, von ihren Göttern Geschichten erzählten, wie man sie eher von wilden Polynesiern erwarten dürfte."[1] Selbst der laxe Horaz spricht von „Geschichten, die zu sündigen lehren". Auch „das Göttliche" (τὸ ϑεῖον), durch welches seit Herodot das Streben nach einem einheitlichen Gottesbegriff zum Ausdruck kam, vermochte den Glauben an die Vielheit der Götter nicht zu beseitigen. „Denn diese hätte freilich das religiöse Gefühl des griechischen Volkes nicht entbehren mögen." „Ein strenger Monotheismus wäre den alten Griechen mit seiner erkaltenden Oede als Atheismus erschienen."[2]

Die Umwandlung der griechischen Religion in eine förmliche Mythologie wurde indes nur bei den Joniern leicht durchgeführt. Die Dorier wehrten sich energisch dagegen und gaben dadurch — vielleicht von außen (Kreta) veranlaßt — den Anstoß zu einer tiefern religiösen Auffassung, die in einem gemeinsamen Cult, in dem Apollocult zu Delphi mit seinem Orakel, seit Hesiod ihren Mittelpunkt hatte und zur Quelle der hellenischen Bildung wurde. Die Selbsterkenntniß und Selbstprüfung, welche hier als Grundbedingung für das religiöse Leben aufgestellt wurden, zeigten trotz des Festhaltens an der alten Religion mit ihren Greueln doch den edlern Grund des religiösen Bewußtseins, den tiefern Zug des menschlichen Herzens und der göttlichen Weltordnung. Wurde auch nicht die Sündenvergebung, so wurde doch die Sühnung und Belehrung gesucht. Reinheit, Gerechtigkeit und Erlösung galten als Princip schon auf Erden. Finden wir bei den Iraniern den Sieg über die Sünde im

---

[1] Saussaye a. a. O. II, 84. Schmidt a. a. O. I, 135 ff. 253 ff. *M. Felix*, Oct. 23. *Clem. Alex.*, Coh. 2. 7. *Athan.*, C. Gent. 11 sqq. 26. *Greg. Naz.*, Or. 39, 3—6. *Aug.*, De civ. Dei 2, 3—9. Weiß a. a. O. I, 291 ff. Haas, Der Geist der Antike. Graz 1894.

[2] Paulsen, Einleitung in die Philosophie (4. Aufl., Berlin 1896) S. 287.

Kampfe des Ormuzd mit Ahriman, bei den Aegyptern im Kampfe des Osiris mit Typhon, so haben die Griechen denselben im menschlichen Bewußtsein gesucht (γνῶθι σαυτόν, μηδὲν ἄγαν), sind von der Natur zur Persönlichkeit fortgeschritten, wenn ihnen freilich auch der übernatürliche Factor abging. Selbst die Jonier in Attika wurden dadurch zur Zeit des Perikles veranlaßt, den Homerischen Göttern das abstoßende menschliche Colorit abzustreifen und sie auf ein übermenschliches, ethisches Piedestal zu erheben. Apollo wurde Hüter des sittlichen Lebens, Zeus Schirmherr des Rechts, Athene des besonnenen Rathes, der Kunst und Wissenschaft[1]. Die Götter sind sittliche Mächte geworden, die Erzeuger und Pfleger des Wahren, Guten und Schönen. Die religiösen Gebräuche läßt man gelten, aber die sittlichen Gebote des Rechtthuns, die Erfüllung der Pflichten gegen Vaterland, Staat und Familie sind die ersten und wichtigsten. Nur von diesem Gesichtspunkte aus kann die hellenische Religion als die am meisten ausgereifte und entwickelte unter den Moralitätsreligionen bezeichnet werden.

4. Aber dieselbe Philosophie, welche die Veredlung der Religion rationalistisch und ethisch anstrebte, hat auch das Fundament derselben untergraben, indem sie nicht nur die Welt naturalistisch-atomistisch-pantheistisch zu erklären suchte, sondern auch den Weltproceß mit der Götterwelt in Verbindung brachte (Theogonie) und alles in Kosmologie auflöste oder dem Zweifel preisgab. Der Skepticismus löste ähnlich wie der orientalische Pantheismus alle erscheinenden Dinge, zu denen auch die Göttergestalten gehörten, in das Eine und Allgemeine auf. Die Philosophie wurde vom Himmel herabgebracht, endete aber damit, daß sie auch der Seele das Recht der Existenz absprach und sie untergehen ließ. Der Glaube an die Unsterblichkeit und das Jenseits wurde nur theologisch und poetisch erhalten.

Mit dem seit dem 6. Jahrhundert bemerkbaren philosophischen Streben nach einem gewissen Monotheismus, um nicht zu sagen Monismus, war zugleich die Skepsis gegen die überlieferte Religion angeregt. Theagenes von Rhegium (ca. 520), Heraklit, Theodorus von Lampsaka u. a. suchten durch allgemeine Deutung der Göttermythen die Religion zu retten, aber vergebens. Hatte schon Hesiod mit seiner Theogonie den Anfang gemacht, so arbeiteten indirect die jonischen und eleatischen Philosophen mit ihrer naturalistischen und pantheistischen Philosophie der spätern Skepsis vor. Nach Hesiod (in der Theogonie; anders in den Tagen und Werken mit

---

[1] Vgl. die Tragiker Aeschylus und Sophokles bei Saussaye a. a. O. II, 168 ff. Delff, Entwicklungsgesch. d. Rel. S. 208 ff. Siebeck, Lehrbuch der Religionsphilos. S. 94. Stützle, Das griechische Orakelwesen (Ellwangen 1891) S. 22 ff. Schmidt a. a. O. I, 118 ff. 166 ff.

den fünf Zeitaltern) verdankt die ganze Götterwelt einem Naturprocesse ihre Entstehung. Aus dem Chaos gingen die Erde und der Tartarus hervor. Die Erde gebar den Himmel, Gaia und Uranus die sechs Titanenpaare. Das letzte derselben, Kronos und Rheia, sind die Eltern der olympischen Götter. Kronos verschlingt alle seine Kinder bis auf Zeus, muß sie aber wieder von sich geben. Zeus und seine Brüder kämpfen gegen Kronos und die Titanen, bis endlich Zeus die Oberherrschaft erkämpft hat. Wenn er aber nun auch als Person erscheint, so ist er in Wahrheit doch nur eine Personification. Parallel geht die Erklärung des Bösen auf Erden durch Prometheus und Pandora: Ehrgeiz des Mannes und Leichtfertigkeit der Frau. Daher ist das erste Uebel die Frau, das zweite, daß man nicht ohne sie sein kann (vgl. Cato!). Die orphische Theologie hat alles im Pantheismus vollendet.

Angesichts dieser destructiven Arbeit der Philosophie begreift es sich, wenn der Sophist Protagoras (und Euripides) bemerkt: „Von den Göttern bin ich nicht im stande zu wissen, ob sie sind oder nicht sind; denn gar vieles hindert uns an dieser Erkenntniß, die Dunkelheit und Kürze des menschlichen Lebens." [1] Wenn Pindar, Herodot, Aeschylus, Sophokles noch am alten Glauben festhielten, so sehen wir schon bei Hekatäus, Thukydides, Euripides, Aristophanes den Rationalismus und Skepticismus. Der Volksglaube wurde allgemein discreditirt (Xenophanes, Heraklit, Antisthenes). Den Tragikern wirkten die Komiker entgegen, den ernsten Philosophen entzogen die Skeptiker den Boden. Von Euhemerus von Messana (ca. 300 v. Chr.) hat die historische Mythenerklärung den Namen Euhemerismus geschöpft. Die Väter (Tertullian, M. Felix, Cyprian, Augustin) stimmen ihm bei, lassen aber die Dämonen an die Stelle der vergötterten Menschen treten. Epikur degradirte Zeus samt dem ganzen Götterkreis, gab ihre Geschichte dem Spotte preis und vergötterte die Menschen. Die Stoiker erklärten die Mythologie allegorisch-naturalistisch, „so daß auch die ältesten Dichter, welche dies nicht einmal vermuthet haben, Stoiker gewesen zu sein scheinen" (Cicero). Später machten es die Neuplatoniker ihnen nach [2]. Das Orakelwesen verlor nun auch seine Bedeutung. Die Unzuverlässigkeit, Zweideutigkeit, Ungereimtheit der Orakelsprüche wurden schonungslos aufgedeckt und gegeißelt (Chrysippus, Oenomaus) und konnte durch die wohlwollende spätere Vertheidigung (Plutarch, Sextus Empiricus) nicht mehr gerettet werden.

---

[1] Döllinger a. a. O. S. 254 ff. *Cic.*, De nat. deor. 1, 16; 3, 23. 39. *M. Felix*, Oct. 8. 13. 21. 22. *Lact.*, De ira 8. *Eus.*, Praep. ev. 2, 6. 7; 3, 7. 9. 14.

[2] Vgl. Brugsch, Religion der Aegypter (Leipzig 1883) S. 4 ff. Zur philosophischen Ethik vgl. Köstlin a. a. O. S. 159 ff.

5. Wir haben aber der Entwicklung bereits etwas vorgegriffen. Ein Mann hat ja mit wunderbarem Erfolg in den Gang des religiösen und philosophischen Denkens eingegriffen, Sokrates. Er nahm die nationale Religion noch gläubig an und übte sie aus. Xenophon kann von seinem Lehrer sagen, daß er religiös war. Doch hängt dies mit seinem mysteriösen Dämonium zusammen[1], welches ihm von Jugend auf die Direction gab und ihm den Glauben an die göttliche Offenbarung, an die Religion überhaupt aufrecht erhielt und befestigte. Das Dämonium, das Göttliche (*δαιμόνιον, θεῖόν τι*), welches er in sich fühlte, der Contact mit der Gottheit machte Sokrates zu einem wahren Gläubigen. Er hielt es weder mit denen, welche die vaterländischen Götter einfach ignorirten, noch mit jenen, welche, wie selbst Herodot und Pindar, dieselben dem geläuterten Geschmacke annehmbar zu machen suchten. Den Versuch der allegorischen Umdeutung hat er als einen eitlen gebrandmarkt. Er wollte, nach Cicero als der erste, thatsächlich aber nicht ohne Vorgänger, die Philosophie vom Himmel auf die Erde herabziehen, weil das Physische über uns, das nach dem Tode Kommende nicht für uns sei. Die physikalischen Untersuchungen seien nicht bloß schwierig, ja unmöglich, sondern führen entweder zum Atheismus oder zum Pantheismus und Naturalismus. Nur das Menschliche sei für uns von Werth.

Sokrates hat damit der religiösen Bildung der Griechen in Uebereinstimmung mit dem Culte zu Delphi eine andere Richtung gegeben. Im Gegensatz zu der noch naturalistischen, im sittlichen Weltgesetz ruhenden alten Ethik verwies er den Menschen nach den Vorgängen des Demokrit und der Sophisten auf sein eigenes Inneres, suchte das menschliche Herz aus dem Drange der Außenwelt loszulösen und zur Einkehr in sich selbst zu nöthigen. Damit war in der geistig-sittlichen Persönlichkeit der Grund für das praktische, sittliche Leben gelegt, wenn er allerdings auch die Tugend durchweg auf das Wissen zurückführte (intellectualistisch-anthropologisch). Was war die Folge davon? Sokrates mußte als Götterverächter den Giftbecher trinken. Diagoras (ca. 415) wurde wegen Atheismus aus Athen verbannt. Die Philosophie selbst wurde verachtet. Auch den besten Geistern schien sie mehr ein Mittel, den Verstand zu üben, als die Wahrheit zu erlangen. Aristoteles nennt sie „die freie Thätigkeit einer sorgenlosen Seele".

Plato hat nicht nur die Vertheidigung seines unschuldig verurtheilten Lehrers geschrieben, er hat auch in seiner Philosophie die schönste Ver-

---

[1] *Eus.*, Praep. ev. 15, 61, 12; 62. De l'influence du démon de Socrate (Rev. de l'hist. des rel. 1886 I, 47 ss.).

theidigung jener Lehre hinterlassen. Es ist ein edler Hauch, ein hoher Flug, hinweg über das Elend dieser Erde, den Leib, in welchen die Seele eingekerkert ist, zu dem allein Seienden, Ewigen, Guten, welcher durch seine Schriften geht. Man wäre versucht zu sagen, Plato war ein priesterlicher Weiser, ein vom göttlichen Genius geleiteter Dichter. Wie herrlich ist das Ideal, welches er vom Weisen entwirft! Wie trefflich weiß er dessen Freiheit von den Banden der egoistischen Triebe, der sinnlichen Leidenschaften, der bösen Lust zu schildern! Wie ergreifend läßt er in der Ertragung unverschuldeter Leiden den Heroismus des wahren Weisen zum mitfühlenden Herzen des Lesers sprechen! Ist er nicht in Wahrheit der „Erlösungsprophet" des Alterthums?[1] Leider hat Plato seinem lebendigen Bilde nicht Fleisch und Blut mitgeben können, leider hat er vergessen, die Mittel zur Realisirung des Bildes anzugeben.

Ob er zur Erkenntniß des einen wahren Gottes gekommen ist, bleibt bis heute streitig. Der Begriff der absoluten Güte, welche er für das höchste Wesen in Anspruch nahm, beweist wohl eine hohe sittliche Auffassung, läßt aber die Idee der Persönlichkeit fast ganz vermissen; denn die Güte ist nur eine Eigenschaft derselben. Enthält auch seine Lehre von Gott nicht gerade einen Pantheismus mit Hinüberschwanken zu einem absoluten Dualismus, so ist doch der ethische Begriff auch nicht für einen Schöpfungstheismus zu verwenden. Die dualistischen, emanatistischen und theistischen Weiterbildungen der spätern Zeit lassen die Unbestimmtheit der platonischen Lehre deutlich erkennen. Den Ausspruch, man könne Gott schwer finden, und wenn man ihn gefunden, noch schwerer verkünden, haben die Väter viel citirt.

Für das sittliche Leben war dieser Gottesbegriff wohl von Bedeutung, weil er demselben nach pythagoreischem Vorgange ein ideales Ziel in der Verähnlichung mit Gott vor Augen stellte, im Streben nach Reinigung, Heiligung, Erlösung dem äußerlichen Cult der Religion die innere Welt des Gewissens gegenüberstellte. Plato sagt selbst von sich, er sei der erste und einzige Mensch gewesen, welcher Recht und Unrecht vom äußern Vortheil und Nachtheil unterschieden habe. Indem er die göttliche Providenz und die persönliche Unsterblichkeit der Seele lehrte, so verlieh er der Religion ein höheres Motiv. Trotzdem überzeugte er nur sehr wenige seiner Anhänger. Denn nur die wahren Philosophen können sich in diese Höhe des Daseins erheben. Von einer Religion für die Armen im Geiste ist keine Rede. Die Wissenschaft, das höchste Wissen um das wahrhaft Seiende,

---

[1] *Eus.*, Praep. ev. 12, 10; 13, 13, 35. *Theodon*, Gr. aff. cur. S. 12. *Aug.* Ep. 118, 3, 20 sqq. *Cic.*, Tusc. 2, 22, 51; De nat. deor. 1, 13, 33.

ist Bedingung der Erlösung. „Seltenen hohen Menschen reicht sie den Preis, der von jenseits winkt. Der Preis ist die Befreiung vom Leben im vergänglichen Leibe, die Vereinigung mit dem wahrhaft Seienden für immer, die Rückkehr zu allem Ewigen und Göttlichen. Ein Symbol dessen, was der Philosoph nach seinem Tode erreicht haben wird, wird die Gemeinde darin aufrichten, daß sie den Abgeschiedenen unter den Dämonen verehrt.“ [1]

Die Menge konnte und wollte eine solche Philosophie nicht begreifen. Es fehlte die Thätigkeit nach außen, das Wohlwollen gegen andere. Die Tugend als „Harmonie“ konnte den fehlenden Begriff des Sittengesetzes nicht ersetzen. Ja, Plato war vom Eudämonismus nicht gar weit entfernt und wurde genöthigt, aus pädagogischen Gründen zur Leitung des Volkes die niedern Motive anzuempfehlen. Dies war das Los der durch Wahrheit, Schönheit und praktische Wirksamkeit am höchsten stehenden Theologie der griechischen Philosophie [2].

Aber Plato hat seine hohen Ideen nicht einmal in der eigenen Praxis, geschweige denn im Leben des Volkes zur Geltung bringen können. Wie mancher Schatten fällt nicht in das farbenreiche Gemälde seines Lebens! Auch Sokrates, wie ihn sein begeisterter Schüler Xenophon uns vorführt, war nach strengen sittlichen Begriffen kein Tugendheld, aber Plato krankte weit mehr an den allgemeinen sittlichen Gebrechen seiner Zeit und seines Volkes. Die Vertheidigung der Sklaverei, die Degradirung der Frau, der Rath zur Aussetzung schwacher Kinder, das laxe Urtheil über gewisse Laster, welche damals bei den Griechen zum guten Tone gehörten, und vieles Aehnliches zeigen zur Genüge, daß auch der edelste Vertreter der griechischen Philosophie, der „christliche Plato“, nicht im stande war, den religiösen und sittlichen Verfall aufzuhalten oder auch nur zu hemmen.

Ist vielleicht Aristoteles christlicher? Auch Aristoteles hat es in der religiös-sittlichen Regeneration nicht weiter als Plato gebracht, eine solche auch nicht beabsichtigt. Er hat einen für das gewöhnliche Leben noch weniger brauchbaren Gottesbegriff, einen Begriff ohne Inhalt, ohne Bewegung, ohne Leben. Den Begriff, welchen Plato von der göttlichen Vorsehung aufgestellt hatte, konnte Aristoteles für seinen nur mit dem eigenen Gedanken beschäftigten Gott nicht verwenden. Sein Gott hat keine Unendlichkeit, keine Kenntniß der irdischen Dinge, keine Freiheit, keine Thätigkeit nach außen. Selbst seine Einheit ist durch die Sterngötter

---

[1] Rohde, Psychologie (Freiburg i. B. u. Leipzig 1894) S. 585. Schmidt a. a. O. I, 167 f. 275 ff. Köstlin a. a. O. S. 404 ff. 484 f.

[2] *Clem. Alex.*, Coh. 6. *Eus.*, Dem. 3, 6, 24. *Huit:* Annal. de phil. 1890 I, 378 ss. La vie et l'oeuvre de Platon. Paris 1893.

gefährdet. Die ganze Ethik ist auf das Diesseits begründet. Plutarch hatte also wohl recht, wenn er bemerkte, daß Aristoteles ausgezeichnete Kenntnisse, namentlich über die Seelenthätigkeit, aber sehr geringe über Gott und die göttlichen Dinge hatte [1]. Ueber das Los des ewigen *νοῦς* weiß er nichts zu sagen. Von einer jenseitigen Glückseligkeit zeigt sich kaum eine Spur. Ein solcher Unsterblichkeitsgedanke, der lediglich der logischen Folgerung entspringt, kann auf die Haltung des irdischen Lebens keinen Einfluß ausüben. Sein herbes Urtheil über die von der Natur verkürzten Sklaven, Frauen, Barbaren verräth den vornehmen Griechen, welcher auf alle andern mit Verachtung herabschaut und die Sittlichkeit nach der Stellung und nach den äußern Vorzügen bemißt. Der Mensch ist auch ihm nur insofern ein *ζῶον πολιτικόν*, als der einzelne im Staate aufgeht; für sich ist er nichts, wie denn außer Eudemus niemand den Werth der Einzelperson geahnt hat.

Die Tragiker haben wohl das Leben ernst aufgefaßt, aber ein düsterer Ton des Pessimismus geht doch durch ihre herrlichen Schöpfungen. Es ist der Ton der stummen, verzweifelnden Resignation, die trostlose Unterwerfung unter das Schicksal, welchem auch die Götter nicht entrinnen können. Wenn aber dies an dem grünen Holze geschah, was mußte an dem dürren geschehen? Welches wird der religiös-sittliche Zustand der Menge, das Los der niedern Klassen gewesen sein? Die unsittliche Sklavenwirtschaft, die schmachvolle Behandlung der Frauen, die öffentlichen Häuser für weibliche und männliche Prostituirte lassen uns einen Blick in die grauenhafte Tiefe dieser allgemeinen Corruption werfen. Die Lust nach dem Vergnügen im Epikureismus wurde das leitende Princip der herrschenden Klassen, die rohe Ausbeutung mußte das Los der dienenden Klassen sein.

Wohl haben die bessern Naturen im Stoicismus noch einmal reagirt und dem Menschen in seinem eigenen Innern einen Grund der Tugend zu sichern gesucht. Das Streben nach der Tugend an sich sollte sogar als die Aufgabe des Weisen erkannt und erwählt werden. Allein der Stoicismus, welcher die schwersten sittlichen Verirrungen für indifferent hielt, lief schließlich auf eine Selbstvergötterung hinaus.

---

[1] *Plut.*, Vita Alex. n. 7. *Eus.*, Praep. ev. 15, 4, 6 sq. Elser, Die Lehre des Aristoteles über das Wirken Gottes. Münster 1893. Günstiger: Rolfes, Die aristotelische Auffassung vom Verhältnisse Gottes zur Welt und zum Menschen. Berlin 1892. Jahrb. für Philos. 1894 Heft 2. 3; 1896 Heft 2 ff. Knauer, Die Hauptprobleme der Philosophie (Wien 1892) S. 195 ff. Rohde a. a. O. S. 591 ff. Ueber die Moral s. Weiß a. a. O. I, 313 ff.; über den Pessimismus: Huber, Der Pessimismus (München 1876) S. 11 ff.

Es gelang den Stoikern nicht, zwischen der nothwendigen Entfaltung des pantheistischen Absoluten und der sittlichen Freiheit und Tugend eine Vermittlung herzustellen. Die cynische Ethik stellte den Einzelnen ganz auf sich selbst (Solipsismus), ohne jede Beziehung zu dem letzten und höchsten Ziele in der Ordnung und Gesetzmäßigkeit des Alls. Als letztes Mittel zur Wahrung der Menschenwürde und der Tugend wurde der Selbstmord empfohlen und angewandt. Nur die Abneigung gegen das Christenthum kann den Selbstmord der Stoiker mit der Selbstaufopferung der Christen, mit der Bereitwilligkeit der Martyrer, für ihren Glauben zu sterben, vergleichen[1]. Die christliche Begeisterung für Christus, das christliche Verlangen nach dem Himmel haben nichts gemein mit jenem Acte der Verzweiflung. Das Bewußtsein von der Ohnmacht der alten Religion und Sitte war wohl mächtig geweckt, aber das erlösende Wort hat auch der Stoicismus nicht zu sprechen vermocht. Die Apathie hat ohne höheres Motiv keine Stütze im Menschen, die Tugend ohne Lohn für die meisten der Menschen, wie sie einmal beschaffen sind, zu wenig Reiz; selbst der Weisen sind es wenige, die ohne Hoffnung auf Hilfe und Erlösung in der Tugend ihre einzige Aufgabe erfüllen. Wenn man die Schilderungen der heidnischen Sündhaftigkeit in den paulinischen Briefen liest, so kann man sich eine Vorstellung von dem Unterschiede zwischen heidnischer und christlicher Sitte machen. Und doch war damals der Stoicismus weit verbreitet! Plinius bezeichnet die Griechen als Erfinder aller Laster.

6. Einen Ersatz für die vergebens gesuchte Erlösung haben die Griechen in den Mysterien gefunden[2]. Diese haben, durch ägyptische und asiatische Einflüsse gefördert, seit der Einführung des Apollocultes und der bis ins 6. Jahrhundert hinaufreichenden orphischen Lehren und Gebräuche, in denen Dionysos neben Zeus die alle Welt durchdringende und belebende Gottheit ist, sich immer weiter ausgedehnt. Ihre Einrichtung war der Ausdruck des tiefen menschlichen Sündenbewußtseins, des sehnsüchtigen Verlangens nach Erlösung und Heil. Man hatte ziemlich allgemein das Bedürfniß nach einer Vergewisserung wirksamer Sündesühnung. Da die Staatsreligion eine solche nicht gewährte, so griff man, selbst Euripides, nach geheimen und geheimnißvollen Einrichtungen,

---

[1] Fritz a. a. O. S. 342. Vgl. Schmidt a. a. O. II, 445 ff.

[2] Vgl. außer den Werken von Lobeck, Welcker, Preller, Döllinger, Hermann, Meyer u. a. Fritz a. a. O. S. 245 ff. Mach, Die Nothwendigkeit d. Offenb. Gottes S. 39 ff. Bratke: Theol. Stud. u. Krit. 1887 S. 654 ff. Ziegert: ebd. 1894 Hft. 4. Ueber die Nekyia s. M. Müller, Anthrop. Rel. S. 309 ff. Preiß, Religionsgesch. S. 329 ff. Dieterich, Nekyia. Leipzig 1893.

welche durch die streng gewahrten Geheimnisse an sich schon einen Reiz ausübten und dem Gewissen eine Art von Beruhigung gewährten. Das Volk fühlte sich von dem Geheimnißvollen, Symbolischen, Gefühlsmäßigen angezogen, aber selbst Gebildete hatten nach dem Bankerotte des Mythenglaubens, nach dem Sturze der Philosophie und bei dem trostlosen Skepticismus ein Verlangen nach einem positiven religiösen Halt, nach einer persönlichen Verbindung mit der Gottheit. Die Mysterien wurden ein wesentlicher Theil des religiösen Lebens und fanden selbst im Neupythagoreismus und Neuplatonismus eine Stelle.

Mit richtigem, religiösem Instincte hatte man, statt wie bisher im Verstande, den Grund der Sünde im Willen gesucht und betrachtete sie nun nicht mehr als etwas Gleichgiltiges, Unvermeidliches, leicht zu Verzeihendes oder durch Elend und Noth wie jede andere Thorheit zu Bestrafendes, sondern als ein Vergehen gegen das Gewissen, gegen Gott, das im Diesseits oder Jenseits abgebüßt werden muß, wenn Gott nicht selbst das beglückende Wort der Verzeihung spricht. Der Glaube an die ausgleichende Gerechtigkeit, an das jenseitige Leben bot dem ins Elend versunkenen Menschen einen Anker der Hoffnung, einen freudigen Blick ins bessere Jenseits, ohne mit den philosophischen Schulen ein trügerisches, höchstes Gut in diesem Leben vorzumachen. Dieser Glaube führte die vom Volksglauben unbefriedigten, bessern Seelen zu den Mysterien. In den dionysischen Mysterien suchte man vorzugsweise Entlastung und Beseligung auf Erden und Befreiung von der Furcht vor gänzlicher Vernichtung nach dem Tode; in den orphischen strebte man nach Entsündigung und Heiligung, um durch beides eine würdige Vorbereitung für die andere Welt zu gewinnen; in den eleusinischen Mysterien richtete man seine Absicht unmittelbar auf die Gewinnung von Trost und Beruhigung für das Jenseits. Freilich erschienen auch diese Reinigungen als ungenügend und weckten deshalb das Verlangen nach göttlicher Sühne zur Versöhnung der Sünder. Die Volksreligion wollte nur den Irrthum sühnen, diese Mysterien aber den Willen beeinflussen und die Seele vom Schmutze der Sünde reinigen. Ja dieselben versprachen für dieses Leben im Erlasse des göttlichen Wesens Beruhigung und für das dunkle Jenseits den Trost zu gewinnender Reinigung und Sündenvergebung.

Was haben aber die Mysterien in Wirklichkeit den Eingeweihten geboten? Wenn man von den symbolischen Bildern und Vorstellungen, von der geistigen Ueberreizung und phantastischen Ueberspannung, welche durch den sinnlichen Reiz den schon vorher sittlich erregten Menschen betäuben sollten, absieht, so bleibt wenig oder fast nichts übrig. In den Mysterien war ein auf die Erregung der Phantasie und Reizung der Sinne be-

rechnetes Schauspiel, welchem Reinigungen, Opfer und Anweisungen über das entsprechende Verhalten folgten. Die mimische Darstellung aus dem Leben gewisser Gottheiten, welche die Beziehungen der Menschen auf Erden zur Unterwelt vor Augen führen sollten, die nächtliche, geheimnißvolle Feier, die religiösen Tänze und Gesänge konnten wohl das Herz betäuben, aber nicht auf die Dauer beruhigen. „Betrachte schließlich", ermahnt M. Felix, „den Götterdienst und die Mysterien: du wirst bei deinen armen Göttern finden tragisches Ende, Schicksalsnöthen, Leichenbestattungen, Trauer und Wehklagen aller Art" (Isis, Ceres). Die Erkenntniß der Glaubenswahrheiten sollte gleichsam handgreiflich vermittelt werden, so daß die Eingeweihten die Wahrheiten an sich erlebten und sie selbst innerlich auch durchlebten. Brod und Wein wurde den Göttern geweiht und die Eingeweihten zum Tische der Götter geladen, um die Kraft der Unsterblichkeit zu empfangen.

Es ist anzuerkennen, daß die orgiastischen Grausamkeiten der asiatischen Naturreligion einer reinern, sittlichen Auffassung weichen mußten, daß das Bedürfniß zur Unterweisung in der Frömmigkeit zu „einem Troste für Männer und Weiber" befriedigt werden sollte, aber es fehlte eben die Hauptsache, der richtige Glaube und die wirkliche Sündenvergebung. Ist es doch noch streitig, ob die Bedeutung der Mysterien nur eine sittliche, auf die Sünde bezügliche, oder auch eine religiöse, die Unsterblichkeit voraussetzende war. Man kann den großen Werth der Mysterien für die Erweckung des Sündenbewußtseins und Belebung der Tugend vollständig anerkennen, ohne ihnen einen höhern positiven Inhalt beilegen zu müssen. Indem z. B. fast jeder Athener sich vor dem Tode einweihen ließ, bekannte er, daß die griechische Volksreligion dem Blicke in das Grab keine tröstliche Aussicht zu gewähren wußte. Er entzog sich aber dadurch auch dem Verdachte der irreligiösen Gesinnung. Das Gebot des Schweigens, welches die Mysterien vor Profanation sicherte, trug auch dazu bei, den Widerspruch mit der Volksreligion zu verdecken. Die häufige Verschiebung des Eintritts bis vor den Tod läßt aber den sittlichen Ernst und die sittliche Wirkung doch ziemlich geringer erscheinen. Sokrates hat sich nicht aufnehmen lassen und sich auch nicht zu ihren Gunsten ausgesprochen. Plato, welcher nicht für die Göttermythen, aber für die Staatsreligion und die Hochachtung des Priesterstandes eintritt, tadelt die Mysterien ausdrücklich. Plutarch erklärt die in den Eleusynien dargestellten Schicksale und Wanderungen der Ceres und Proserpina astronomisch, indem er Ceres als Erde, Proserpina als Mondgöttin auffaßt. Er behauptet, die Alten hätten die Mysterien nur deshalb eingerichtet, um durch das in religiösen Dingen auferlegte Schweigen auch zur Verschwiegenheit in Dingen des bürgerlichen Lebens zu gewöhnen.

Die christlichen Apologeten waren so weit entfernt, die Mysterien als eine Vorbereitung für das Christenthum zu betrachten, daß sie in denselben geradezu die Stütze des Heidenthums und die Schule des verderblichsten und unsittlichsten Aberglaubens fanden. Und doch waren manche derselben vor ihrer Bekehrung selbst in die Mysterien eingeweiht gewesen [1]. Wenn man die Feier der Geheimnisse in den apostolischen Gemeinden damit vergleicht, so wird man neben äußerer Aehnlichkeit den großen Unterschied alsbald erkennen. Zwar wollen einige in den charismatischen Erscheinungen zu Korinth eine Erinnerung an die griechischen Mysterien finden, aber es fehlt nach der Darstellung des heiligen Apostels Paulus durchaus die Wirkung der Symbole, das Mittel von Bild und Aufführung. Einzelne Gläubigen haben wohl auf die Charismen einen zu großen Werth gelegt, in den äußern Vorgängen das Wesen statt der Form gesucht, aber der Apostel weist sie zurecht, gibt allem eine Beziehung auf die religiöse und sittliche Erbauung, ohne die Charismen an sich zu tadeln oder zu verwerfen. Der tiefe, religiöse Glaube und der sittliche Ernst drücken den christlichen Versammlungen im Gegensatz zu den Schaustellungen in den Mysterien den Charakter heiliger Versammlungen auf. Es bleibt also nur der gemeinsame Charakter des Geheimnißvollen übrig. Dieser mochte dazu beitragen, den christlichen Gemeinden die Einrichtung eines Gottesdienstes zu erleichtern, manche unbefriedigte Mysten der Kirche zuzuführen. Aber die Vorbereitung auf das Christenthum blieb auch in der Einrichtung der Mysterien eine vorwiegend negative, insofern die Griechen hier erst das vermißte Glück (*εὐδαιμονία*), dessen sich die „Seligen“ (*μάκαρες*) erfreuten, suchten, aber nicht finden konnten. Die Hierophanten waren aus verschiedenen Gründen die erbittertsten Feinde des Christenthums.

7. Die Mysterien sind mit den Opfern ein Haupttheil des Cultus. Dieser selbst ist aber bei den Griechen von geringerer Bedeutung, weil er local zersplittert war und mangels eines abgeschlossenen Priesterstandes und besonderer Ritualbücher, die es vielleicht in älterer Zeit gegeben hat, des einheitlichen Charakters entbehrte. Die griechische Religion ist in historischer Zeit kein Naturdienst, aber dieser klang noch durch. In der ältesten Zeit war der Cultus tempel- und bildlos, ein Thiercultus, der viele Verwandtschaft mit den Vorstellungen der Wilden aufweist. Bis in die römische Kaiserzeit herab gab es in Griechenland Altäre, auf welchen Menschenblut floß. Auch in den Mysterien hatte sich manches vom Alten erhalten. Der

[1] Cf. *Tert.*, De praescr. c. 40. *Firm. Matern.* c. 22. *Tat.* c. 35. *Or.*, C. Cels. 2, 30. *Eus.*, Praep. ev. 1, 4, 5. *Leo I*, Serm. 82, 2. Mach a. a. O. S. 42 f.

öffentliche Cultus war eine Angelegenheit des Staates. Auch in den historischen Zeiten hatten die Griechen noch Haine und Altäre unter freiem Himmel. Die Tempel waren von einem heiligen Bezirk umgeben. In diesem Bereich war jede Unreinheit verboten. Altäre und Tempel galten als ein Asyl (Freistätte) für Schuldige, Verfolgte und Sklaven. Die Priester bildeten weder eine geschlossene Kaste, noch waren sie allein befugt, den heiligen Dienst zu besorgen. Ihr Dienst beschränkte sich auf ein bestimmtes Heiligthum. Sie waren Staatsbeamte und als solche den Gesetzen und Beschlüssen der höchsten Staatsbehörden unterworfen. Gewöhnlich hatten die Götter Priester, die Göttinnen Priesterinnen.

Die Opfer waren blutige und unblutige. Den obern Göttern opferte man weiße, den untern Göttern schwarze Thiere. Das Opfer für die himmlischen Götter war mit einer Mahlzeit verbunden, das andere mußte ganz verbrannt und vergraben werden. Die Veranlassung zum Opfern gaben die Ereignisse des Privatlebens wie des öffentlichen Lebens. Bei besonders feierlichen Gelegenheiten wurden Hekatomben, d. h. hundert oder mehr Thiere geopfert. Mit dem Opfer waren Gebete verbunden. Die Griechen sind überhaupt vor allen alten Völkern durch ihre Vorliebe für das Gebet ausgezeichnet. Und zwar faßten sie dasselbe nicht ausschließlich als Ritus, sondern auch als Ausdruck der religiösen Gesinnung und Empfindung auf. Eine große Rolle spielte die Mantik. Die Feste waren am zahlreichsten in Athen, am spärlichsten in Sparta. Gewöhnlich waren Processionen, Opfer und Spiele damit verbunden. Der Privatcultus schloß sich wie überall an die drei wichtigsten Momente des Lebens: Geburt, Heirat und Tod, an. In der frühern Zeit fand die Verbrennung, später das Begraben der Leichname statt. Dasselbe galt als eine heilige Pflicht.

II. Die Religion der Römer.

8. In der römischen Religion ist die alte italische, welche bis in die späteste Zeit sich unter dem Volke zu behaupten wußte, von der spätern Staatsreligion, welche unter dem griechischen Einfluß ausgebildet worden ist, wohl zu unterscheiden. Ob Griechen und Italiker ursprünglich zusammen eine besondere Abtheilung der Indogermanen bildeten, wird neuestens wieder zweifelhaft gemacht. M. Müller ist der Ansicht, daß Griechisch und Römisch sich nicht näher verwandt seien als andere arische Sprachen. In historischer Zeit habe allerdings die lateinische Sprache und die römische Mythologie und Religion so vieles aus dem Griechischen entlehnt, daß die Gelehrten leicht vergessen, daß der Entlehner kein völlig armer Mann war, daß es in Italien, ehe es mit Griechenland in Berührung kam, thatsächlich eine vollständig entwickelte Religion und Mythologie gab und daß

eben diese vorgeschichtliche Periode des Italischen für den Erforscher der alten Ethnologie das höchste Interesse bot.

Aber die gemeinsamen indogermanischen Grundzüge sind trotz aller Verschiedenheit nicht zu verkennen. Die lebendige plastische Darstellung der Griechen hat die Götter zu lebenden Persönlichkeiten gemacht, und ihre Liebe zur Freiheit hat die starren rituellen Formen nicht ertragen. Der verstandesmächtige Römer hat seine Götter nach den Abstractionen als numina aufgefaßt, die Bedeutung für das praktische Leben in der Familie und im Staate geschätzt und den strengen Ritualismus bevorzugt, wodurch seine Religiosität, welche nicht geringer war als die der Griechen, an Festigkeit und Ehrfurcht gewann und über dem allgemein menschlichen Element der Griechen das particuläre zu besserer Geltung brachte. Gewöhnlich unterscheidet man mit Rücksicht auf die fremden Einflüsse vier Perioden. Die erste reicht bis zu den Tarquiniern, die zweite bis zu den punischen Kriegen, die dritte bis zum Ende der Republik, die vierte bis zum Sturze des heidnischen Kaiserreiches. Cicero theilt die römische Religion in sacra et in auspicia. Romulus habe durch die Auspicien, Numa durch den Cult die Fundamente des Staates gelegt.

Die Religion der ältesten Bewohner Italiens war ein aus Naturalismus und Animismus gebildeter Fetischdienst, welcher auf die Natur Bezug hatte, weshalb vorzüglich das von den Pelasgern verehrte Symbol der Zeugung, der Phallus, verehrt wurde. Ueberall wurden Menschenopfer dargebracht. Erst im Jahre 657 wurden die öffentlichen Menschenopfer durch einen Senatsbeschluß aufgehoben. Die Menschenopfer wurden dem Saturnus dargebracht, der in dieser Beziehung Aehnlichkeit mit dem seine Kinder verschlingenden Kronos der Griechen und mit dem phönicischen Moloch hatte. Doch wurden auch der Diana und dem Juppiter solche Opfer dargebracht. Indes wird Saturnus von der Sage als Entwilderer der ältesten Bewohner Italiens, als der Gott des Landbaus, Erdgott, Schöpfer und Geber alles Segens dargestellt. Seine Gattin Ops hatte dieselbe Beziehung auf Erfindung der Früchte und Stiftung eines gesitteten Lebens. Sie war die Erdmutter, das empfangend hervorbringende Princip. Die Feste hießen Saturnalia und Opalia. Neben diesen zwei Erdgöttern stehen die Himmelsgötter Janus und Jana. Bilder gab es noch keine. In Rom sollen 170 Jahre lang keine Bilder der Götter verehrt worden sein. Dadurch wurde die auf Numa als Stifter zurückgeführte Religion unsinnlich, die Theogonien und unkeuschen Liebschaften und Kämpfe ferngehalten, aber es wurde auch die Vermehrung der Zahl der Götter ins Unendliche auf dem Wege der Abstraction erleichtert. Jede einzelne Aeußerung der Hauptgottheiten wurde zu einer eigenen Gottheit erhoben,

jedes Verhältniß des Lebens, jede Empfindung und Stimmung des Gemüths, Tugenden und Affecte wurden unter den Schutz einer eigenen Gottheit gestellt. Die meisten dieser Götter kennen wir nurmehr aus den Kirchenvätern, welche die Götter des Volkes (Dii plebeii) aus Erfahrung kannten (Tertullian, Arnobius, Lactantius). Besonders hat Augustin aus Varros „Alterthümern" im „Staate Gottes" werthvolle Auszüge überliefert. Varro zählt 6000 Götter [1].

Außerdem findet sich ein Verzeichniß der Götter in den Libris indigitamentorum, d. h. der Anrufungsformeln (incantamenta, indicia) der Götter, welche von den Pontifices geführt wurden und bis zu Numa hinaufreichen. Beim Opfer hielten sich die Römer peinlich daran. Außer den speciellen Namen wurden in einer allgemeinen Formel alle etwa noch berechtigten, aber ihrer Natur nach nicht genau bekannten Götter angerufen. Daher spielten die Priester beim Opfer eine große Rolle. In der ältesten Zeit wurden nur die Patricier zum Priesteramt zugelassen. Die altarischen Elemente der alten römischen Religion ersehen wir auch noch aus der Tafel der Feste, welche vor allem dem Juppiter, Mars und Quirinus gehalten wurden. Daran schlossen sich aber die zahlreichen mit der Landwirtschaft (Ackerbau, Herde, Weinberg) und dem häuslichen Leben verbundenen Feste.

Dem strengen, abstracten Charakter der römischen Religion entsprach auch die ernste Moral. Ihr Grundzug ist unbeugsame Gerechtigkeit und Treue, Wahrhaftigkeit und Rechtschaffenheit. Der Eid war bei den Römern sehr geschätzt. Er war ihnen die feste, heilige Bürgschaft der Treue. Was die Griechen theoretisch durch Vorschriften, lehrten sie praktisch durch ihr Beispiel. Für die Tugend sind bei den Römern, für die Lehre bei den Griechen die Beispiele zu holen. Das römische Volk, dessen Staat ein ganzes Moralprincip war, bildete ein Ideal von Männlichkeit in Bürgern und im Staate, vor allen übrigen hervorragend durch sittlichen Ernst, mannhafte Wahrhaftigkeit und strenges Rechtsgefühl. Die Römer setzten ihren Stolz darein, Treue und Glauben heilig zu bewahren gegen Freund und Feind [2]. Das zähe Festhalten am Ahnendienst und dem bevorzugten Culte der Manen weist auf die alten Wurzeln zurück. Die Keuschheit der Römer wurde allgemein gerühmt. Tertullian lobt sie, weil 600 Jahre lang keine Ehescheidung vorgekommen sei. „Es gibt kein Volk des Alter-

[1] Vgl. Pauly, Real-Encykl. VI, 430 ff. Saussaye a. a. O. II, 196 ff. E. Meyer a. a. O. II, 526 ff. Krieg (Monotheismus S. 16 ff.) betrachtet die ursprüngliche römische Religion als eine vom hebräischen Volke beeinflußte monotheistische Religion!

[2] Lasaulx, Der Eid bei den Römern (Würzburg 1844) S. 26; Ueber die Gebete der Griechen und Römer. Würzburg 1842.

thums, das die innern Verhältnisse der Familie sittlicher, strenger und rechtlich fester geordnet hätte, als das römische." [1]

Augustinus bringt noch dem imponirenden Weltreich seine Huldigung dar. Die ersten Römer haben den Staat durch Tugenden gegründet und vermehrt. Obwohl sie nicht die wahre Verehrung des wahren Gottes hatten, so bewahrten sie doch eine gewisse Rechtschaffenheit in ihrer Art, welche für die Gründung, Vermehrung und Erhaltung des irdischen Staates genügen konnte. Denn Gott hat so an dem reichsten und herrlichen Imperium der Römer gezeigt, was bürgerliche Tugenden auch ohne wahre Religion vermögen, auf daß man erkenne, daß durch diese die Menschen Bürger eines andern Staates werden, dessen König die Wahrheit, dessen Gesetz die Liebe, dessen Seinsweise die Ewigkeit ist.

Eine Umgestaltung fand durch Tarquinius Priscus statt. Er brachte griechische Kunst und Wissenschaft nach Rom und führte am Ende seines Lebens die griechische Religion ein. Er baute dem Juppiter auf dem Kapitol einen Tempel, der von Tarquinius Superbus vollendet wurde. Hier wurden auch Juno und Minerva verehrt und allmählich andere fremde Gottheiten untergebracht, so daß dieses nationale Heiligthum zum Symbol der römischen Weltherrschaft wurde. Außerdem führte er in Rom die etruskischen Ceremonien ein und erhob das Augurenwesen zu hoher Bedeutung. Durch die sibyllinischen Bücher erhielt die apollinische Religion Eingang. Den Plebejern wurde neben den Patriciern die Theilnahme am Staatscult gestattet. Nach Livius kam die Verehrung der zwölf großen Götter Griechenlands allmählich auf. Im 6. Jahrhundert waren sie allgemein Gegenstand der öffentlichen Verehrung. Ennius brachte sie in die Verse: Juno, Vesta, Ceres, Diana, Minerva, Venus, Mars, Mercurius, Jovis, Neptunus, Vulcanus, Apollo. Mit der griechischen Literatur verschwanden die alten Götter wenigstens bei den Gebildeten ganz. Mit der Periode der punischen Kriege beginnt der Verfall der römischen Religion, der mit dem Verfall des Staates Hand in Hand ging.

Damit haben aber die Römer zugleich eine providentielle Aufgabe erfüllt. Weil sie keinen Anstand nahmen, den fremden Göttern ihr Pantheon zu öffnen, erleichterten sie den unterworfenen Völkern die politische Unterwerfung und begründeten ein Weltreich von einzigartiger Bedeutung. Indem sie das griechische Reich sich allmählich einverleibten, haben sie auch die griechische Religion und Philosophie, das griechische Leben und die griechische Sprache zu allgemeiner Bedeutung erhoben. Hat Alexander der

---

[1] Marquard und Mommsen, Handbuch der röm. Alterthümer VII (Leipzig 1879), 1.

Große durch seinen Zug nach Asien der Universalreligion durch Verbreitung griechischen Denkens und Lebens den Boden geebnet, so hat die römische Universalmonarchie die feste Organisation geschaffen, welche nach Gottes weiser Vorsehung zu der Aufnahme und Ausbreitung des Christenthums die heidnische Welt zubereitet hat. Die Lehre des Evangeliums von der allgemeinen Nächstenliebe, von der Gleichheit aller Menschen vor Gott konnte um so leichter Eingang finden, wenn eine Universalsprache bereits den Verkehr ermöglichte und eine Universalmonarchie die Scheidewände zwischen den einzelnen Völkern niedergerissen hatte[1].

9. Die römische Religion artete aber noch viel schneller aus als die griechische, denn mit der griechischen Philosophie kam auch die griechische Skepsis nach Italien. Ennius (200 v. Chr.) übersetzte des Euhemerus Schrift in das Lateinische. Lucretius läugnete die Existenz der Götter. Diese Männer der freiern Richtung nach den punischen Kriegen gaben den Glauben an überirdische Wesen auf und benutzten die Unsterblichen nur noch als dichterischen Schmuck. Nach Cicero ist beinahe der ganze Himmel vom Menschengeschlechte angefüllt worden. Nur Juppiter, aber in ziemlich verflüchtigter, pantheisirender Auffassung, blieb noch bestehen. Der deutlichste Beweis für die Rathlosigkeit der Römer war das allgemeine Eindringen der orientalischen Culte, der jüdische nicht ausgenommen, selbst in Rom, worüber Tacitus so bittere Klage führte. Namentlich das Frauengeschlecht wurde durch die Mysterien ungemein angezogen. Das auf die Sinnlichkeit berechnete Ceremoniell imponirte der Einfalt; in ihren Symbolen, Wundern und Geheimnissen ahnten Gläubige eine höhere Offenbarung. Der mystische Hang nach inniger Vereinigung mit dem Göttlichen fand hier vollste Befriedigung. Diese Culte kamen den Bedürfnissen des weiblichen Gemüthes am meisten entgegen. Stärker wirkte noch die Verheißung, durch Büßungen und Sühnungen zur Reinigung und Heiligung und zu einer höhern Seligkeit im Jenseits zu führen. Die Neigung zur Ascese war eine natürliche Wirkung der sittlichen Auflösung und Zügellosigkeit. Dieselbe sittliche Schwäche, welche die Verschuldung herbeiführte, wähnte auch, sich durch äußerliche Buße von der Schuld befreien zu können. Die Prostitution und Kuppelei in den Tempeln wurde allgemein. Es gab keinen, sagt Juvenal, in dem sich nicht Frauen preisgaben[2].

Man hat zwar von archäologisch-philosophischer Seite wiederholt den Versuch gemacht, das römische Leben in einem bessern Lichte darzustellen.

---

[1] Döllinger a. a. O. S. 463 ff.

[2] Friedländer, Sittengeschichte Roms I, 293; III, 268 ff. Rohde a. a. O. S. 686 ff. Mach a. a. O. S. 93 ff. Döllinger a. a. O. S. 694 ff. *M. Felix*, Oct. 25. *Aug.*, Ep. 138, 3. 4; De civ. Dei l. 6.

Man hat insbesondere darauf hingewiesen, daß die frivole Darstellung einzelner Dichter des Augusteischen Zeitalters und die Satiren mißvergnügter Dichter nicht als Maßstab der Beurtheilung angelegt werden dürfen. Es ist zuzugeben, daß hier die Blößen offen und absichtlich zur Schau getragen werden, während in der Masse und namentlich auf dem Lande noch die alte Religion und Tugend herrschten. Noch der hl. Augustinus erzählt, viele heidnische Landbewohner haben die Taufe zurückgewiesen, weil sie sich keiner Sünde und keines Unrechtes bewußt seien. Allein andererseits ist doch nicht zu bestreiten, daß auch ernste heidnische Geschichtschreiber, z. B. Tacitus, Dionysius von Halicarnaß, Seneca, ein sehr düsteres Bild von dem allgemeinen Sittenverfalle, der schrecklichen Corruption im öffentlichen wie im Privatleben, der sehr „weltlichen" griechisch-römischen Gesellschaft entwerfen. Das alle Sitte untergrabende Sklavenwesen in Verbindung mit der sehr vernachlässigten Erziehung, die geschlechtlichen Ausschweifungen, welche die frühere bessere Stellung der Frau untergruben und durch die Gesetzgebung über die Verehelichung nicht mehr verhindert werden konnten, das schamlose Treiben der höhern Stände und mancher Kaiser, die Grausamkeit bei den Thier- und Gladiatorenspielen, die Schamlosigkeit bei den Schauspielen, Fraß und Völlerei bei Männern und Frauen mit körperlichem und geistigem Ruin sind doch geeignet, ein grauenhaftes Gemälde von dem Leben jener Zeit vor Augen zu führen. Im Museum zu Neapel befindet sich ein geheimes Cabinet, in welchem die aus dem verschütteten Pompeji ausgegrabenen Nuditäten (vgl. das Satiricum des Petronius) wenigstens dem größern Publikum entzogen werden!

Die Apotheose der Kaiser, welche in der hellenistischen Periode ihre Vorgänge hatte und von Augustus mit der Einführung einer universellen Staatsreligion auf Grund der bisherigen Volksreligion aus politischen Gründen angeordnet und schnell durchgeführt wurde, mußte vollends dem religiösen Glauben jedes Fundament entziehen. Der Stoicismus wirkte wohl etwas entgegen, aber was war ein Cato gegen die große Menge, ein Cato, der grausam gegen die Sklaven, lax gegen die Buhler war! Die stoische Apathie unterdrückte das Mitleid gegen die Armen. Seneca hat eine große Sammlung schöner Moralvorschriften, welche selbst den christlichen ähnlich sind und den Glauben an eine Correspondenz des stoischen Philosophen mit dem christlichen Apostel Paulus veranlaßt haben [1], aber die Anklänge sind doch nur in den allgemeinen Gedanken über das

[1] Theol. Quart. 1867 S. 603 ff Kreyher, Lucius Annäus Seneca und seine Beziehungen zum Urchristenthum. Berlin 1887. Baumgarten, L. A. Seneca. Rostock 1895. *Beurlier*, Le culte rendu aux empereurs romains. Paris 1890.

sittliche Ideal und über die Unsterblichkeit vorhanden, sind oft mehr scheinbar als wirklich und meistens nur nach dem Buchstaben, nicht nach dem Geiste und Zusammenhange nachzuweisen, so häufig auch seine Aussprüche im Mittelalter, besonders in der „Nachfolge Christi", verwendet worden sind.

Keiner Apologie wird es gelingen, den Charakter Senecas ganz rein zu waschen, denn seine Selbstvertheidigung wegen Luxus und Besitz gipfelt darin, daß er nicht den Besten gleich, sondern nur besser als die Schlechten sein wolle. Auch bei andern (Epikur, Plato, Zeno) haben Lehre und Leben nicht übereingestimmt. Seine übergroße Connivenz gegen Neros Laster und seine Anhänglichkeit an das irdische Gut lassen seine stoischen Grundsätze und seine Tröstungen in einem zweifelhaften Lichte erscheinen. Seneca war Stoiker der Theorie, aber ein Stoiker, welcher die Welt benutzte, solange er konnte. Selbst Teuffel sagt von ihm: „An Geist und Formgewandtheit nur mit Ovidius vergleichbar, hatte er zwar zugleich ein lebhaftes Gefühl seiner Vorzüge, ist auch den Versuchungen der Gelegenheit und Macht und den Eingebungen des Augenblicks keineswegs immer widerstanden, aber einen verwerflichen Gebrauch hat er von seiner großen Begabung und hohen Stellung doch nur selten gemacht, und wenn sein Leben die Weisheit oft zur Klugheit abgeschwächt zeigt, so bewies sein Sterben entschlossenen Verzicht auf die Güter dieses Lebens." Ratzinger bemerkt: „Seneca, welcher so hübsch über die Tugenden der Güte und des Wohlthuns zu schreiben verstand, war einer der größten Wucherer, den die Weltgeschichte kennt."

10. Seit dem Ausgange des 1. Jahrhunderts haben die römischen Kaiser eine Restauration der heidnischen Religion angestrebt. Sie wollten gegenüber der zerstörenden Philosophie und Kritik den religiösen Sinn auch im Bewußtsein der Gebildeten beleben, den Polytheismus monotheistisch umformen, dem Bedürfnisse nach Buße und Entsühnung Rechnung tragen, das Verlangen nach Offenbarung und nach dem ewigen Leben im Jenseits fördern und theilweise durch die orientalischen Culte befriedigen. Die religiösen Genossenschaften (collegia tenuiorum) sollten auch den geringern Leuten Gelegenheit bieten, am praktisch-religiösen Leben theilzunehmen und den kosmopolitischen Gedanken der Stoiker von einer allgemeinen Verbrüderung, einer Verbindung aller Völker unter einem Haupte befördern. Die zum Theil gelungene Erneuerung zeigt allerdings, daß die Klagen über den vermeintlichen Verfall des Glaubens nur durch oberflächliche, auf gewisse Gebiete beschränkte Zeitströmungen veranlaßt waren, die dann von einer mächtigen Gegenströmung rückwärts gestaut wurden. Die religionsfeindlichen Stimmungen und Richtungen waren nicht außerhalb des eng begrenzten Kreises der Gebildeten verbreitet worden.

Selbst diese konnten nun dem neuen Zuge nicht widerstehen. Und eine Zeit, „welche aus eigener Kraft sich zu höhern und reinern sittlichen Anschauungen erhob als das ganze frühere Alterthum, die nicht bloß einen Musonius, Epiktet und Marc Aurel hervorbrachte, sondern in der diese Verkünder einer milden, echt menschlichen Sittenlehre auch die allgemeinste Bewunderung, ihre Lehren allgemeine Verbreitung fanden, kann nicht eine Zeit des tiefsten Sittenverfalls gewesen sein, wie sie oft genannt worden ist“ [1].

Die Geschichte hat aber gezeigt, daß alle diese Versuche den fortschreitenden Zersetzungsproceß nicht aufhalten konnten. Das „nulla spes nisi desperatio“ des Tacitus hallte durch die folgenden Jahrhunderte hindurch. Nicht nur gab es neben diesen ernsten stoischen (cynischen) Philosophen manche Spötter wie Lucian, sondern den Philosophen war auch der Götterglaube gleichgiltig, das Tugendideal war die Hauptsache. Den Glauben an die Unsterblichkeit wollten selbst Epiktet und Marc Aurel nicht mehr vertheidigen. Augustinus sagt dem Pontifex Scävola und dem Hauptschriftsteller über die römische Religion, Varro, nach, sie halten es für nützlich, die Leute in der Religion zu betrügen. Die neuen Culte, deren sich der Neupythagoreismus und Neuplatonismus bemächtigten, sollten einen Ersatz für das religiöse Leben bieten und machten dem Christenthum Concurrenz, allein sie waren gleichfalls nicht im stande, den seit dem Tode Marc Aurels rasch fortschreitenden Zerfall des heidnischen Lebens in den Städten aufzuhalten. Der unbestimmte religiöse Zug unter den Severen bereitete nur dem Christenthum und der katholischen Kirche mit ihrem festen Lehrsystem und ihrer eng geschlossenen Organisation den Weg. Nur das Christenthum hat sowohl die heidnische philosophische Restauration als die praktische religiöse Erneuerung überwunden. Der letzte großartige Versuch unter Julian endigte mit der Anerkennung des Sieges des Christenthums. Die Masse der heidnischen Bevölkerung in den Städten war derartig verdorben, daß sie dem Untergang anheimfallen mußte.

Stellen wir uns aber nicht auf einen falschen Standpunkt, wenn wir das Gesamtleben der Römer und Griechen mit christlichem Maßstabe messen? Sollten wir nicht vielmehr die antike Staatsidee

[1] Friedländer a. a. O. III, 611. Rocholl, Philosophie der Geschichte II, 204. 212 ff. *Lacour-Gavet*, Antonin le Pieux et son temps. Paris 1888; Controv. 1889 p. 116 ss. Réville, Die Religion zu Rom unter den Severen, übers. von Krüger. Leipzig 1888. Vgl. Harnack: Theol. Lit.-Ztg. 1888 Nr. 22. *Devaux*, La prière dans le paganisme romain (Univ. cath. 1895 p. 1 ss.). Daselbst die Schriften Boissiers über Varro und die römische Religion. Burckhardt, Die Zeit Constantins d. Gr. (2. Aufl., Leipzig 1880) S. 249 ff.

und die Stellung der Frau für die Gebrechen des öffentlichen und Privatlebens verantwortlich machen?[1] Die Staatsidee hat ganze Nationen unterdrückt, aber auch die hervorragenden Männer waren abhängig und unfrei. Die Sklaven waren rechtlos. Der Begriff der Nächstenliebe fehlte noch gänzlich; denn was unter Nerva und Trajan für Waisen und Arme geschah, stand bereits unter dem Einflusse des Christenthums. Die Erziehung war schlecht. Der Glaube war geschwunden, die Hoffnung auf ein jenseitiges Leben war dahin. Die Knabenliebe und das Hetärenwesen waren allgemein. Aber sind denn die Staatsidee und die Stellung der Frau, die Hauptquellen des Uebels, nicht selbst wieder eine Anklage gegen das Heidenthum? Oder wird die Sache vielleicht besser, wenn man einzelne dunkle Partien aus der Kirchengeschichte zur Parallele beizieht und nun sagt: Der Mensch ist heute nicht besser als früher? Freilich der Mensch an sich ist nicht besser, aber der gläubige Christ ist besser als der Heide, als der beste Römer und Grieche. Die Christen verfehlen sich schwer, wenn sie durch ein böses Leben Aergerniß geben, aber kein Unparteiischer wird es bestreiten können, daß die Christen im 1., 2. und 3. Jahrhundert weit über ihren heidnischen Nachbarn und Verfolgern standen. Vergebens wird man bei den Christen suchen, was Seneca (Ep. 7. 95) von den Heiden sagt.

Die besten Zeugen sind gewiß diejenigen, welche das heidnische und christliche Leben aus eigener Erfahrung kannten. Deren finden sich aber unter den Kirchenvätern nicht wenige. Wir erinnern nur an Cyprian, Augustin und Salvian. In seinem Brief an Donat macht Cyprian zunächst die Religion für die Sittenlosigkeit verantwortlich: „Sie ahmen ihre Götter nach, welche sie verehren. So werden den Unglücklichen die Vergehen zu religiösen Acten.“ Sodann schildert er die schreckliche Corruption mit Farben, welche leider nach den Zeugnissen der heidnischen Schriftsteller ganz echt sind. Die grausamen Gladiatorenspiele, die schändlichen Schauspiele, die verborgenen Vergehen, die Ungerechtigkeiten vor Gericht, die qualvolle Folter, die Jagd nach Geld um jeden Preis, dies, meint Cyprian, könne einem das Heidenthum entleiden. Selbst die scheinbaren Güter werden vergiftet, Ehre, Reichthum, Herrschaft können keinen mehr befriedigen. Alles ist unsicher und von der Furcht gejagt. „Die antike Sinnesart zuckt nur noch selten einmal auf. Die antike Cultur, deren Wurzel und Triebkraft sie gewesen war, geht zu Grabe. Mit der Wende des 3. zum 4. Jahrhundert tritt sie in ihre Agonie. Ein allge-

[1] Fritz a. a. O. S. 321 ff. Vgl. Schultze, Geschichte des Untergangs des griechisch-römischen Heidenthums. Jena 1887/92. Mach a. a. O. S. 239 ff. Katholik 1888 I, 362 ff. *Aug.*, Ep. 138, 3, 17. *Gaston Boissier*, La fin du paganisme. Paris 1891.

meiner Verfall der Kräfte, der Marasmus des Greisenalters, hatte sich längst angekündigt unter den lose verbundenen Scharen der Bevölkerung des weiten hellenisch-römischen Culturkreises, in der das edle Blut des echten und unverfälschten griechischen und römischen Stammes nur noch sparsam floß. Jetzt bricht die Entartung unaufhaltsam hervor. Die innere Entkräftung war es, die den äußern Ansturm fremder Gewalten für die alte Welt so verhängnißvoll machte." [1]

Und nun vergleiche man das Sittengemälde der damaligen Christen aus derselben Feder und urtheile selbst! Die Christen hatten freilich eine andere Staatsidee, sie waren die Verfolgten. Die Christen wiesen der Frau eine höhere Stellung in der Familie und der Gemeinde an, wertheten die Seele des Sklaven nicht geringer als die seines Herrn. Aber das ist eben gerade der Unterschied, welcher zu erklären, nicht wegzudisputiren ist! Bei vielen Völkern hat das spätere Christenthum nicht immer die gleiche belebende, veredelnde Wirkung ausüben können, aber nicht, weil es ihm an innerer Kraft fehlte, sondern weil die äußern Hindernisse zeitweilig zu mächtig waren. Trotz aller Rückschritte ist die Civilisation, der Fortschritt im wahren Sinne des Wortes an das Christenthum gebunden. Es ist doch eigenthümlich! Man verlangt von uns, wir sollen das Leben der Römer und Griechen vor Christus nicht nach christlichem Maßstabe messen, und in demselben Athemzuge versichert man uns, der Mensch sei heute um nichts besser als damals! Also ist doch wohl das Christenthum etwas Uebermenschliches? Augustinus schließt seine sich an Juvenal anlehnende Schilderung mit den Worten: „Dank sei unserem Herrn Jesus Christus, der uns gegen jene Uebel eine besondere Hilfe geschickt hat. Denn wen würde jener Strom der schrecklichen Schlechtigkeit des Menschengeschlechtes nicht mit sich fortreißen, nicht überfluthen und in die Tiefe versenken, wenn nicht das Kreuz Christi in einer so großen Masse von Autorität erhaben und fest eingefügt wäre!"

§ 5.

Die germanische Religion.

Verwandtschaft mit der arischen Religion. — Christliche Einflüsse. — Verwandtschaft mit der orientalischen Naturreligion. — Sittenreinheit. — Tacitus. — Mythologie.

1. Auch die Germanen waren ein Zweig des großen indogermanischen Völkerstammes. Die Uebereinstimmung in den alten Sagen und Märchen der deutschen Völker bezeugt die Einheit der Quellen und weist bei der

[1] Rhode a. a. O. S. 683.

vielhundertjährigen Trennung der germanischen Stämme in eine tiefe Vergangenheit zurück, welche sich gar nicht selten bis vor die Zerstreuung der arischen Völker aus Indien erstreckt. Doch ist die Religion der Germanen vielfach überschätzt worden. Die neuern Untersuchungen haben gezeigt, daß auch die Hauptquelle der Götterlehre, die Edda, durch christliche Einflüsse modificirt worden ist. Sogar der Gebrauch der Schrift drang erst mit dem Christenthum durch. Das einzige Schriftstück aus dem deutschen Heidenthum, das auf uns gekommen ist, besteht aus zwei im Jahre 1841 in einer Handschrift des 10. Jahrhunderts zu Merseburg gefundenen Zaubersprüchen. Das Wessobrunnergebet aus dem 8. Jahrhundert ist ein christliches Product. Aehnlich verhält es sich mit dem Heliand (9. Jahrhundert) und Muspilli oder Gedicht vom Weltbrand, mit den Heldensagen und Märchen.

Die anfängliche germanische Religion hat mehr Verwandtschaft mit der orientalischen Naturreligion als mit der griechisch-römischen Religion. In der Culturentwicklung stehen die Germanen gegen die Griechen um ein ganzes Jahrtausend, gegen die Römer um mehr als ein halbes Jahrtausend zurück. Tacitus schildert ihre Religion als einen einfachen, bildlosen Götterdienst. In heiligen Hainen verehrten die Germanen „secretum illud, quod sola reverentia vident“. Die Mantik war sehr weit verbreitet, namentlich wurden die Pferdeorakel geschätzt. Die Götter nennt Tacitus mit römischen Namen: Mercurius, Mars, Herkules. Bei einzelnen Stämmen erwähnt er noch andere, theilweise eingewanderte Götter (Isis). Die Leichname wurden nicht den Feinden überlassen. Die allgemeine Leichenbestattung wurde in Grabhügeln aus Rasen vollzogen. Die Priester, wenn es solche im eigentlichen Sinne gab, genossen ein hohes Ansehen und waren zugleich Richter. Das Leben war ziemlich roh. Ursprünglich führten sie ein Nomadenleben mit Polygamie und Frauenkauf. Erst allmählich fing durch die Frauen der Ackerbau an. Die Kinder wurden ausgesetzt, getödtet und verkauft. Von der gerühmten Sittenreinheit war keine Rede, die Runen der Edda beweisen vielmehr, daß Stolz, Uebermuth, Wollust, Grausamkeit, Betrug, Hinterlist, Mord die Götter ebenso charakterisiren wie jene des heitern Olymp[1]. Tacitus rühmt die Scheu vor dem Göttlichen, die Sittenreinheit und Hochachtung vor dem Weib. In den Sagen wird der Muth und Verstand gerühmt. Sieg, Ruhm und Reichthum sind die am heißesten ersehnten Güter, die Wahrhaftigkeit gehört nicht zu den Haupttugenden. Ein allgemeines Laster war die Trunksucht. Ueberall zeigt die Moral einen Mangel an religiösen Motiven.

---

[1] Stimmen aus Maria-Laach 1888 I, 419 ff. Lippert, Religionen S. 19 ff. Theol. Quart. 1858 S. 446 ff.

2. Für die Mythologie nehmen viele Forscher (Grimm, Simrock) den Monotheismus zum Ausgangspunkt (Odhin = Allvater), welcher nach indogermanischer Analogie von Dyauspitar und Ζεὺς πατήρ zu erklären ist. Jenes Unerforschliche, von welchem Tacitus berichtet, offenbarte sich ihnen im Weltall unter drei Gestalten, nämlich als Schöpfung (Tuito), als Erhaltung (Wodan) und Regierung (Donar). Die entwickelte Mythologie ist nordisch, bei den deutschen Stämmen findet man wohl für die einzelnen Göttergestalten, aber nicht für das System Anhaltspunkte. Eigenthümlich ist der germanischen Mythologie der Zug der Wemuth, welcher sie durchzieht. Die Götter ahnen ihren herannahenden Untergang. Derselbe wird durch die Schuld der Götter, vor allem Odhins, motivirt und findet einen drastischen Ausdruck im tragischen Tode Baldurs, des reinen Gottes, den alle liebten, der mit allem Glanz des göttlichen Lebens ausgestattet war, so daß die Götter bei dem Sterben desselben fühlten, es gehe mit der Weltordnung zu Ende. Der Tod des reinsten der Götter liegt wie ein Mehlthau auf der Herrlichkeit der ganzen, dem Untergange geweihten Götterwelt, ohne daß die Hoffnung der Auferstehung winkt. Das Tragische ist zur eigentlichen Substanz des religiösen Bewußtseins geworden, wie in Hellas das Schöne und in Rom das Nützliche. Weil der naturalistische Stand der alten Religion mit dieser Idee schwer vereinbar ist, so nehmen viele Forscher einen christlichen Einfluß hierfür an[1].

Die Götter werden als Asen und Wanen unterschieden. Letztere waren wahrscheinlich die Götter eines andern Stammes. Die Asen und Wanen gingen ein Bündniß ein, kraft dessen der Ase Hönir als Geißel in Wanaheim weilt, während die Wanen Njördr und seine Kinder Freyr und Freya unter den Asen leben. Oefter kommen die Götter in Gruppen (Triaden) vor. Die eddische Trias ist: Odhin, Hönir, Loki; die sächsische: Donar, Wodan, Saxnot (= Tyr?). Tacitus stellt Mercurius (Wodan), Mars (Tuito, Zio, Tyr) und Herkules (Donar) zusammen. Odhin, Thor und Freyr waren die Landesgötter von Dänemark, Norwegen und Schweden. Das spätere Zwölfgöttersystem umfaßt 13 oder 14 Götter:

---

[1] Saussaye, Lehrb. d. Religionsgesch. II, 332. Hartmann, Das religiöse Bewußtsein (Berlin 1882) S. 159 ff. Viel höher stellt Köcher (Gab es bei den Germanen Menschenopfer? im Archiv f. Anthropologie XV [1884], 23 ff.) die „reine und geistige Religion" der Germanen. Die Menschenopfer wie die Opfer im eigentlichen Sinne und einen besondern Priesterstand verneint er. Deppe (Die altdeutsche Gemeinde und ihre Namen, im Correspondenzblatt f. Anthropologie XXIII [1892], Nr. 4, S. 25 ff.; Nr. 5, S. 34 ff.) stimmt in der Hauptsache Tacitus zu. Ueber den christlichen Einfluß vgl. neben Jonsson auch Schierenberg, Die Eddafrage im Jahre 1894 (Zeitschr. f. Ethnologie 1894 S. 322 ff. der Verhandlungen).

Odhin, Thor, Baldur (Hönir), Njördr, Freyr, Tyr, Bragi, Heimdall, Hödur, Vidarr, Vali, Ullr, Forseti, Loki. Außerdem gab es Göttinnen (Asinnen), welche den Göttern an Heiligkeit und Macht gleichstanden, und Riesen und Zwerge. Von den Göttinnen sind namentlich drei zu nennen, die als „drei himmlische Mütter" den drei höchsten Gottheiten, Tuito, Wodan, Donar, als Gemahlinnen zugesellt waren, nämlich Berchta (die prächtige Sonne), Holda (die gütige Erde) und Freia (die schöne Venus). Ihre Wochentage waren Freitag, Samstag und Sonntag, während Dienstag, Mittwoch und Donnerstag den drei Göttern geweiht waren.

Die Götter sind wie nirgends von äußern Bedingungen abhängig, nicht überweltlich, sondern mit der Erde entstanden. Mit dieser verschwinden sie auch wieder. Der Jahreskreislauf nahm das Hauptinteresse der Germanen in Anspruch. Daraus fand eine Uebertragung auf den Weltlauf statt und wurde der Mythus des Weltenjahres gebildet. Dieser Mythus des Weltenjahres, durchschlungen von dem gewöhnlichen Jahresmythus, bildet die Grundlage der religiösen Weltanschauung der Germanen. Zio-Tyr hatte ursprünglich die Stelle des Zeus. Von dieser hat ihn Odhin-Wodan, der Windgott, verdrängt. Dieser wird aber auch zum Kriegsgott und zum Gott der Weisheit. Baldur und sein Sohn Forsete sind weise Richter. Die Göttinnen, wie Berchta und Holda, standen den weiblichen Arbeiten, Spinnen und Weben, vor.

3. Der Cultus war nicht einheitlich geregelt. Er bekundet eine ziemlich niedere Culturstufe, auch wenn man die Menschenopfer als unerwiesen betrachtet und die Opfer mehr als religiöse Festmahlzeiten auffassen wollte. Der Charakter war ausgeprägt magisch. Ethisch war die ganze Grundauffassung der Götterlehre als Abbild des Weltenlaufes, der mit dem Verlust des Paradieses beginnt und im Untergang sein Ende findet. Die schuldbeladenen Götter (Verlangen nach Gold) erwecken das Mitleid ihrer Verehrer. Dadurch wird das Gemüth religiös erregt. Das Böse ist nicht bloß häßlich oder lächerlich, wie bei den Griechen, oder schädlich, wie bei den Römern, sondern sittlich verwerflich. Das Schuldbewußtsein und Sühnebedürfniß bilden den leitenden Grundgedanken

§ 6.

Die chinesische Religion.

Bedeutung des chinesischen Volkes. — Geschichte und Sprache. — Literatur. — Die heiligen Bücher King. — Drei Religionen: die alte nationale, der Konfucianismus und Taoismus mit dem spätern Buddhismus. — Anfänglicher Monotheismus. — Shang-ti. — Konfucius. — Laotse. — Moral des Konfucianismus

pessimistisch. — Ahnencult. — Die Tugend in der Mitte. — Die Religion staatlich. — Der Taoismus. — Idolischer Pantheismus. — Die Moral ist negativ. — Philosophie des Taoismus. — Geistiger Gottesbegriff. — Trinität. — Messiasidee. — Der Buddhismus in China. — Die Volksreligion mit ihren Geistern und Tempeln. — Magie im Taoismus und Konfucianismus. — Thierstatuen. — Gebetsmühlen. — Staatsreligion und Ahnencult. — Hindernisse der Mission. — Die Japaner. — Ihre Volksreligion. — Shintao. — Konfucianismus und Buddhismus. — Cultus. — Das Ko und das Kin.

1. Von den Japhetiden gehen wir zu den Hamiten und Semiten über. Den Uebergang kann uns um so mehr die chinesische Religion vermitteln, als dieselbe nicht nur dem Ursitze der arischen Religionen nahe steht, sondern auch mittelst des Buddhismus mit der indischen Religionsentwicklung in enge Verbindung getreten ist.

2. Die etwa 405 Millionen zählenden Chinesen[1], wie man nach französischer Schreibweise die Shinesen zu nennen pflegt, sind eines der bedeutendsten Culturvölker des Morgenlandes, dessen geschichtlich beglaubigte Ueberlieferung bis ins Jahr 3000 hinaufreicht. Sie sind aus dem Nordwesten eingewandert, gehören der turanisch-mongolischen Rasse an und haben vielleicht eine Verwandtschaft mit den westasiatischen, akkadisch-sumerischen Culturvölkern, von denen sie jedenfalls vieles entlehnt haben. Mit der Mehrzahl der arischen Stämme auf der Halbinsel diesseits des Ganges sind sie Träger von sehr eigenthümlichen, in mehrfacher Beziehung höchst merkwürdigen und keineswegs niedrigen Culturzuständen. Die Cultur geht nicht nur in ein sehr hohes Alter hinauf, sondern ist auch, wenngleich modificirt und mit Keimen des Verfalls geschwängert, doch im ganzen conservirt, während die Cultur der andern Culturvölker (Phönicier, Assyrer, Babylonier) verloren gegangen ist. Sie nähert sich unter allen asiatischen Entwicklungen unserer Cultur am meisten. Die ältesten Nachrichten über Hoang-ti im 26. und Yao im 24. Jahrhundert lassen uns bereits ein religiöses, sittliches und staatlich geordnetes Volk erkennen. Die spätern Mythen von einer halbwilden Vorstufe haben in der bezeugten Geschichte

---

[1] Cf. Revue de l'hist. des rel. 1880 I, 346 s. Saussaye, Lehrb. der Religionsgeschichte I, 232 f. Natur u. Offenbarung 1886 S. 167. *A. Réville*, La religion chinoise. Paris 1889. *Harlez*, Les religions de la Chine. Aperçu historique et critique. Leipzig 1891. Le Muséon (Louvain 1894) p. 5 ss. 97 ss. 221 ss. *Robiou*, De quelques études récentes sur la première religion des Chinois (Revue des questions histor. 1892 p. 217 ss.). *Groot*, The religious system of China, its ancient forms, evolution, history and present aspect I. II. Leyden 1892/95. *Terrien de Lacouperie*, Western Origin of the early Chinese Civilisation from 2300 B. C. to 200 A. D. London 1894. Rauch, Die Einheit des Menschengeschlechtes (Augsburg 1873) S. 306 ff.

keine Stütze. Alles trug den Charakter einer patriarchalischen Gesellschaft. Die Familie bildete die Grundlage, und die ganze Nation erschien als eine große Familie, deren Souverän der gemeinsame Vater war.

Die Boussole hatten die Chinesen schon 1250 Jahre vor Ptolemäus. Geographische Vermessungen des Landes führten sie bereits in der ältesten Zeit aus. Papier, Plattendruck und Pulver waren ihnen längst vor der Berührung mit dem Abendland bekannt. Die Industrie in Seiden- und Baumwollzeug, Möbeln und Gefäßen und Farbwaren erfreute sich einer hohen Blüthe. Freilich hat schon Voltaire nicht ohne Grund bemerkt, die Natur habe den Chinesen die Organe gegeben, alles zu finden, was ihnen nützlich sei, aber nicht darüber hinauszugehen. Im Nützlichen sind sie groß geworden, während sie keinen tiefern Blick in den Zusammenhang und die Ursachen der Erscheinungen hatten, keine einzige Theorie auffanden. Sollte dies im Mangel der Begabung seinen Grund haben? Der Fortschritt der stammverwandten Japaner scheint nicht für die Bejahung zu sprechen.

Die chinesische Sprache unterscheidet sich durch eine überraschende Eigenthümlichkeit, durch hohes Alterthum und starre Unwandelbarkeit. Von sämtlichen Sprachen des Alterthums ist sie die einzige, welche noch heute gesprochen wird und im Munde einer größern Anzahl von Menschen lebt als irgend eine andere (China, Mandschurei, Korea, Japan, Cochinchina, Japan)[1]. Ursprünglich bestand sie aus 214 Bilderzeichen, aus welchen das Weitere abgeleitet wurde. In diesen symbolischen Ausdrücken haben die Chinesen ihre Sitten und ihre Lebensweise dargestellt. Die Geschichte berichtet darüber nichts, weil es sich hier um eine vorhistorische Zeit handelt. Ohne zu einem alphabetischen System zu gelangen, haben sie ihr syllabarisches System so ausgebildet, daß sie jetzt 30 000—40 000 Schriftzeichen haben, doch kommen sie mit 5000—6000 aus. Die Zeichen sind ideographisch und phonetisch zugleich. Die Schrift geht von oben nach unten und von rechts nach links[2].

Das Geschichtsbuch der Chinesen, das Shu-King, dessen ältester Theil aus den Jahren 2255—2206 stammt, behandelt die Zeit von 2356 bis 947 v. Chr. Das Yi-King, das älteste Buch der Chinesen, war ursprünglich eine Sammlung von Ausdrücken, die sich auf Ideen beziehen, welche von jeher die Chinesen für ihre ontologischen, moralischen, socialen und politischen Begriffe beschäftigten. Allein um das Jahr 1140 v. Chr. wurde es von Wen Wang, dem Prinzen von Tscheu, aus einem philosophischen

---

[1] Huc u. Gabet, Wanderungen durch das chinesische Reich (2. Aufl., Leipzig 1865) S. 137 ff.

[2] Ebd. S. 141. Gießwein, Die Hauptprobleme der Sprachwissenschaft (Freiburg i. B. 1892) S. 14 f. 22. 49. 67. 221. M. Müller, Anthrop. Rel. S. 102.

Werke in ein Buch lächerlicher Divinationen verwandelt. Die chinesischen Erklärungen des zweiten Theiles sind durchaus falsch. Mit Unrecht glauben daher die Chinesen, alle Weisheit darin zu finden, und berufen sich Apologeten auf diesen vermeintlichen Beweis für die Uroffenbarung [1]. Das Sse-ki und das Bambusbuch (Tshuk-shu) beginnen die Geschichte unvermittelt mit den Thaten und Ereignissen aus der Regierung des Hoang-ti aus dem 26. Jahrhundert. Im 6. Jahrhundert v. Chr. hat Konfucius die Reste gesammelt und in einem Buche redigirt, aber wohl auch etwas umgestaltet. Da der Kaiser Shi-Hoang-ti aus der Dynastie der Tsiu um das Jahr 213 v. Chr. viele alte Bücher moralischen und religiösen Inhalts verbrennen ließ und gegen diejenigen, welche Abschriften aufbewahren wollten, große Strafen festsetzte, so konnten nachher die religiösen Vorstellungen des Alterthums nur noch traditionell im Sinne des Konfucius reconstruirt werden. Doch war neben dem Tao-te-King [2] gerade die gründliche Umarbeitung des Shu-King durch Konfucius in einzelnen Exemplaren aus dem Auto da Fé gerettet worden. Auch die ältere Nationalliteratur der Chinesen enthält eine große Anzahl alter Gesänge, größtentheils populäre.

Die klassischen Bücher werden King (was von Geschlecht zu Geschlecht fortgeerbt wird, aus alter Zeit stammt) genannt, um ihr höheres Ansehen zu bezeichnen. Canonisch heißen sie, weil ihre Natur und Zahl durch eine Art Canon bestimmt ist; nicht von einer religiösen Autorität, die es vielmehr nicht gibt, sondern durch die Autorität des Fürsten und der Gelehrten. Die Kings zerfallen in große und kleine. Die großen steigen in die alten Zeiten Chinas hinauf, enthalten die primitiven allgemeinen Traditionen und gelten als redigirt von Konfucius. Die kleinen Kings sind Werke der Schüler des Konfucius und anderer neuern Gelehrten. Unter den Hans (206 v. Chr. bis 265 n. Chr.) fixirte man aufs neue den Canon der sechs großen Kings des Urkundenbuches (Shu-King), des Buches der Gebräuche und Ceremonien (Li-ki), des Liederbuches (Shi-King), des Buches der Musik (Yok-ki), des Buches der Wandlungen (Yik-King). Das Tshun-tshiu (Frühling und Herbst) ist eine trockene Chronik des Staates Lu von 722—480. Letztere Schrift ist sicher ganz von Konfucius verfaßt. Außerdem gehört noch zur klassischen Literatur das Hiao-King. Zweiten Ranges sind die vier Shu, welche besonders über die Lehre des Konfucius Aufschluß geben. Das Sse-ki ist eine historische Denkschrift des Sse-ma-tsien (193—91 v. Chr.), des chinesischen Herodot.

---

[1] *Harlez:* Journal Asiatique 1887, Juin, p. 424 ss. Science cath. 1887 p. 705 ss.

[2] *De Rosny*, Le Texte du Tao-Te-King et son histoire. Bibliothèque de l'école des hautes études I (Paris 1889), 323 ss.

Das Abendland wurde, abgesehen von einer Gesandtschaft des Marc Aurel nach China, zuerst durch Missionäre (Franziskaner) und Reisende (Marco Polo im 13. Jahrhundert), welchen die Kreuzzüge den Weg zum Groß-Chan geebnet hatten, dann durch die eifrigen und gelehrten Missionäre aus dem Jesuitenorden seit dem 16. Jahrhundert, deren linguistische und geschichtliche Werke über die Chinesen noch heute die Grundlage unserer Kenntniß des sonderbaren Volkes bilden, näher mit dem Reiche der Mitte bekannt.

3. Man muß drei Religionen der Chinesen unterscheiden. Die erste verliert sich in das graue Alterthum und lebt nur in einzelnen Zügen fort; die zweite stammt von Konfucius und die dritte von Lao-tse. Doch sind diese mehr Reformatoren als Religionsstifter, weshalb man insbesondere den Konfucianismus nur als Restauration der alten Religion zu betrachten pflegt. Dazu kam später der Buddhismus. Die letztern drei haben sich bis heute erhalten. Die Gelehrten und Aufgeklärten halten am Konfucianismus fest, die große Masse hängt am Buddhismus. „Der Konfucianismus, die Lehre Lao-tses und Buddhas haben mit ihren tausend abergläubischen Vorstellungen den Chinesen in seinem angeborenen Stolze verknöchern lassen, und er will es gar nicht einsehen, daß gerade diese Lehrsysteme jenen Zustand der Unbeweglichkeit, der mumienartigen Vertrocknung und einer ewig unmündigen Kindheit über ihn gebracht haben," schreibt ein Missionär[1].

Ueber die älteste Religion der Chinesen ist es mangels sicherer Nachrichten schwer, ein endgiltiges Urtheil abzugeben. Weil später der Himmel und seine Ordnung bei den Chinesen eine große Rolle spielt, nehmen manche neuere Gelehrte (Delff) an, die chinesische Religion habe mit dem Sterndienst oder Sabäismus oder überhaupt mit dem Naturdienst (Faber) angefangen. Neben dem Thiercult und dem Sterndienst habe sich die Auffassung und Verehrung der Natur als Dualismus eines activen, hellen, männlichen und eines passiven, dunkeln, weiblichen Princips geltend gemacht. Ebenso wurden die fünf Elementarformen und Kräfte: Wasser, Feuer, Holz, Metall und Erde, verehrt. Die ältesten Götter seien in Verbindung mit den Elementen vorkonfucianisch, etwa 2000 Jahre v. Chr. Diese alten Anschauungen bilden zugleich die Grundlage des Taoismus (Faber). Ein bedeutsames Ueberbleibsel ist der Dienst des „großen Drachen", der bei allgemeinen Unglücksfällen, namentlich bei Trockenheit als „Drachen des Regens" angerufen wird. Wenn alle Gebete und Processionen nichts helfen, so verwandelt sich das Bitten in Fluchen und Verwünschen, und der Papierdrache wird zerrissen. Andere (Réville) folgern aus der Ver-

---

[1] Kathol. Missionen 1896 S. 23.

ehrung der Geister für den Anfang einen Shamanismus, d. h. eine ausschließliche Geisterverehrung mit fetischistischer Richtung.

Endlich wird von vielen (Legge, Harlez, Strauß-Torney)[1] ein in der Verehrung des Himmels bestehender ursprünglicher Monotheismus vertheidigt; doch ist zuzugeben, daß derselbe nicht im höchsten Sinne zu fassen ist. Gegen die Entwicklung aus dem Zustande ursprünglicher Wildheit spricht gerade beim chinesischen Volke die klare Thatsache, daß seit 30 Jahrhunderten die Religion bis zum entartetsten Polytheismus und Materialismus herabgesunken ist. Andererseits kann man aber bei der sprungweisen Entwicklung aus dem Vorhandensein des Monotheismus im 15. Jahrhundert v. Chr. nicht ohne weiteres auf einen ursprünglichen Monotheismus und auf Spuren der Uroffenbarung schließen.

Da alle Religionen Asiens in demselben Boden wurzeln, so kann man allerdings auf jede anwenden, was von den Toda gesagt wurde: „So weit sich urtheilen läßt, besteht die Religion der Toda nur aus Aberglauben und sonderbaren Gebräuchen; vielleicht aber vermögen wir den tiefern Sinn derselben nicht zu verstehen, vielleicht sind es entartete Ueberbleibsel eines einst höher stehenden Cultus." Die gemeinsamen Züge sind Ahnenverehrung und Opfer (jährliches Todtenmahl) mit dem Uebergang zur Verehrung der Ahnenbilder und zum Fetischismus. Daraus folgt die Fürbitte der Vorfahren im Jenseits und die Schädelverehrung. Mit Unrecht hat man der alten chinesischen Religion den Glauben an die Unsterblichkeit und das jenseitige Gericht abgesprochen. Sodann findet sich die Verehrung gewisser Naturgegenstände und Gewalten, der Thiere, der Sonne und der Sterne, der Bäume und des Waldes. Die alten chinesischen Bücher fassen die alte chinesische Religion in die Worte zusammen: „Die Alten opferten dem Shang-ti und ehrten ihre Ahnen."

Der Glaube an e i n e n Gott, einen höchsten Gott, der Glaube an Geister, besonders an die guten Geister (Shin), himmlische, irdische, menschliche (der Ahnen), und damit an die Unsterblichkeit der Seele und eine ewige Vergeltung, bildete die Grundlage. O p f e r und ein ausgedehnter A h n e n c u l t dienten zur Gottesverehrung. Einen eigenen P r i e s t e r s t a n d kennen die Chinesen so wenig als eine Offenbarung. Wenn aber der Himmel sich nicht durch „Reden" offenbart, so gibt er doch durch „Thun" seine Meinung und seinen Willen kund. Den Cultus besorgen Staatsbeamte im Namen des Kaisers. Das große Opfer für Shang-ti war dem

[1] S t r a u ß - T o r n e y, Der altchinesische Monotheismus, 1885; Essays zur Religionswissenschaft (Heidelberg 1879) S. 24 f.; Altägyptische Religion II (Heidelberg 1891), 22 f. *Harlez:* Science cath. 1889 p. 278 ss. Zum Allgemeinen vgl. R a t z e l, Völkerkunde III, 616 ff.

Kaiser vorbehalten. Zum Opfer werden Thiere, Früchte, Weihrauch gebraucht. Der Name des höchsten Gottes war Shang-ti, d. h. höchster Meister, Herr, oberster Kaiser, woraus sich erklärt, daß einzelne in Shang-ti die Bezeichnung für die Vorgänger der chinesischen Kaiser, der Söhne des Himmels (Tien-tse), vermutheten. Die Zusammensetzung des Namens in der monosyllabischen Sprache der Chinesen soll dazu dienen, jede Zweideutigkeit, welche mit einsilbigen Namen verbunden ist, zu beseitigen. Der zweisilbige Name ist daher absolut ein Name in der vollen Kraft des Wortes und läßt keine Mißdeutung aufkommen. Renan hat sich getäuscht, wenn er behauptet, Gott habe im Chinesischen keinen Namen[1]. Shang-ti steht sogar noch höher als *Θεός*, Deus, Dyaus, weil es keinen Plural zuläßt. Die Könige holen sich oft Offenbarungen desselben im Naturlauf, in Regen, Sonnenschein, Hitze, Kälte, Wind u. s. w.

Wenn Shang-ti der Himmel (Tien), der höchste Himmel genannt wird, so ist dies so wenig als ursprünglich bei den Indiern vom materiellen Himmel zu verstehen, denn es walten stets die persönlichen Beziehungen auf Gut und Bös vor. Nach dem kaiserlichen Lexikon ist Tien „der Große, der oben weilt und alles hienieden ordnet“, der „Große und Einzige“. Der Himmel bedeutet die Vorsehung. Der Himmel straft und belohnt, demüthigt und segnet. Er gibt seinen Willen durch die Stimme des Volkes zu erkennen. Vox populi, vox Dei. Shang-ti und Tien wechseln oft in demselben Satze. Die Chinesen widmeten wohl dem Himmel einen Cult, aber ihre Anbetung galt dem Shang-ti. Im J-li, dem ältesten Ritualcodex, heißt es: „Am Tage des Unglücks bringt man das höchste Opfer dem Shang-ti — man bringt Gaben dar dem Himmel (Tien) zur Zeit des Wintersolstitium.“ Alle Wesen haben ihre Substanz im Himmel, erhalten ihre besondere Existenz und ihre Form von Shang-ti. Man muß hieraus folgern, daß die ursprüngliche, seit dem 15. Jahrhundert bezeugte Religion Chinas der vollkommenste spiritualistische, moralische Monotheismus war, welchen das Alterthum je außerhalb Judäas gekannt hat[2]. Dies wird durch die Inschriften bestätigt.

Man ist auch erst unter der Regierung der Hans gegen die Epoche unserer Zeitrechnung und nach Einführung des Buddhismus auf den Ge-

---

[1] Cf. *De Hervey:* Académies des inscriptions et belles lettres. 4. févr. 1887; Controverse 1887 p. 479 ss. Strauß-Torney, Essays S. 24.

[2] *Vigouroux:* Controverse 1884 p. 288. *Harlez:* Ibid. 1889 p. 629; Muséon 1894 p. 6. Strauß-Torney, Essays S. 31. Happel, Die altchinesische Reichsreligion vom Standpunkte der vergleichenden Religionsgeschichte. Leipzig 1882 (optimistisch!). Saussaye a. a. O. I, 241. Faber: Zeitschrift f. Missionskunde 1886 S. 103. 187. 236 f.

danken verfallen, die Geister unter sichtbaren Zeichen darzustellen. Unter den Tangs, gegen das 7., 8. und 9. Jahrhundert, fing man an, Symbole in das Innere der buddhistischen Statuen in China einzuschließen. Im Anfang existirte der Gebrauch nur für die großen Idole der großen Tempel. Später dehnte er sich auch auf die kleinern Statuen aus. Zu dieser Erscheinung gehören nun auch die verschiedenen Gegenstände, welche im Innern einer Statue in einem Tempel zu Hue gefunden wurden: ein Stück Baumwollzeug, ein Gebinde Seidenfaden, ein kleiner runder Spiegel und ein buddhistisches Schriftstück in chinesischer Sprache. Nach einem alten chinesischen Werke sind diese Gegenstände Symbole für das Fleisch, die Nerven und Sehnen, welche die Incarnation der dargestellten Gottheit vervollständigen müssen. Der Spiegel zeige das Schauen an. Die geheimsten Handlungen und Gedanken der Menschen reflectiren sich in ihm.

4. Im 6. Jahrhundert traten Kong-fu-tse oder Kong-tse (Konfucius) und etwas früher, aber noch gleichzeitig mit ihm, Lao-tse als Reformatoren auf, jener mehr Moralist, dieser philosophischer Speculant. Dadurch sind die zwei weitern Religionssysteme der Chinesen, der Konfucianismus und Taoismus, gegeben. Nimmt man gleich hinzu, daß, abgesehen von den Gelehrten, den ungelehrten Bonzen (Priestern) und den Lehrern, der Chinese überhaupt freier in seinem Glauben ist als selbst der Amerikaner, so wird man eine Ahnung von dem schwer unterscheidbaren, bis zum Skepticismus und Atheismus gehenden Religionsgemisch der Chinesen haben. Der Chinese wählt das himmlische Wesen aus, welches ihm die beste Stütze zu bieten scheint. Selbst die Gelehrten, welche officiell an den Cult des Konfucius gebunden sind, geniren sich nicht, zu andern übermenschlichen Wesen der andern Culte ihre Zuflucht zu nehmen. Der Buddhismus hat den Konfucianismus beeinflußt und sich mit dem Taoismus vermischt, welcher der Buddhismus im einheimischen Gewande ist.

Kong-tse (Khung-fu-tse = Meister oder Lehrer Khung), der Lehrer aus dem Geschlechte Kong, hieß ursprünglich Tschung-ni, lebte etwa 551 bis 479 v. Chr., in politisch bewegter Zeit, ein vielfach beunruhigtes Leben[1]. Von Jugend an widmete er sich dem Studium. Mit 22 Jahren trat er öffentlich als Lehrer auf und versammelte eine große Schar Wißbegieriger um sich. In seiner Heimat Lu betheiligte er sich längere Zeit als Beamter (Minister) an den öffentlichen Geschäften. Als Reformator der

[1] G. v. d. Gabelentz, Konfucius und seine Lehre. Leipzig 1888. Dietrich, Konfucius' Leben, Wirken und Einfluß (Allgem. Missionszeitschrift 1894 S. 106 ff. 212 ff. 262 ff. 303 ff.). Dvořák, Chinas Religionen. I. Konfucius und seine Lehre. Münster 1895.

Religion wollte er weniger Neues schaffen als das Alte sammeln und erhalten, um der verkommenen Gesellschaft seiner Zeit den Spiegel des bessern Ahnengeschlechts vor Augen zu halten. Er ist zunächst Herausgeber, aber nicht Verfasser der klassischen Literatur, und nur auf Grund derselben hat er ein Moralsystem ausgebildet, welches die feste Ordnung des Himmels und das Beispiel der alten Weisen zur Geltung bringen sollte. Alles ist vom Himmel geordnet. Der Himmel ist der wahre und alleinige Herr des Reiches. Er wählt wen er will zum Vertreter und überträgt ihm seine Vollgewalt über die Völker. Die Souveränität ist ein vom Himmel gegebener Auftrag, eine geheiligte Sendung, die so lange währt, als einer seine Pflicht nicht vergißt. „Der, welcher für mich sorgt, ist mein Fürst; wer mich mißhandelt, ist mein Feind!"

Obwohl er sich an die religiösen Anschauungen seines Volkes anschloß und sich selbst am Cultus betheiligte, ja großes Gewicht auf Wiedereinführung der alten Ceremonien, besonders der Todtenverehrung legte, so ist doch seine Stellung zur Religion zweifelhaft. Er betrachtet den Shang-ti, den er übrigens außerhalb der Citate selten nennt, als die einzige Gottheit, aber nur als ein abstractes, unpersönliches Neutralding. Alles ist Naturproduct. Der Mensch kehrt wieder in die Natur zurück und verschwindet. Der Ahnencult, welcher mehr die Vergangenheit als die Zukunft, das Jenseits zum Zwecke hat, ist ein Mittel, das Ideal des Weisen zu beschreiben und einzuschärfen. Daraus begreift sich, daß seine Lehre, wenn sie auch anfänglich die Annahme eines allmächtigen und vergeltenden Gottes nicht ausschloß, bald in Pantheismus und Positivismus ausartete und den skeptischen und atheistischen Geist, welcher heute noch die gebildeten Kreise beherrscht, grundlegte.

Man bestreitet zwar öfter, daß Konfucius seine Moral ohne Gott rein auf das Diesseits beschränkt, auf eudämonistischer Grundlage aufgebaut habe. Im wesentlichen zeigt er doch eine Abneigung gegen alles Ideale und Uebersinnliche, wenn er auch zwischen dem Ideal der Weisen und der Masse unterscheidet und nicht den Erfolg zum Motiv des Handelns macht. „Die goldene Regel der Reciprocität, andere zu behandeln, wie man selbst behandelt sein will"[1], als Grund der Humanität, hat nur eine tiefere sittliche Bedeutung, wenn die weitern Regeln der Bergpredigt, welche auf eine jenseitige Vergeltung hinweisen, damit verbunden werden. Sie entspricht bei Konfucius der andern Maxime: Die Tugend liegt in der Mitte, die aus der griechischen Ethik (Aristoteles) bekannt ist[2]. Das Gleichgewicht zwischen Vernunft und Sinnlichkeit, in der Familie, im öffent-

---

[1] Saussaye a. a. O. I, 249. [2] Weiß, Apologie I, 592 f. 602 ff.

lichen Leben, im Staate, ist die vielgepriesene Ordnung des Himmels, die einem ziemlich trockenen Systeme von Moralregeln aufgezwängt ist. Das religiöse Leben geht im Staate auf, der wieder in der Familie mit der väterlichen Gewalt und kindlichen Pietät Grund und Vorbild hat. Der Kaiser, der Sohn des Himmels, der Beherrscher des Reiches der Mitte, so genannt, weil er ursprünglich in der Mitte des Landes wohnte, ist das Organ der Weltvernunft; die Priester sind seine Beamten, die Cultushandlungen sind Staatsacte, die religiösen Feste Staatsfeste. So sehr Konfucius wünscht, daß die Fürsten als weise und liebevolle Väter die Tugend befördern und das Volk beglücken, wie es in der Vorzeit gewesen sei, der Mensch gilt nur als Glied des Staatsorganismus, die Religion ist ein Theil der Politik.

Daher ist es nicht zu verwundern, wenn dieser Reformator, welcher, selbst eine Verkörperung des chinesischen Charakters, Religion und Weisheit in den unmittelbaren Schutz und in das Belieben der Staatsgewalt stellte, trotz seiner persönlichen Mißerfolge bei der Nachwelt zu hohem Ansehen gelangte und seine Moral bis auf den heutigen Tag nicht nur bei den Chinesen, sondern auch bei den Religionsforschern in hoher Achtung steht. Kein Volk, wird uns versichert, habe die Moralgesetze zu einem so hohen Grade von Reinheit gebracht[1]. Denn Konfucius hat nicht nur für die Familie und den Staat die Autorität und Pietät zu den Grundpfeilern des privaten und öffentlichen Lebens gemacht, sondern auch die Liebe zu den Menschen gepredigt und für die Feinde Gerechtigkeit verlangt. Freilich besteht all dies heute nur mehr in der Theorie. Im ganzen Leben und Verkehr herrschen Lüge und Treulosigkeit. Von eigentlicher Sittlichkeit kann kaum mehr die Rede sein. Der frühere Verkehr mit den Fremden und die Freiheit der Bewegung im Reiche der Mitte für Nichtchinesen hat seit der 200 Jahre herrschenden Mandschudynastie einem förmlichen Abschluß gegen das Ausland weichen müssen. Nur der Gewalt nachgebend haben die Chinesen einige Freihäfen eröffnet und den Fremden Zutritt gestattet. Aber bei jeder Gelegenheit lodert der Fremden- und Christenhaß wieder auf und fordert blutige Opfer. Auch die vielgerühmte Pietät gegen die Eltern und Kinder ist vom Utilitätsprincip untergraben. Ein weit verbreitetes taoistisches Buch enthält besondere Warnungen gegen die Vernachlässigung der Eltern im Alter und nach dem Tode und gegen das Ersäufen der jungen Mädchen.

Ein späterer Philosoph, der größte unter den Chinesen seit der christlichen Aera, Tschu-hi, gen. Tschu-tse (Tschu-Lehrer), geb. 1129 n. Chr.,

---

[1] *Harlez:* Controverse 1888, Juin, p. 208. Dvořák a. a. O. S. 255, mit Legge.

war in der Metaphysik ein Gegner des Konfucius, indem er semimaterialistisch die Welt aus einem höchsten Princip und zwei secundären, einem activen und receptiven, erklären wollte. In der Moral folgte er aber Konfucius und Meng-tse, dem größten Lehrer nach Konfucius. In einem 1602 verfaßten Resumé seiner Lehre ist von der Bildung des an sich guten, nur durch die Berührung mit der Außenwelt befleckten Herzens, von der Pflicht, sich zu besiegen und zu bessern, von der Besserung der Fehler und von dem Unterricht in den Regeln der Moral die Rede. Seine Hauptregeln sind: „Zwischen Vater und Sohn ehrfurchtsvolle Zuneigung; zwischen Fürst und Unterthan Recht und Pflicht; zwischen Gatten Unterscheidung der Stellung; zwischen alt und jung Ehrenvorrang; zwischen Freunden Treue. Man muß viel lernen, fragen, sorgfältig studiren, mit anhaltender Aufmerksamkeit nachdenken, klar unterscheiden, handeln, die Principien mit Geradheit und Aufrichtigkeit anwenden. Jedes Wort sei wahr und aufrichtig, jede Handlung recht und respectvoll. Halte den Zorn zurück, unterdrücke die Wünsche, verbessere die Fehler, gehe vom Bösen zum Guten fort, handle nach Pflicht und laß dich nicht vom Gewinn bestechen. Laß das Gesetz der Moral glänzen, rechne nicht auf das Interesse; thue andern nicht, was dir selbst unangenehm ist. Wenn du einen Mißerfolg hast, so suche den Grund in dir selbst und klage andere nicht an."

Dazu bemerkt Harlez[1]: „Man kann diesen Lehren eine wahre Weisheit und Hoheit nicht abstreiten. Unglücklicherweise fehlt die wesentliche Basis und das Princip des ganzen sittlichen Lebens, die Idee Gottes. Daher haben sie im allgemeinen nur einer oberflächlichen und wesentlich gebrechlichen Tugend die Entstehung geben können." Wir können noch beifügen, daß diese „gottlose" Moral zur allgemeinen Corruption und zum Ruin des Reiches geführt hat.

5. Der „ältere Weise" Lao-tse (= ehrwürdiger Lehrer) soll im Jahre 604 geboren und noch mit Kong-tse in der Stadt der Tscheu zusammengetroffen sein. Der Geschichtschreiber Sse-ma-tsien hat die Unterredung beider Rivalen überliefert[2]. Im Jahre 666 n. Chr. ist er vom Kaiser Kao-tsong canonisirt und seither wie ein Gott verehrt worden. Sonst ist über sein Leben nicht viel bekannt, denn er war Speculant und wollte nicht wie Kong-tse auf das Volk einwirken.

---

[1] Controverse 1888, Juin, p. 237. Faber a. a. O. S. 136. Huc a. a. O. S. 36 ff. 46 ff. 154. 243 ff. 254 ff.

[2] *Harlez:* Controv. 1888, Oct., p. 200. Cf. *Rosny,* Les origines du Taoisme (Rev. de l'hist. des rel. 1890 II, 161 ss.); Le Taoisme. Paris 1892. Dietrich a. a. O. S. 220 f.

Seine Lehre legte er in dem Tao-te-King nieder, dessen Erklärung aber nicht geringe Schwierigkeiten bereitet. Tao (Vernunft, Weg, Gesetz), das (oder der) bereits im Shu-King genannt wird, ist das erste Princip, das unbegreifliche, vollkommene Wesen, welches schon vor der Entstehung des Himmels und der Erde existirte. Er war körperlos, unsichtbar, überall gegenwärtig, der Urgrund aller Dinge, der Grund alles ethischen Verhaltens, der Schutz der Guten und der Retter der Sünder. Shang-ti, der Gott des Himmels oder der Sonne, ist von ihm geschaffen. Alles ist vergöttlicht. Das ganze System ist idolischer Pantheismus, hat mit dem spätern Brahmanismus nicht wenige Aehnlichkeiten, wenn auch eine directe Beeinflussung unwahrscheinlich ist. Die einen sehen hierin „das allgemeine Gesetz, das sich im Gange des Universums in allen Einzelheiten kundgibt", andere ein „lebendiges persönliches Wesen". Die Priester und Priesterinnen des Taoismus, welche ein eheloses Leben führen und Magie, Sterndeuterei, Nekromantie und viele andere abergläubische Gebräuche treiben, betrachten ihre Religion als die Urreligion der ältesten Bewohner Chinas. Sie heißen Tao-sse oder Doctoren der Vernunft, weil ihre Hauptgrundlehre, welche Lao-tse aufgestellt hat, die Existenz einer Urvernunft, welcher die Welt ihr Dasein verdankt, annimmt.

Uebrigens ist auch diesen das „Buch der Vernunft und Tugend" sehr dunkel. Es erinnert an Pythagoras und Plato. Mit ältern Missionären und Abel Rémusat wollen manche Religionsphilosophen darin die Lehre von einem dreieinigen Wesen finden, welches die Welt erschaffen habe[1]. Der Tao-te-King sei das beste Product unter allen Schriften, in welchen die religiöse Forschung außerhalb des Kreises der alttestamentlichen und neutestamentlichen Inspiration ihre Ergebnisse niedergelegt habe. Nicht durch Reflexion, sondern durch Intuition ist ihm Gott unmittelbar gewiß, Gott, dessen Name nicht ausgesprochen werden kann, der über alle endlichen Kategorien erhaben ist. Er ist bewußter Geist und heiliger Wille, aber ohne die Beschränkung des endlichen Geistes und Willens. Ebensowenig ist seine Wirksamkeit im All beschränkt. Er ist lautere Güte, Gnade, Milde, Langmuth; die Vollursache der Welt in Entstehen, Bestand und Vollendung; wie der Schöpfer, so auch der Erhalter und Regierer der Welt, der vorsorgliche Vater der Geschöpfe. Der Shang-ti ist sein irdischer Stellvertreter, Vater und Mutter seiner Welt.

---

[1] Huc a. a. O. S. 242 ff. Schell, Die Tao-Lehre des Lao-tse (Jahrb. f. Phil. 1887 S. 403 ff.). Strauß-Torney, Essays S. 75. Vgl. Chr. Pesch, Der Gottesbegriff in den heidnischen Religionen der Neuzeit (Freiburg i. B. 1888) S. 34 ff. Zu den ältern Missionären (Stanislas Julien) vgl. Zeitschr. f. Missionskunde 1886 S. 255. Plath: Abhandlungen der Bayr. Akad. I. Kl. 9. B. 3. Abth.

Schon die alten Missionäre haben das Urprincip, welches als farblos (i), lautlos (hi), körperlos (wei) beschrieben wird, trinitarisch zu deuten gesucht. Das erste Princip sei das Ueberseiende oder das Nichtsein, die Namenlosigkeit und Ursprünglichkeit sowohl hinsichtlich der andern göttlichen Principien als wie der Welt. „Der Namenlose ist des Himmels und der Erde Urgrund, der Namenhabende ist aller Wesen Mutter.“ „Beide sind desselben Ausgangs (Wesens) und verschiedenen Namens (verschiedene Personen).“ Das zweite Princip sei des ersten Inhalt und Fülle, des Gestaltlosen Gestalt, des Bildlosen Bild, des überseienden und daher namenlosen Wesens Offenbarung und Name, weil selbst Namen habend, der Welt Schöpfer, Urvater und Herr, des Anfangs Urheber. Das dritte Princip sei der ausströmende Geist, der doch in Gott bleibt. Er ist unsterblich, heißt das tiefe Weibliche, des tiefen Weiblichen Pforte, des Himmels und der Erde Wurzel. Diese drei Potenzen sollen wirklich eine Trias in Gott, und nicht etwa kosmische Principien vorstellen. Denn es werde ausdrücklich von einem göttlichen Lebensprocesse, der mit einer Dreiheit abschließe, gesprochen, so daß diese Dreiheit die überweltliche Ursache der Schöpfung sei. „Tao erzeugt Eins; Eins erzeugt Zwei; Zwei erzeugen Drei; Drei erzeugen alle Wesen.“ Nach Tschu-tse hat das erste Princip ohne Princip die zwei andern hervorgebracht, und diese haben Himmel und Erde hervorgebracht. Himmel und Erde haben durch ihre gemeinsame Action den Menschen hervorgebracht. So käme die Gotteslehre des chinesischen Theosophen der Offenbarungslehre von der Trinität sehr nahe.

Woher hatte er seine Weisheit? Er beruft sich selbst auf die Offenbarung durch Gott. Aber dies hat er mit andern Religionsstiftern des Alterthums gemeinsam. Man will eine Andeutung des Gottesnamens Jahwe bei ihm gefunden haben [1]. Die Zerstreuung der Israeliten infolge der assyrischen und babylonischen Gefangenschaft lege die Vermuthung nahe, daß eine Berührung zwischen Israel und China stattgefunden habe. Ja, der Fortschritt der Völkerkunde mahne mehr und mehr von der Anschauung ab, solche Berührungen in der frühen Urzeit für unwahrscheinlich zu halten. Die Seefahrten Salomons (1 Kön. 9, 26 ff.), der Name Sinim (Is. 49, 12) deuten auf einen Einfluß der Juden hin. Die Chinesen haben eine Erinnerung an geistige Einflüsse aus dem fernen Westen. Lao-tse berufe sich auch öfters auf ein altes Buch, aus welchem er vielleicht die Auslegung des Namens Jahwe schöpfte.

---

[1] Schell a. a. O. S. 425 f. gegen M. Müller, Einleitung in die Religionswissenschaft S. 300. Zu Is. 49, 12 vgl. die Commentare. Schon Osorius, a Lapide u. a. haben an China gedacht. Gesenius z. W. LXX: ἐκ γῆς Περσῶν. Vulg.: de terra australi.

Diese Hypothese wurde schon wiederholt aufgestellt[1], sie kann aber historisch weder bewiesen noch widerlegt werden. Auch wenn das Land Sinim China ist, so geht die Berührung über das Aeußere noch nicht hinaus. Spätere Erinnerungen beweisen nicht für so frühe Beziehungen. Seit dem 6. Jahrhundert v. Chr. beginnt der Reihe nach jüdisch-babylonischer, dann indischer, arabischer, europäischer Einfluß. Aber wie weit ist von da bis zu dem Namen Jahwe und zu der Trinitätslehre! Für die spätere christliche Aera wissen wir, daß christliche Sendboten schon im 5. und 6. Jahrhundert von Konstantinopel aus bis ins Königreich Kathai (China) kamen. Nach der 1625 entdeckten Inschrift von Si-ngan-fu unterliegt es keinem Zweifel, daß schon im Jahre 635 die christliche Religion verbreitet war und im 8. Jahrhundert eine christliche Kirche bestand. Daraus erklärt sich aber die frühere Lehre nicht. Lao-tse hat doch gewiß keine hebräischen Bücher gelesen. Freilich beruft er sich auf alte Bücher, diese sind aber wie bei Konfucius chinesische Bücher, denn beide bauen auf dem Grunde der alten Religion auf. Der Name Jahwe wäre ihm um so weniger Veranlassung zu trinitarischen Lehren geworden, als es nicht einmal die Juden zu einer faßbaren Trinitätslehre gebracht haben.

Freilich stellt man uns nun die Aufgabe, einen zureichenden Grund für seine Lehre anzugeben. Allein dies wäre nur nothwendig, wenn wirklich diese vermeintliche Trinitätslehre von den brahmanischen pantheistischen Triaden wesentlich verschieden wäre. Dies ist aber keineswegs der Fall. Dem Lao-tse fehlt für seinen Gottesbegriff schon der volle Begriff der Persönlichkeit. Noch weniger ist an einen persönlichen Unterschied in demselben zu denken. Die pantheistisch-kosmische Beziehung ist so wenig widerlegt, daß sie schon aus dem Hervorgehen Taos aus dem Nichtsein gefolgert werden muß. Auf diese Weise konnte auch Hegel trinitarisch lehren. Zwischen der Alternative: entweder aus dem Alten Testament oder unerklärlich, gibt es also in der That noch ein drittes. Der ganze indisch-orientalische Geist spricht gegen diese hohe Auffassung des Taoismus. Eine Beziehung auf das Alte Testament oder gar eine Gleichstellung mit dem Prologe des Johannes-Evangeliums könnte diesem nur gefährlich werden; nicht als ob diese Schriften von chinesischer Theosophie abhängig wären, aber die absolute Nothwendigkeit der Offenbarung dieses christlichen Geheimnisses könnte dann nicht mehr evident nachgewiesen werden.

---

[1] Wiseman, Zusammenhang S. 547 ff. Laouenan vgl. § 2, S. 61, Anm. 1. Zu dem Verkehr mit dem Abendlande vgl. auch Humboldt, Kosmos II, 221 ff. 247 ff. Rev. de l'hist. des rel. 1894 II, 319 ss. Zur Missionirung vgl. Huc a. a. O. S. XXVIII.

Mit der Symbolik könnte man darauf hinweisen, daß es unmittelbar in der Natur der Drei zu liegen scheine, die Zahlsignatur des göttlichen Wesens zu sein. Denn in allen alten Religionen erscheint die Gottheit als eine Dreiheit vereinigter, ein Ganzes für sich bildender Götter. Aber sie sind personificirte Naturmächte, kosmische Potenzen, welche mit der mosaischen Religion nichts zu thun haben, bezeugen aber doch, daß der Mensch sich genöthigt sieht, die höchste concrete Einheit als Dreiheit zu denken.

Wir brauchen uns aber nicht mit allgemeinen Reflexionen zu begnügen. Denn es ist neuestens wieder von Sprachkennern nachgewiesen worden, daß im Tao-te-King weder von Jahwe noch von der Trinität die Rede ist. Die betreffende, einzige Stelle sagt von Tao, dem ersten Princip aller Dinge, welches in sich selbst ist, ohne Namen, weil es nicht durch den Geist noch durch die Sinne erreicht werden kann: Dasselbe ansehend, sieht man es nicht; es nennt sich deshalb das Unbegreifliche: i. Ihr höret es und verstehet es nicht; deshalb heißt es das den Sinnen Unzugängliche: hi. Ihr wollet es berühren und erreichet es nicht; deshalb heißt es das unendlich Feine: wei. Es gibt also gar keinen Namen I-hi-wei = Jehovah, sondern drei Worte i, hi, wei, und so erklären es auch die Commentatoren. Diese drei Worte bezeichnen aber auch keine Personen [1].

6. Aehnlich verhält es sich mit der Messiasidee, dem Ideal des Weisen, welches stark an Platos Ideal erinnert. Nachdem Lao-tse die Weisheit mit frischen Farben geschildert hat, gibt er das Ideal derselben in der persönlichen Existenz der Weisheit, im heiligen Menschen, welcher alle andern Geschöpfe an Heiligkeit und Ebenmaß der Tugenden übertrifft. Man will in der Schilderung die Charakterzüge des isaianischen Gottesknechtes (Is. 11. 12. 50, 4 ff. 56) finden. Er ist sanftmüthig und voll Selbstverläugnung, mild und geduldig. Unzugänglich für persönliche Gunst und Ungunst, erhaben über die Kleinlichkeiten und Vorurtheile der Menschen, ist er der ideale König und das Ebenbild Taos. Er erforscht die Herzen der Menschen und ist stets ein guter Helfer seiner Geschöpfe, nimmt die Schuld des gesamten Volkes vor dem Höchsten auf sich. Mußte aber Lao-tse wirklich den Isaias kennen, oder ist diese Schilderung eine Folge der Uroffenbarung, der Ueberlieferung der Urzeit, auf welche er sich so oft beruft? Auch hier halte ich ersteres für durchaus unwahrscheinlich, so

[1] *Harlez:* Science cath. 1889, Avril, p. 273 ss., mit Berufung auf die Abhandlungen der Belgischen Akad. 1884: Religions de la Chine p. 7 s. *Rosny:* Rev. de l'hist. des rel. 1890 II, 162 ss. Bähr, Symbolik I (2. Aufl., Heidelberg 1874), 312.

unwahrscheinlich als beim Idealmenschen Platos. Die Spuren der Uroffenbarung anerkenne ich ohne weiteres, glaube aber, daß diese nirgends zu einer so ausgebildeten Messiaslehre führten, nicht einmal bei den Juden. Der große Unterschied zwischen der alttestamentlichen Messiasidee und der heidnischen liegt in dem Begriffe der concreten Persönlichkeit des Messias, in der zuversichtlichen Erwartung eines solchen von Gott gesandten Idealmenschen. Eine mystische Schilderung eines Ideales nach den Wünschen des menschlichen Herzens spricht wohl für den hohen sittlichen Charakter des Theosophen und Dichters, aber nicht für den Glauben an einen wirklichen zukünftigen Messias. Wir können wieder auf denselben gelehrten Sinologen verweisen, da er ein ähnliches Mißverständniß der Lehre des Konfucius berichtigt. Christliche Apologeten berichteten von demselben, er habe gesagt, „daß es bis jetzt hier keinen Heiligen gegeben habe, daß aber später einer im Westen (von China) aufstehen werde, und daß, wenn man 500 Jahre warten müsse, dies nicht zu viel sein würde, um ein solches Gut zu besitzen und die Erleuchtung, welche er über die Erde verbreiten werde, zu erlangen". Nun findet sich aber diese Stelle gar nicht in einer Schrift von Konfucius, sondern in einer Schrift eines Schülers seines Rivalen, des Lao-tse, nämlich des historisch unsichern Lih-tse. Dieser läßt aber, um seinen Lehrer zu verherrlichen, den Konfucius diese Stelle sagen. Sie handelt also von der Gegenwart. „Die Leute des Ostens haben einen Heiligen. Dort ist weder eine Regierung noch eine Unordnung; man spricht dort nicht und glaubt freiwillig. Ohne daß etwas einen Einfluß ausübt, geht alles von selbst. Er ist unmeßbar, unbegreiflich. Das Volk weiß ihm keinen andern Namen zu geben." Dieser kann nur Lao-tse sein[1]. Der oben citirte Missionär berichtet weiter, daß die Chinesen allein auf die Zeit hoffen, „wenn mit der Ankunft Kiun-tses (Hirt, höchste Wahrheit) die rechte Ordnung wiederhergestellt werden soll. Sollte nicht dieser Kiun-tse, von dem die Bücher der Likiki reden, Jesus Christus sein?"

Nichtsdestoweniger sind die tiefe Speculation und erhabene Moral des Taoismus durchaus anzuerkennen. „Die Ontologie des Lao-tse hat Gesichtspunkte von großer Erhabenheit, seine Moral ist von großer Reinheit. Aufgefaßt, wie man es muß, und entkleidet von seinen Aeußerlichkeiten eines paradoxen Mysticismus, ist sein System in sehr engen Rahmen das tiefste und weiseste, welches das Alterthum je hervorgebracht hat. Manchmal trifft es mit evangelischen Wahrheiten zusammen, und man möchte oft glauben, wenn man den Tao-te-King durchgeht, irgend ein Buch unserer

---

[1] *Harlez:* Controv. 1888, Oct., p. 196 ss. Vgl. Wetzer u. Weltes Kirchenlex. VIII, 1407 f.

Asceten vor sich aufgeschlagen zu haben." [1] Solche Lehren sind z. B., daß der weltliche Gewinn schließlich Verlust sei, daß Barmherzigkeit das Geheimniß der Kraft sei, daß man das Böse mit Gutem vergelten müsse. Das Buch schließt mit den Worten: „Des heiligen Menschen Weise ist Thun, nicht Streiten." Preist er das Thun und Nichtthun des Menschen, so bezieht sich das Thun auf das, was sein soll, das Nichtthun auf das, was nicht sein soll. Nicht auf dem Thun, sondern auf dem Sein, auf der Hingabe an Tao beruht der sittliche Werth [2]. Doch artete der Taoismus bald in lächerlichen Aberglauben und Magie aus.

7. Schon oben wurde bemerkt, daß frühzeitig, sicher schon im ersten Jahrhundert vor Christus, der Buddhismus (Buddha = Fo-to, Fo) in China Eingang und immer weitere Ausbreitung fand. Bewahrte er auch in den officiellen Schriften seinen alten Charakter, so erhielt er doch äußerlich ein ganz anderes Aussehen. Er verband sich vielfach mit dem Taoismus, der seiner Speculation entkleidet, zu einer Volksreligion umgewandelt wurde, während der Konfucianismus bis heute die officielle, die Staatsreligion blieb. „Der Cultus des Himmels ist noch der kaiserliche Cultus, der Ahnendienst die Grundlage der Volksreligion, die Bücher des Konfucianismus die Klassiker Chinas." [3] Bei einer Christenverfolgung in Korea wurde einer Christin vorgeworfen, daß die Christen weder den König noch die Mandarine noch die Eltern noch die Ahnen ehren.

Das Volk kümmert sich im übrigen um die Dogmatik wenig. Für die Masse sind weder der alte Philosoph Lao-tse und die Thaumaturgen seiner Schule, noch die buddhistischen Heiligen, noch der Prinz der Weisheit und seine Schüler, noch der höchste Herr, welcher von seinen Ahnen angebetet wurde, der gewöhnliche Gegenstand der Verehrung und Anbetung, so zahlreich auch die Tempel sind, welche diesen Heroen geweiht sind. Die Masse hat vielmehr ihren Olymp mit einer Menge von Genien, guten und bösen, und mit ihren hochgeschätzten Exorcisten, vergöttlichten Menschen, bevölkert, zu denen sie zu jeder Zeit ihre Zuflucht nimmt. Das ganze flache Land ist mit diesen geweihten Gebäuden bedeckt [4]. An den Rändern der Straßen, in den Gärten und Aeckern, auf den Bergen, in den Wäldern, an den Mauern der Häuser, überall finden sich diese Kapellen, welche den durch Priester oder Kaiser apotheosirten Menschen

---

[1] *Harlez:* Annales du Musée Guimet XX, 25. Cf. Rev. de l'hist. des rel. 1892 I, 379. Happel a. a. O. S. 39 ff.

[2] Strauß-Torney, Essays S. 94 ff. Saussaye a. a. O. I, 254.

[3] Saussaye a. a. O. I, 261. Huc a. a. O. S. 243. Keine eigentliche Staatsreligion.

[4] *Harlez:* Controv. 1887 p. 332. Saussaye a. a. O. I, 436.

geweiht sind, aber den menschlichen Charakter dieser Helden nicht verwischen wollen. Dieselben haben mehr Analogien mit den Heiligen der christlichen oder jüdischen Kirche als mit den heidnischen Göttern. Verdiente Männer werden dadurch geehrt, der Glaube an die Unsterblichkeit wird geweckt, die Verbindung mit den Seelen der Abgestorbenen wird aufrecht erhalten. Das einmal gegebene Beispiel regt zur Nachahmung an. Schnell erheben sich neue Kapellen.

Die Gelehrten, deren indifferente Haltung schon erwähnt wurde, schließen die Augen und stellen sich, als ob die alte Religion überall herrsche. „Es gibt überall Kapellen; wer kennt sie und wirft einen Blick in ihr Inneres?" antwortete einer derselben, um vor dem Fremden Furcht und Aberglauben zu verbergen. Daneben existiren Gebäude, welche den Personificationen der am meisten gefürchteten Krankheiten gewidmet sind, wie der Pest, dem Asthma, den Pocken, dem Nerven-, Augenleiden u. s. w., und wieder allen zusammen in einem „an allen zehn Theilen (des Leibes) fehlerhaften Wesen". Dies hängt mit der Magie zusammen, welche den Taoismus und Konfucianismus beherrscht, bei jenem vorwiegend mit Lebenselixiren, bei diesem als Geomantie (Feng-shui), welche bei der Wahl der Localitäten eine große Rolle spielt. Das Verbot, Blut zu vergießen und das Leben eines Thieres zu schädigen, verräth den Einfluß des Buddhismus. Auf diesen weist es auch hin, wenn in den Tempeln Thierstatuen aufgestellt werden (Löwe, Tiger, Schlange; Fuchs, Frettchen, Hase, Ratte). Selbst mitten zwischen Buddhas findet man das Bild des „unsterblichen" Fuchses aufgestellt, des „Beschützers der Gesetze und Inspirators der guten Handlungen". Alles ist auf den Utilitarismus eingerichtet: der Glaube, die Religion, das Gebet. Kein Gott soll ungeehrt bleiben, keiner beleidigt werden, welchem Ideenkreise er auch angehören mag. Elemente, Thiere, Krankheiten, Konfucius, Lao-tse und Buddha stehen in bester Harmonie.

8. Der Ahnencultus, aus der einfachen Lehre des Konfucius hervorgegangen, auf der Kindesliebe begründet, ist das einzige vereinigende Band, sozusagen die einzige Religion Chinas. Es mag einer glauben was er will, die Verehrung der Ahnen bleibt davon unberührt. Jedes Haus und jedes Grab hat seine Ahnentafeln, und einigemal im Jahre findet vor denselben eine Gedächtnißfeier statt, wobei Goldpapier und Wohlgerüche verbrannt, Kerzen angezündet, Blumen und Speisen vorgesetzt, Kniebeugungen und Verneigungen des Hauptes gemacht werden. Besonders geschieht dies am ersten Tage des Jahres. Der Konfucianismus, dessen Haupt mit Aristoteles verglichen wird, ist die Moral der chinesischen Religion; der Taoismus, in welchem die Seele nur eine reinere Form der

Materie ist, bildet die materialistische Doctrin; der Buddhismus repräsentirt die Metaphysik[1].

In ganz China hat eine berühmte Formel Geltung: die drei Religionen sind nur eine. Die Religion ist syncretistisch. Alle sind Anhänger des Konfucius, Lao-tse und Buddha oder eigentlich nichts. Sie verwerfen jedes Dogma, jeden Glauben und sagen: Die Religionen sind verschieden, die Vernunft ist eine, wir sind alle Brüder. Die Bonzen (Priester) werden verachtet, während die Lamas in der Mongolei und Tibet, deren Charakter überhaupt viel weicher und ehrlicher ist, geehrt sind. Die Pagoden sind im Verfall. Gilt dies in erster Linie von den bessern Klassen, so läßt sich doch nicht bestreiten, daß die Chinesen im allgemeinen gleichgiltig gegen die Religion sind. Wird ja sogar von den armen und dürftigen Bergbewohnern berichtet, daß sie noch unempfindlicher als die andern seien. Indes möchte ich daraus nicht den Schluß ziehen, daß die Chinesen ohne Religion leben[2]. Denn hängen sie auch nur aus Gewohnheit an abergläubischen Gebräuchen, so spricht doch die zähe und allgemeine Gewohnheit für das religiöse Gefühl. Mit Recht hat Baron von Hübner in seinem „Spaziergang um die Welt" bei den Chinesen und Japanern zwischen den Gebildeten und dem Volke unterschieden. „Man bleibe nur während einer halben Stunde in der Nähe der Gläubigen, man betrachte den Ausdruck ihrer Physiognomie, und man wird dann schwerlich behaupten, daß diese Leute irreligiös seien." Der Ahnencult und die Leichenfeierlichkeiten beweisen wie in Aegypten für sich den Glauben an ein neues Leben.

Auch die durch den Buddhismus eingeführte Ascese spricht hierfür. Fehlt es auch an Männerklöstern, so sind namentlich im südlichen China die Nonnenklöster desto zahlreicher. Freilich ist die Ascese vielfach mechanisch, besonders das Gebet, welches mittelst sogen. „Gebetsmühlen" verrichtet wird, die bald mit der Hand, bald vom Winde oder von einem Wasserrade gedreht werden. Auf buddhistischen Steinpyramiden flattern mit tibetanischen Gebetsprüchen beschriebene Bänder[3]. Der Verkehr mit der Gottheit geschieht meist auf schriftlichem Wege, indem man die Wünsche aufschreibt und das Papier verbrennt.

Aus all dem dürfte hervorgehen, daß die gegenwärtige chinesische Religion die Spuren der Uroffenbarung möglichst verwischt hat. Man hat sie rationalistischerseits (vgl. Voltaire) überschätzt, um die Noth-

---

[1] Rev. de l'hist. des rel. 1880 I, 355.

[2] Huc a. a. O. S. 263. Vgl. Annalen des Glaubens (Straßburg 1889) Nr. 363, S. 96. Zum Buddhismus vgl. Dahlmann, Nirvāna. Berlin 1896.

[3] Kath. Missionen 1882 S. 40; 1887 S. 55. Huc, Wanderungen durch die Mongolei S. 149. Annales du Musée Guimet XI. XII. Paris 1886.

wendigkeit der Offenbarung zu läugnen; man hat sie aber auch christlicherseits überschätzt, um die Spuren der Uroffenbarung kenntlicher zu machen. Alles weist vielmehr auf einen tiefen Verfall hin. Dies ist besonders in Tibet der Fall, wo der Oberlama als Götze verehrt wird. Nichtsdestoweniger werden den christlichen Missionären die größten Schwierigkeiten gemacht. Die Fortschritte der Mission sind aber auch deshalb noch gering, weil die Religion Staatsanstalt ist und durch den Ahnencult mit dem Familien- und Staatsleben innig verwachsen ist. Der Enthusiasmus für ihre alten Weisen und ihre Schriften bildet für die Chinesen neben dem Gegensatz der allgemeinen Gleichgiltigkeit gegen das Dogma das größte Hinderniß für ihren Eintritt in den Weg der Wahrheit [1]. Bei ihnen findet das Wort der Schrift ganz besonders Anwendung: „Frage deinen Vater, und er wird dir Kunde geben, deine Ahnen, und sie werden es dir sagen“ (Deut. 32, 7). Diese Bemerkung kann gleich auf alle alten Schriftreligionen ausgedehnt werden. Die durch Jahrtausende hindurch als heiliger Schatz verehrten Religionsurkunden haben im Verein mit den traditionellen Einrichtungen einen religiösen, dem Charakter und den Verhältnissen zusagenden Conservatismus geschaffen, der nur schwer überwunden werden kann, weil seine Beseitigung einen Bruch mit der ganzen Vorzeit und Geschichte, mit den häuslichen und staatlichen Einrichtungen nach sich zieht.

9. Ueber die Moral ist beim Konfucianismus und Taoismus schon die Rede gewesen. An schönen Moralprincipien fehlt es den Chinesen nicht. Der Grundgedanke der Pietät gegen Eltern, Vorgesetzte, Ahnen, Gott ist auch ganz geeignet, veredelnd auf alle Verhältnisse einzuwirken. Die chinesische Himmelsgottheit erscheint als die sittlich-sociale Lebensordnung des ganzen Volkes. Die fünf gesellschaftlichen Verhältnisse: zwischen Mann und Frau, Eltern und Kindern, ältern und jüngern Brüdern, Freunden und Genossen, Fürsten und Unterthanen, wurden von Konfucius geregelt. Dennoch versichern alle competenten Reisenden und Missionäre, daß die sittliche Verderbniß alle Kreise der Gesellschaft angefressen habe und die chinesische Moral so vag, skeptisch, unzureichend, kindisch sei, daß sie nur mit der Religion unserer Vorfahren vor 2—3000 Jahren verglichen werden könne. Ein optimistischer Chinese, der in Lyon einen Vortrag hielt, in welchem er über den religiösen wie über den politischen und militärischen Stand gleich übertriebene Behauptungen aufstellte, hätte sich schon aus Huc und Gabet, deren Prognose durch den chinesisch-japanischen Krieg durchaus bestätigt worden ist, eines Bessern überzeugen können. Als Proben für

[1] Controv. 1885 p. 530.

das häusliche Leben können angeführt werden: die Sklaverei der Frauen, die Vielweiberei, das Ersticken oder Aussetzen neugeborener Mädchen. Der Selbstmord ist häufig. Der Tod wird nicht gefürchtet. Die Chinesen sterben ruhig, ohne Kampf, wie eine Lampe, welche ausgeht. Deshalb ist durch drakonische Gesetze und die ausgesuchteste Tortur für die Einhaltung der Gesetze gesorgt, aber doch sind Lug und Betrug allgemein. Die materiellen Interessen beherrschen das ganze Leben. Das Elend und der Pauperismus sind wohl in keinem Lande so groß wie in China. Neben der Uebervölkerung werden die Sucht zum Glücksspiele, der Hang zum Trinken und geschlechtliche Ausschweifungen als Hauptursachen angegeben [1]. Die Erniedrigung der Frau wird zu einer Quelle der gemeinsten Leidenschaften.

10. Die Japaner sind ein aus Mongolen und Malaien gemischtes, nach andern ein tungusisches oder mit Afrikanern verwandtes Volk von alter Cultur. Demgemäß ist auch ihre Religion gemischt. Der Einfluß Indiens zeigt sich darin, daß man neuerdings in Japan Sanskritwerke entdeckte [2]. Von China kam der Konfucianismus seit 280 n. Chr. auf das Inselreich herüber. Die Königin Jingo Kogo brachte 192 v. Chr. von einem Seefeldzuge gegen Korea die ersten chinesischen Bücher heim. Die Chinesen hatten später einen solchen Einfluß, daß man den Franz Xaver fragte, warum denn seine Lehre den Chinesen nicht bekannt gewesen sei? Der Konfucianismus verband sich mit der Volksreligion, welche im Gegensatze zu dem seit 543 n. Chr eindringenden Buddhismus chinesisch Shintao = Weg oder Lehre der Geister, japanisch Kami-no-mitschi (Stimme der Geister) genannt wird. Der höchste Gott, der im Himmel wohnt, ist Tenka (= Tien). Von den Geistern (Kamis) wurden im Laufe der Geschlechter die Inseln des japanischen Reiches, die ganze Welt, Sonne und Mond gezeugt. So entstanden sieben Himmels- und fünf Erdgötter, welche aber bereits buddhistischen Einfluß verrathen. Daneben besteht als wesentlicher Theil eine Verehrung der Ahnengeister mit dem Glauben an die Unsterblichkeit, welcher aber durch den Buddhismus wieder vielfach verdrängt wurde. Die Menschen sind ein Product der

[1] Huc, Wander. durch d. Mongol. S. 109 ff. 189 ff. 280 ff. Exner, China, Skizzen von Land und Leuten. Leipzig 1889. *Lanessan*, La morale des philosophes chinois, extraits des livres classiques de la Chine et de l'Annam. Paris 1896. Kath. Missionen 1890 S. 53 ff.; 1895 S. 96.

[2] Saussaye a. a. O. I, 399. Zu den behaarten Ainos, welche von den einen als Urbewohner (Pesch a. a. O. S. 47), von den andern als in Japan eingewanderte herabgekommene Asiaten betrachtet werden, s. Kath. Missionen 1886 S. 206 ff. Beweis des Glaubens 1894 S. 243 f.

Sonne und des Mondes. Das Herrscherhaus stammt von der Sonnengöttin ab. Der Mikado, welcher durch die Revolution vom Jahre 1868 nach dem Sturze des feudalen Großhauptes, Sogun, wieder in sein Recht eingesetzt wurde, hat das Prädicat Ten-si = Himmelssohn (Mikado = hohe Pforte; Tenno = Herr, Kaiser ist Titel des Mikado) und gilt für so heilig, daß er mit Umschreibung Dairi = kaiserlicher Palast genannt und fast wie ein Gefangener vom Verkehre mit der Außenwelt abgeschlossen wird.

Der Cultus besteht aus Opfern, Gebeten, Reinigungen, Festen mit Processionen und Mahlzeiten. In den Vorhöfen der Tempel wird Wasser zur Reinigung aufgestellt und durch die Priester ein reines Feuer unterhalten. Zu dem Heiligthum der Sonnengöttin in Ise werden zahlreiche Wallfahrten veranstaltet. Der Shintaoglaube (Shintoismus) wird neuerdings (namentlich seit 1872 officiell) stark gegen den Buddhismus in Schutz genommen. Doch wurde 1877 der Shintoismus als Staatsreligion wieder fallen gelassen und dadurch dem Buddhismus wieder freie Bahn geschaffen. Dieser ist in etwa 12 Secten gespalten, deren bedeutendste und verbreitetste die Schu-Secte ist. Diese bekennt sich, im Gegensatze zum buddhistischen Princip der Selbsterlösung und der Autonomie, zu dem Glauben an die Erlösung durch die Kraft des ursprünglichen Gebotes von Amitabha-Buddha. Immerhin wird die altnationale Religion des Shintoismus sehr begünstigt.

Ein antichristlicher Japaner der Gegenwart meint, zwei Lehren regeln das gegenseitige Verhältniß der Menschen, die Lehre des Ko und Kin des Konfucius (Koshi). Die Lehre des Ko handelt von den Beziehungen der Verwandten und schreibt je nach dem Grade der Verwandtschaft die Liebe oder Freundschaft im Verkehre vor. Die Lehre des Kin bestimmt die Art und Weise, in welcher man seinen Respect und seine Unterwerfung gegen jede Autorität bekundet. Wenn die Menschen dieser doppelten Lehre gehorchen, meint der Japaner, so werden alle in ihren Häusern glücklich sein und im Frieden mit aller Welt stehen[1]. Gehorsam gegen die Eltern und Lehrer (Obrigkeit) gehe über alles andere. Dadurch werde der Staat erhalten. Deshalb ist er durchaus gegen die Annahme und Einführung des Christenthums. Er gibt sich vielmehr der Hoffnung hin, die Religion des Konfucius werde bald über alle andern triumphiren, da sie die beste für die Regierung der Welt sei. Die Ordnung des Konfucius gilt als das Höchste! Im übrigen ist der Japaner ziemlich indifferent. Dieser zu-

[1] Rev. de l'hist. des rel. 1880 I, 389. Benno oder des Irrthums Darlegung von Jasui Tchiuhei. Leipzig 1889. *Harlez:* Université cath. 1889, Août, p. 497 ss. Kath. Missionen 1895 Nr. 10. 11.

versichtliche Ton scheint nur die Folge der Reaction gegen das Eindringen der europäischen Civilisation zu sein, welche nothwendig das Christenthum nach sich ziehen muß, wie andere, z. B. Fokuzawa, auch anerkennen und wünschen [1].

Der Buddhismus hat es in Japan wie in China und Korea dahin gebracht, daß unter dem Volk ein grober Götzendienst herrscht. In vielen Tempeln finden sich unzählige der schauerlichsten Götzenbilder. Manche sind mit Klümpchen von gekautem Papier, welche Andächtige gegen die Statue gespieen haben, beklebt. Wenn das Papier am Götzen hängen bleibt, so ist die Bitte erhört. Oft macht man auch ein lärmendes Geräusch, um den Gott, dessen man bedarf, zu rufen. Dieser Gottesdienst wird durch eine zahlreiche Priester= und Mönchskaste vermittelt. Die Bonzen suchen durch Kleidung und Ceremonien das Volk anzuziehen. Sie selbst gelten als sehr unsittlich, wissen aber den Glauben des Volkes an das Jenseits und die Furcht vor den Höllenstrafen für sich auszubeuten. Der Einfluß auf den Shintoismus konnte nicht ausbleiben, so daß Buddhistisches und Shintoistisches kaum mehr zu unterscheiden ist und Bonzen und Volk den Glauben an Buddha und Shinto mit dem Aberglauben vertauschen. Abgesehen von den vielen Götzenbildern sind die buddhistischen Tempel buntscheckiger und auch architektonisch bedeutender als die der Shintoisten. Die Lotosblume ist ein sicheres Kennzeichen des Buddhacultus [2]. Die Shintoisten streben noch mehr nach einem sittlichen Leben. Körperliche und geistige Reinheit gilt als Hauptpflicht. Der Glaube an eine Vergeltung nach dem Tode ist noch besser erhalten als bei den Buddhisten, deren Nirvana ein sinnliches Paradies ist.

Die Buddhisten trennen sich principiell in zwei schroff entgegengesetzte Secten der Schu und Nitschiren. Beide verehren Amita Buddha, d. h. einen Buddha, der stets ein übermenschliches Wesen war und nicht erst durch Apotheose zur Würde erhoben wurde. Aber die Schusecte verehrt ihn als Erlöser, welcher alle Werke der Ascese überflüssig gemacht habe. Sie lassen ihre Bonzen heiraten und Fleisch essen, verrichten keine Bittgebete,

---

[1] Zeitschr. f. Missionskunde 1886 S. 144; 1888 S. 129 ff.; 1891 S. 1 ff. Pesch a. a. O. S. 61. Annalen des Glaubens 1888 Nr. 357, S. 82 f. Zur Literatur s. Zeitschr. f. Missionskunde 1886 S. 166 f. Rein, Japan nach Reisen und Studien. Leipzig 1881. Junker v. Langegg, Midzuhogusa=Sagen bringende Reisähren. Leipzig 1880; Japanische Thiergeschichten. Wien 1884. *Ryauow Fujishima*, Le bouddhisme Japonais, doctrine et histoire des douze grandes sectes bouddhiques du Japon. Paris 1889 (aus dem Englischen). Mohnike, Die Japaner. Münster 1872. *Reed*, Japan. London 1880.

[2] Pesch a. a. O. S. 59.

sondern schreiben alles dem Glauben zu. Dieser „vergeistigte, sozusagen protestantische Buddhismus, welcher Weltflucht, Cölibat, Klosterleben, Enthaltung vom Fleischgenuß und andern Satzungsdienst verwirft und das Wesen der Religion in die Andacht des Gebets und der werkthätigen Frömmigkeit setzt“ [1], gilt als Hauptgegner des Christenthums. Schon zur Zeit des Franz Xaver müssen diese Buddhisten am zahlreichsten gewesen sein. Ihre Gegner sind die Nitschiren, die Anhänger des „Sonnenlotus“. Sie verwerfen im Sinne des Buddha den Erlöser und suchen die Erlösung in der Ausübung guter Werke und in strenger Ascese. Sie gelten als äußerst fanatisch und unduldsam.

Mehr als die andern mongolisch-malaiischen Völker Asiens hat sich das japanische Volk der europäischen Cultur zugewendet. Im Unterricht und im Staatswesen haben die abendländischen Einrichtungen Eingang gefunden. Dadurch ist auch die Stellung der Frau eine andere geworden. Entgegen dem dreifachen Gehorsam der Frau gegen die Eltern, den Gatten und die Kinder wird jetzt in Japan die „Frauenfrage“ aufgeworfen und der Frau in der Familie und Gesellschaft eine würdigere Stellung zu verschaffen gesucht.

§ 7.

Die ägyptische Religion.

Die Aegypter. — Verhältniß zu den Semiten. — Die Literatur. — Die ägyptische Religion ist schwer zu bestimmen. — Zeitliche und locale Verschiedenheiten. — Exoterische und esoterische Lehre. — Sehr wahrscheinlich ein ursprünglicher Monotheismus. — Ptah, Ra, Amon, Osiris. — Triaden. — Monotheismus, Polytheismus, Pantheismus. — Sabäismus, Mythenbildung. — Typhon. — Ursprung der ägyptischen Religion gänzlich unbekannt. — Ein geschlechtlicher Dualismus. — Osirismythe. — Götter der Todten, Elementargötter und Sonnengötter. — Der Thierdienst und Fetischismus. — Cult und Sitte. — Sorge für die Todten. — Unsterblichkeit und Auferstehung der Todten. — Vollendete Sittenlehre.

1. Den Uebergang zu den Semiten mögen die Aegypter bilden. Sie nehmen eine ganz eigenthümliche Stellung in der Religions- und Sprachgeschichte ein. Gewöhnlich gelten sie als Hamiten, aber die Aegyptologen sind noch ganz uneins darüber, ob die ägyptische Sprache mit der semitischen nahe verwandt oder ihr ganz fremd sei. Neuerdings will

---

[1] Zeitschr. f. Missionskunde 1886 S. 143. Zur Frauenfrage s. Allgem. Zeitg. 1887 Beil. 257. Ratzel a. a. O. III, 596. Allgem. Missionszeitschr. 1888 S. 548. Zum Ganzen s. Stimmen aus Maria-Laach 1897 I, 31 ff.

man zwischen den semitischen und afrikanischen Sprachen eine Verwandtschaft finden, welche auf mehr als auf eine bloße Entlehnung durch die Hamiten hinweist. Es wird sogar die Vermuthung gewagt, daß Afrika die Heimat der Semiten sei [1]. Ja die Hypothese, daß die hamitische Sprache ein älteres, noch flüssigeres Stadium der Sprachentwicklung darstelle und für die semitische und indogermanische Sprachenfamilie die Voraussetzung bilde, ist nach den Untersuchungen von Abel und andern aller Beachtung werth. Auch die Anthropologen wollen so viele Aehnlichkeiten nicht bloß der Nordafrikaner, sondern selbst der Kaffern mit den Semiten finden, daß sie eine arabisch-afrikanische Rasse aufstellen [2]. Dadurch ist wenigstens ein culturelles Band zwischen den Aegyptern und Semiten, zwischen der ältesten babylonischen und der ältesten ägyptischen Cultur hergestellt. Beide haben ihre Wurzeln im Zweistromland. Es entspricht nicht mehr der Wahrheit, wenn man das alte Aegyptische im Lande des Nils als eine unabhängige Concentration geistiger Thätigkeit sowohl in Religion als Sprache darstellt, deren Elemente jenseits des festgewordenen Semitismus und Arismus zu suchen seien [3]. Davor hat man sich allerdings zu hüten, daß man die Berührung nicht zu eng macht. In der Körperbildung wie in der Religion hat der Aegypter gewiß seine Eigenthümlichkeiten. Der alte Aegypter hat nichts von einem Kaukasier in der Haltung und im Leben, seine Religion vereinigt erhabene Seiten mit groben Partien, welche sich bei Semiten und Ariern nicht finden [4].

Dem entspricht aber auch die Völkertafel 1 Mos. 10, falls man nicht Eigennamen, sondern Völkernamen annimmt und, entgegen dem bisherigen Axiom, daß die Sprache ein Rassenmerkmal sei, dieselbe nicht geographisch, sondern ethnographisch auffaßt. Von Ham leiten sich Kusch, Mizraim, Put, Kanaan ab. Kuschs Sohn ist Nimrod, der erste Gewalthaber auf Erden. Er gründet das erste Reich in Sinaar mit den Städten Babel, Erech, Akkad, Kalne. Von hier aus wendet er sich nach Assur und baut die Städte Ninive, Rehobot-Ir, Keloch und Resen. Von Mizraim leiten sich ebenfalls eine Anzahl von Völkern ab. Von Kanaan stammen Sidon, Chet und die kanaanitischen Stämme [5]. Ham bedeutet der „Schwarze“,

---

[1] Nöldeke, Die semitischen Sprachen. Berlin 1887. Abel, Ueber Wechselbeziehungen der ägyptischen, indoeuropäischen und semitischen Etymologie. Leipzig 1889. *R. de la Grosserie*, De la parenté entre l'Égyptien, les langues Sémitiques et les langues Indo-Européennes (Le Muséon 1894 n. 1—4).

[2] Strauß-Torney, Altägyptischer Götterglaube II (Heidelberg 1891), 100 f. Ratzel, Völkerkunde I, 24 f. 137. *Lenormant*, L'histoire ancienne I, 263 ss.

[3] M. Müller, Religionswissenschaft S. 148.

[4] Rev. de l'hist des rel. 1886 II, 27.

[5] Kittel: Theol. Studien aus Württemberg 1886, S. 203.

„Braune", nach der Farbe des Bodens, ägyptisch Kam-t, Kemi. Das griechische *Αἴγυπτος* kommt wahrscheinlich von Hakuptah, Stadt des Ptah (Memphis). Dahin gehörten die Phönicier, Aegypter und Aethiopier, heute die Fellahs von Aegypten, die Nubier, Abessinier und Tuaregs, mit einer Mischung weißen Blutes auch die Berber. Man theilt deshalb die allgemein semitische Gruppe ein in Semiten: Babylonier, Assyrer, Kanaaniter, Araber, Sabäer; und Hamito-Semiten: Phönicier, Aegypter und Libyer [1]. Ihnen gingen die Urkuschiten voraus; östlich im Zweistromland ein kuschitisches Elam, westlich Sumerier und Akkader. Die Kuschiten begegnen uns auf ägyptischen Monumenten als die Bewohner Nubiens und umfaßten später auch die Neger, die aber von der kaukasischen Rasse der Aegypter anthropologisch und kraniologisch wesentlich verschieden sind.

Wie die Bevölkerung Afrikas aus Asien immer wahrscheinlicher gemacht wird, so stellt sich auch der Zusammenhang der religiösen Anschauungen und Gebräuche immer klarer heraus. Auch bei den Negern bildet der Ahnencult die Grundlage, läuft aber in Himmels- bezw. Sonnen- und Mondcult aus. Ebenso ist der Ahnencult durch zahlreiche ägyptische Gräber bezeugt. Nun zeigt aber die chinesische Religion die Einheit von Ahnen- und Himmelscult, und diese bildet auch die Grundlage für die weitere Entwicklung der ägyptischen Religion. Diese Entwicklung ist in den einzelnen Nomen verschieden, folgt aber demselben Gesetze. So zeigen auch die Religionen der afrikanischen Naturvölker bei den verschiedensten Stämmen und Sprachgruppen einen einheitlichen Typus: Ahnen- und Himmelscult mit nur graduellen Unterschieden [2].

Größer ist allerdings der Unterschied von der arischen Mythologie. Aegypter und Indogermanen haben das unbegreifbare Wesen, das namenlose Göttliche durch Worte zu erschöpfen und durch Gleichnisse und Bilder zu veranschaulichen gesucht. Die Aegypter erstrebten dies durch die philosophische Betrachtung des Ursächlichen alles Geschaffenen, die Indogermanen durch dichterische Anschauung der Wirkungen in der Welt der Erscheinungen. Die Aegypter legten sich bei der staunenden Bewunderung des Lichtes die Frage nach dem unsichtbaren Ursprunge des Lichtes vor, die Indogermanen fanden in dem Namen des Lichtes den höchsten Ausdruck für seinen Schöpfer und verehrten im Werke den Meister.

---

[1] Rocholl, Philosophie der Geschichte II, 221. 225 f., nach Hommel.

[2] Gloatz, Der altägypt. Götterglaube mit besonderer Berücksichtigung des gleichnamigen Werkes von Dr. V. v. Strauß u. Torney (Neue Jahrb. f. deutsche Theol. 1893 S. 610 ff.; S. 607 ist die neueste Literatur angegeben). Vgl. auch Wiedemann, Aegyptische Geschichte. Gotha 1884; Die Religion der alten Aegypter. Münster 1890. Zu beiden *Maspero:* Rev. de l'hist. des rel. 1892 I, 1 ss.

2. Die ägyptische Literatur ist dagegen einzig in ihrer Art. Sie ist in Texten und Inschriften auf Denkmälern und auf Papyrus niedergelegt. Die Inschriften auf den alten Denkmälern haben durchaus die Buchstaben zur Grundlage, sind aber in Hieroglyphen (Bildern; ideographische oder Begriffszeichen und phonetische oder Lautzeichen), die ältern Papyri in hieratischen (priesterlichen), die jüngern in demotischen Schriftzeichen geschrieben. Die beiden ersten Sprachen bilden zusammen die heilige Sprache der Aegypter, welche nachweisbar die älteste Sprache der Welt ist. Das Koptische hat das griechische Alphabet zur Grundlage. Das trockene Klima hat es ermöglicht, Papyrusrollen Jahrtausende hindurch unversehrt zu bewahren. Der Papyrus Prisse reicht bis über das Jahr 3000 hinauf. Aber so zahlreich die Literatur ist, ein canonisches Buch existirt nicht bei den Aegyptern. Es gibt viele Documente, welche, wie namentlich das berühmte Todtenbuch (zu Turin; neuerdings ein vollständiges aus einem Papyrus von Ani), dessen erste Redaction in die 12. Dynastie hinaufreicht, seit der 18. Dynastie über Religion und Sitte erfreulichen Aufschluß darbieten [1], aber eine officielle Bedeutung haben sie doch nicht. Clemens von Alexandrien berichtet, die Aegypter haben ihre Weisheit in 42 hermetischen Büchern zusammengefaßt. In welchem Verhältnisse diese zu den heiligen Schriften, die gebraucht wurden, standen, läßt sich kaum vermuthen.

Die Aegypter galten den Alten als die Repräsentanten der Religion; ihre Priester als „aller göttlichen Dinge kundig", die „Väter der philosophischen Disciplinen", zu denen Thales, Pythagoras, Pherekydes, Anaxagoras, Plato u. a. gewallfahrtet sind [2]. Eusebius beruft sich auf Sanchuniathon für die Behauptung, daß der Polytheismus bei den Phöniciern und Aegyptern seinen Anfang genommen und von da zu allen Völkern gekommen sei. Herodot sagt von den Aegyptern, sie seien überaus gottesfürchtig, mehr als alle andern Menschen. Das Urtheil des Vaters der Geschichte ist nach den einen durch die Geschichte und Archäologie vollauf bestätigt, nach den andern zu einem verhängnißvollen Vorurtheil für die Forschung geworden. Denn es ist, wie schon die Alten (Manetho, Chäremon, Hekatäus von Abdera, Jamblich) bemerkten, ungemein schwer, die ägyptische Religion zu bestimmen. Die Inschriften und Schriftwerke der

---

[1] *The Book of the Dead.* Facsimile of the Papyrus of Ani in the British Museum. 2nd ed. London 1894. *The Book of the Dead.* The Papyrus of Ani. The Egyptian text with interlinear translation etc. by *E. A. Wallis Budge.* London 1895. Cf. *Wiedemann:* Muséon 1896 Jan.

[2] Döllinger, Judenthum u. Heidenthum S. 445 f. Schultze, Geschichte des Untergangs d. Heidenthums II (Jena 1892), 233 ff. *Eus.*, Praep. ev. 1, 9, 19 sq.

spätern Zeit harmoniren nicht mit den ältern. Zahlreiche locale Verschiedenheiten erschweren die Auffindung der gemeinsamen Grundgedanken, wenn solche überhaupt vorhanden sind. Die strenge, neuerdings aber bestrittene Unterscheidung zwischen exoterischer und esoterischer Lehre legt die Gefahr nahe, die Schale für den Kern zu nehmen.

Nicht weniger hat die vielbewegte Geschichte des „göttlichen Aegyptens" zur Veränderung der Religion beigetragen. Zwischen dem ersten memphitischen Grabe, welches eine Zeichnung eines Königs der dritten Dynastie — im ganzen zählt man bis zu Alexander dem Großen nach dem unter den beiden ersten Ptolemäern lebenden Oberpriester und Geschichtschreiber Manetho 31 Dynastien — trägt, und den letzten gravirten Steinen zu Esneh unter dem Kaiser Philippus Arabs sind vielleicht 5000 Jahre Zwischenzeit. Ohne die Invasion der Hirten, die äthiopische und assyrische Herrschaft, die persische und griechische Eroberung und die tausend Revolutionen seines politischen Lebens zu rechnen, hat Aegypten während dieser 5000 Jahre viele Wechsel des moralischen und intellectuellen Lebens durchgemacht [1].

Ist es zu verwundern, wenn auch die Aegyptologen ähnlichen Wechseln unterworfen sind? Maspero vertheidigte früher den ursprünglichen Monotheismus, tritt aber jetzt als Anwalt des ursprünglichen Polytheismus auf, welcher freilich schon in der vierten Dynastie von dem Monotheismus abgelöst worden sei. Er gibt auch einen nicht zu verachtenden Grund für seinen Wechsel an: „Man hat sich immer durch irgend eine vorgefaßte Idee leiten lassen. Die einen, welche überall die Einheit Gottes finden wollen, haben überall die Beweise einer monotheistischen Auffassung gesucht, und indem sie die Zeugnisse, welche gegen ihre Theorie zeugten, vernachlässigten, haben sie zu ihrer Genugthuung bewiesen, daß die ägyptische Religion eine monotheistische Religion ist. Andere, besonders überrascht durch das Vage der göttlichen Formen und wahrnehmend, daß die-

---

[1] *Maspero*, Histoire ancienne des peuples de l'Orient. 5e éd., Paris 1893. Zeitschr. f. kath. Theol. 1887 S. 182 ff. Saussaye, Lehrb. d. Religionsgesch. I, 272 ff. Strauß-Torney unterscheidet drei Perioden: 1. Das alte Reich. Mena vereinigt noch im 5. Jahrtausend ganz Aegypten zu einem Reich und erbaut Memphis, welches während der sechs ersten Dynastien Königssitz bleibt. Zur 4. Dynastie (3400—3220) gehören die Erbauer der großen Pyramiden. 2700 Höhepunkt. 2. Das mittlere Reich. Alte thebanische Zeit unter der 12. Dynastie. Zeit der Hyksos (2100 bis Mitte des 19. Jahrhunderts). 3. Das neue Reich. Neue thebanische Zeit. 18. Dynastie. 19. Dynastie. Dritte Culturstufe unter den letzten Ramessu der 20. Dynastie bis 1140; Sinken mit der 21.—25. Dynastie (1140 bis 665). Perserherrschaft 665—424 (Altägypt. Götterglaube I, 21 f.). Vgl. Wachsmuth, Einleitung in das Studium der alten Geschichte (Leipzig 1895) S. 343 ff.

selben ohne Mühe ineinander übergehen und sich absorbiren, haben unter den verschiedenen kundgegebenen Doctrinen verschiedene Nuancen des Pantheismus zu erkennen geglaubt. Für Gewisse folgt der Polytheismus, und zwar der roheste Polytheismus, bis zur Evidenz aus dem Zeugnisse der Monumente. Einige entdecken überall die Sonne und die Sonnenculte; andere denken, die Götter seien nur concrete Repräsentationen der abstrusesten metaphysischen Ideen. Alle scheinen mir recht zu haben in irgend einem Punkte, unrecht in der Mehrzahl der Punkte." Als Ausgangspunkt wählen den Monotheismus de Rougé, Chabas, Lauth, Pierret, Rocholl, den Pantheismus oder pantheistischen Henotheismus Brugsch, Strauß, den Henotheismus Le Page Renouf, den Sonnencultus Lepsius, den Naturdienst Lieblein, den Animismus Tiele, gemischte Vorstellungen Pietschmann, Wiedemann, Meyer, Maspero, Ebers.

Maspero bemerkt gegen Brugsch, er habe anfangs auch gemeint, daß die Aegypter von ihrer Kindheit an zum Begriffe der göttlichen Einheit gelangt seien und daraus ein ganzes System der Religion und symbolischen Mythologie gezogen haben. Seitdem er aber die Texte selbst studirt habe, sei er anderer Ansicht geworden. Er habe sich gestehen müssen, daß die Texte nicht jene tiefe Weisheit athmen, welche andere darin wahrgenommen. Die Aegypter haben zwar eine hohe Stufe der Civilisation erreicht, aber sie seien immer halbe Barbaren geblieben. Die Zeit sei ihnen günstiger gewesen als andern Nationen, weil ihre Werke erhalten worden seien und uns ein Urtheil über das Schönste und Reizendste, was sie gemacht haben, gestatten. Wenn man aber näher zusehe, so ändere sich der Gesichtspunkt. Um alles in zwei Worten zu sagen: Thutmes III. oder Rhamses II. sind näher bei Mtesa von Centralafrika als Alexander oder Cäsar.

Ihre Religion bietet dieselbe Mischung von Grobheit und Raffinement dar, welche man im übrigen findet. Der größte Theil ihrer Mythen ist ihnen gemeinsam mit den wildesten Stämmen der Alten und Neuen Welt. Ihre Praktiken bewahren das Siegel primitiver Barbarei, und ich glaube, daß die Menschenopfer unter gewissen Verhältnissen selbst nicht unter den großen thebanischen Pharaonen verschwunden waren. Die Religion war in eine Form gebracht durch Barbaren und hat von ihnen ein so starkes Gepräge erhalten, daß 100 Generationen die Härten nicht mildern konnten. Die Aegypter hatten den metaphysischen Geist, aber welche Metaphysik konnte aus einer so naiven Auffassung von der Welt und den Dingen hervorgehen? Deshalb könne er den Begriff der ägyptischen Gottheit und ihrer Einheit, welchen Brugsch, de Rougé u. a. annehmen, nicht zugeben. „Ich nehme die ägyptische Religion für das, wofür sie sich gibt, für einen Poly-

theismus mit seinen Widersprüchen, seinen Wiederholungen, seinen manchmal unanständigen, manchmal grausamen, manchmal für einen Modernen lächerlichen Dogmen, mit seinen Familien von halbmenschlichen Gottheiten, welche der Fromme um so mehr liebte oder begriff, je besser sie ihm selbst glichen." [1] Hartmann findet die religiöse Bedeutung des theologischen Systems der Aegypter darin, daß unter strenger Festhaltung der naturalistischen Basis ein metaphysischer Monismus angestrebt und herausgebildet wird, der als die speculative Vollendung des henotheistischen Grundgedankens bezeichnet werden kann.

3. Wer wollte angesichts dessen schon ein endgiltiges Urtheil abgeben? Dennoch wird man, falls man beide Seiten, die monotheistische und die polytheistische, unterscheidet und hinter dem äußern Gewande den innern Gedanken sucht, ohne die strengen spätern Begriffe zu fordern, der Mehrzahl der gründlichsten Aegyptologen vertrauen dürfen, wenn sie versichern, daß der alte Glaube sehr entschieden die Einheit Gottes, die Schöpfung der Welt und die Unsterblichkeit der Seele gelehrt habe [2]. Der Umstand verleiht der ägyptischen Religion gerade einen ganz originellen Charakter, daß sie, scheinbar mit einem Widerspruche behaftet, äußerlich polytheistisch, in Wahrheit aber monotheistisch war. Muß Maspero selbst das frühe Auftreten des Monotheismus und das spätere Ausarten desselben in Polytheismus zugeben, so ist von vornherein ein monotheistischer Grundgedanke wahrscheinlich. Die ältesten Documente, welche wir haben, die von der dritten und vierten Dynastie, erwähnen neben den mythologischen göttlichen Personen häufig Gott, den einen Gott, den einzigen Gott [3], allerdings ohne anzudeuten, daß dieser Gott allein Gott sei. Es mag sein, daß die Auffassung manchmal auf die Localgötter ging, aber es ist immerhin bemerkenswerth, daß in den ältesten Documenten neben dem polytheistischen Schein und Ausdruck der monotheistische Gedanke zur Geltung kommt. Je mehr man sich den ersten Zeiten nähert, um so weniger zeigt sich das Wahre durch Zuthaten verwirrt. Die Grabgebete und Hymnen haben diesen Gedanken beibehalten, als er bereits durch den Naturalismus

---

[1] Rev. de l'hist. des rel. 1889 I, 45. Vgl. Brugsch, Religion u. Mythologie der alten Aegypter II. Leipzig 1888. Hartmann, Religiöses Bewußtsein S. 213. Wiedemann, Die Religion der alten Aegypter S. 9 ff. 62 f.

[2] Vigouroux, Die Bibel III, 15 f. Pesch, Gottesbegriff in den heidn. Relig. d. Alterth. S. 116. *Pierret,* Essai sur la Mythologie. Paris 1879. Rev. de l'hist. des rel. 1880 I, 119 s. Gloatz a. a. O. S. 619 ff. *Robioux:* Annal. de phil. 1887 II, 54. Science cath. 1891, 15. Nov., p. 1057 ss.

[3] Brugsch a. a. O. II, 90 ff. *Maspero*, Hist. ancienne des peuples de l'Orient p. 27. Strauß-Torney a. a. O. I, 348 f.

polytheistisch ausgeartet und der Polytheismus durch die Vereinigung der Localgötter befördert worden war.

Es ist etwas kühn, wenn v. Strauß an die Spitze des alten Götterkreises den selten erwähnten Nu (Nun) stellt und als Himmelsgott (Himmelsocean) auffaßt, diesem Schu und Tefnut beigesellt, aus Nu, der Nut und dem Erdgott Seb (Queb) eine Trias bildet, welcher der gütige Usiri (Osiris) gegenübergestellt wird, der seinerseits wieder durch Usit (Isis) und Hor (Horus) eine Ergänzung, in Set und Nebt'hat einen Gegensatz findet; allein dieser alte Neunerkreis ist wenigstens geeignet, einiges Licht in die Entstehung der ägyptischen Mythologie zu bringen. Es ist immerhin möglich, daß die dem ältesten Neunerkreise vorangestellten Sonnengötter und ihre Zusammenfassung zu einer abstracten Einheit das Werk einer spätern reflectirenden Zeit sind. Allerdings treten in den Urkunden der ältesten Zeit bereits die verschiedenen Localgötter auf.

In Memphis wurde der Gott Schu unter dem Namen Ptah oder Patah = Bildner, Former (Hephästos), der alles schafft, als der zuerst Seiende die Wesen geschaffen hat, verehrt. In Anu, biblisch On, griechisch Heliopolis, war Ra, in Theben (Reichstempel von Karnak) Amon (Zeus), Nut (Hera), Chons (Herakles) Gegenstand der Verehrung, in Abydos (Thinis) Osiris. Nach einer alten Urkunde sind aber Amon, nach Plutarch[1] = Urwesen, Weltall, Ra (Sonne, Sonnengott) und Ptah ein Gott, als Verborgener Amon (der Tägliche), als Ewigkeit und Unendlichkeit Ptah und als Städtebauer Ra genannt. Der Zeit nach folgen Ra, Ptah, Amon aufeinander. Als später Oberägypten das Uebergewicht bekam, wurde der höchste Gott auch Amon-Ra, zur Bezeichnung der Vereinigung von Ober- und Unterägypten, genannt. Will man dies mit Maspero eine Erfindung der Priester Thebens zu Gunsten ihres Gottes Amon nennen, so beweist es doch, daß die einzelnen Localgottheiten an sich einheitlich aufgefaßt wurden. Osiris, der personificirte Amon, an dessen Namen sich die ganze spätere Entwicklung der ägyptischen Religion anknüpft, der allein allgemein angenommen wurde (Herodot 2, 42), bezeichnet ursprünglich gleichfalls den höchsten Gott. Er ist der „unvergängliche Gott", wohlthätig, erbarmungsreich, verborgen, einzig, wunderbar; Ausgedehnter, Erdenker alles dessen, was da ist, Schöpfer des Himmels, der Erde, des Wassers und der Berge, Bildner des Wesens und Schöpfer seiner selbst[2]. Er ist mit andern Worten ein anderer Name des höchsten

---

[1] Brugsch a. a. O. II, 745.

[2] Kayser, Ueber die theol. Lehre der alten Aegypter (Katholik 1882 II, 620). Vigouroux a. a. O. III, 15 f. Strauß a. a. O. I, 39 f.

Wesens, weshalb die ursprünglich namenlose Gottheit auch „Namenreicher“ heißt. Auch die Geheimlehre der Priester zu Anu kannte nach Jamblich und einer Papyrusurkunde einen einzigen Gott, der sich in drei Personen theilt, nach Jamblich in Amon, Ptah, Osiris, nach der Urkunde in Amon, Ra und Ptah. Schon zur Zeit der Pyramiden war der weltschöpferische Gedanke als unsichtbare Kraft Amon, als Wahrheit und Kraft Ptah, als gutthätig Osiris [1]. Die einheitliche Gottheit wurde an den verschiedenen Orten unter verschiedenen Namen verehrt, ohne daß es zu einem Bruche mit den alten Göttern kam. Daraus geht schon hervor, daß kein Anklang an die christliche Trinitätslehre vorliegt. Die ägyptische Religion tritt überhaupt gern in modalistischen Triaden, in „mythologischer Dreieinheit“ auf. Man fand auf einem Cylinder die Triade mit drei Köpfen über dem abstracten Symbol der Gottheit dargestellt. Später erscheinen sie gewöhnlich als Vater, Mutter, Kind; Usiri, Usit, Hor; Set, Nebt'hat, Anupu; Amon, Nut, Khonsu.

4. Die verschiedenen Personen repräsentiren nicht die Attribute, wie man es so gern geglaubt hat, sondern die göttlichen Rollen, die Functionen des höchsten Gottes (Nuter, Bezeichnung für Gott bezw. die göttliche Kraft, welche die Dinge erzeugt, belebt und verjüngt), des einzigen und verborgenen Gottes, welcher in jeder dieser Formen seine Identität und die Fülle seiner Attribute bewahrt. Es sind „sinnvolle Appellativa“, Appellativa der Himmelserscheinungen (Himmel, Sonne, Mond u. s. w.). Jeder der Namen im großen Neunerkreis, außerhalb dessen es keine selbständige Gottheit gab, bezeichnete ursprünglich den Sonnengott selbst. Ra, der Sohn des Seb und der Nut, wurde das Haupt der Götter und der Menschen. Er ist nach der spätern Auffassung (Tum-Ra) aus sich selbst erzeugt (causa sui), die verborgene Allkraft in allen Dingen und Göttern [2].

Die Triaden und Enneaden (Schu-Seb, Tefnut, Queb, Nut, Osiris, Isis, Set, Horus, Nephthys), welche zusammen die zwölf Götter ausmachen, entstanden wohl durch die verschiedene Auffassung des Horus, Ra, Osiris. Sie waren durchaus künstlich, denn sie stellten oft Mythen ohne Band nebeneinander. Aber gerade durch die künstliche Bildung zeigt es sich, mit welcher Macht des Bedürfnisses die göttliche Einheit sich hervordrängte oder sich trotz der Hindernisse befestigte [3]. Ueberall wurde unter

---

[1] Brugsch a. a. O. II, XII.

[2] Strauß a. a. O. I, 112. 252. 301; II, 279 ff.; über die Trinitätslehre II, 324 ff. 381 ff.

[3] Rev. de l'hist. des rel. 1886 II, 35. Brugsch a. a. O. II, x. 187; vgl. S. 123 ff.

einem Localnamen der höchste Gott verehrt, mit der übrigens natürlichen Tendenz zum Polytheismus, die Vollkommenheiten des Gottes, den man anbetet, im Augenblicke, in welchem man anbetet, zu häufen. „In den königlichen Pyramiden begegnet man noch dem Zuge hinsichtlich der Elementargötter, der höchsten theologischen Abstractionen.“ Indem an der Spitze der Triaden und Enneaden ein höchster Gott steht, aber der höchste Gott zugleich der Schöpfer der übrigen Götter ist, welche Personificationen der verschiedenen Theile der Welt sind, so konnte er als Collectivbegriff nicht ganz von der Welt unterschieden werden, so daß der ägyptische Monotheismus in polytheistischem Gewande einen pantheistischen Zug erhielt.

Will man doch in der Ogdoas von männlichen und weiblichen Gottheiten zu Hermopolis nicht nur die Ogdoas des Valentinus, der vier mannweibliche Gottheiten hatte, sondern sogar die Hegelsche Speculation erkennen: Nun (Nunet) Chaos oder Feuchtigkeit, d. h. die ruhende Materie, Heh (Hehet) = Lufthauch oder die Zeit, d. h. die Bewegung — zusammen das Sein; Kek (Keket) oder die Finsterniß, d. h. das Leere, und Nenu (Nenut) oder die Ruhe, d. h. die Unthätigkeit, der kosmische Niederschlag — zusammen das Nichts. „Dies ist offenbar der höchste Grad der ägyptischen Speculation.“ Ueber das Alter dieser Speculation ist man aber noch nicht im Reinen. Jedenfalls war die alte Kosmogonie eine Theogonie[1]. Als Urprincip wurde, wie Athanasius bezeugt, das Wasser (Nun?) angenommen, aus welchem das Licht (Ra) erzeugt wird. An dem Saistempel der Nit = Athene hat man die Inschrift (Plutarch) gefunden: *ἐγώ εἰμι πᾶν τὸ γεγονός, ὂν καὶ ἐσόμενον*, deren pantheistische Färbung durch die Gegenüberstellung von 2 Mos. 3, 14 f. sehr in die Augen fällt.

Ein ähnlicher Ausspruch findet sich im Todtenbuch, wo Ra (Osiris) von sich sagt: „Ich bin der große Gott, der da selber ward.“ „Der große Gott, der da selber ward, ist das Wasser, das ist Nu, der Vater der Götter.“[2] Eine Inschrift zu Dendera lautet: „Offenbarung des Lichtgottes Ra, seiend von Anfang an, Thot, welcher ruht auf der Wahrheit. Was seinem Herzen entquillt, das wird sofort, und was er ausgesprochen hat, besteht in Ewigkeit hin.“ Brugsch will in Thot sogar eine Formel für die Offenbarung des göttlichen Geistes durch das Wort finden, ähnlich wie im Logos des Johannesevangeliums. Fügt man noch bei, daß „das

---

[1] Vgl. Strauß a. a. O. I, 239, nach dem 17. Kapitel des Todtenbuches. Brugsch a. a. O. II, 12 ff. 56 ff. 88 ff. 100 ff. 125 ff. 139. Rev. de l'hist. des rel. 1887 I, 269 ss.

[2] Strauß a. a. O. I, 122. 230. 310. Science cath. 1891 p. 1072. Brugsch a. a. O. II, VII f. 50 ff. 125 ff. 183. Dagegen *Maspero:* Rev. de l'hist. des rel. 1889 II, 1 ss.

Licht das A und O der altägyptischen Weisheit ist, welche das Dasein und das Wesen des Schöpfers aus seiner höchsten Offenbarung innerhalb der Schöpfung erschloß", so erhält man noch weitere Berührungspunkte. Die großen Hauptgottheiten sind vorwiegend Lichtgottheiten, und der Hauptinhalt der Mythologie bezieht sich auf das Schicksal des Sonnengottes.

Diese Grundanschauungen blieben bis zu unserer Aera so ziemlich die gleichen. „Die Urvorstellungen in der ägyptischen Lehre von der Welt, das Glaubensbekenntniß, daß die Welt der Leib Gottes sei, welchen er durch seinen Willen und durch das Wort aus dem Chaos in neunfacher Gliederung geschaffen habe, um seiner Seele als Wohnung zu dienen, daß alle Glieder der Neunheit von seiner bewegenden schöpferischen Kraft durchdrungen seien, um in ihrem Zusammenhang die harmonische Ordnung des Kosmos in dem periodischen Wechsel des Entstehenden und Vergehenden in Ewigkeit hin zu erhalten: das sind die Grundpfeiler, welche dem gewaltigen Gebäude der ägyptischen Religion und Mythologie als Stützen dienen" (Brugsch). Wie weit diese Ideen zurückgehen, zeigt die Thatsache, daß die mit der Kosmologie verflochtenen Götter (Nu, Schu, Tefnut, Seb, Nut) nicht unter den Haupt- oder Schutzgottheiten der Gaue und Bezirke vorkommen. Aber wie an der Spitze das eine, namenlose göttliche Wesen stand, so konnte auch keine Philosophie und Mythologie diesen Glauben an das eine Göttliche ganz zerstören. Von dem höchsten Wesen Nuter erhielten die Götternamen der Mythologie ihr Verständniß. Amun bezeichnet die im Verborgenen unsichtbar wirkende Kraft der Natur, Chnum und Ptah die bildende oder formende Kraft im ewigen Kreislauf der Dinge, Usiri die periodisch thätige Kraft der Sonne, Anhur die der Bewegung des Himmels und der Himmelskörper vorgesetzte Kraft u. s. w. Im Todtenbuch ist (Kap. 17) in der Auffassung des einen Gottes, als dessen Glieder eine Neunheit von Göttern bezeichnet wird, ebensowohl die physische und metaphysische als die historische Theorie der Auslegung versucht. Ethisch wurde namentlich Osiris gedeutet (Familienleben): Vater, Isis Mutter, Horus Sohn, Nephthys Schwester. Physisch und metaphysisch ist Osiris das feuchte Element, der Nil, Isis die Erde, Horus die Welt der Erscheinungen. Der Ursprung der vier Urstoffe oder Elemente, aus denen die Welt besteht, ist in Aegypten zu suchen (Ra [Tum], Schu, Queb, Osiris = Feuer, Luft, Erde, Feuchtigkeit). Historisch erhielten die Götter die Namen und Titel der Pharaonen, z. B. Ra der erste Pharao in Theben. Der König galt als leiblicher Sohn des Gottes Ra.

Diese Entwicklung verhinderte es auch, daß in Aegypten der Gedanke eines Gottes ohne Namen, eines Allherrschers zur Erkenntniß der nothwendigen Einzigkeit des übersinnlichen Gottes, zum vollen Monotheismus

führte, wie es bei den Indiern geschah; freilich erst als sich die mythologische Schaffens- und Glaubenskraft erschöpft hatte, auf dem Wege verstandesmäßigen Forschens. Und auch dann blieb das Gefundene als wirksame Anerkenntniß auf wenige Bevorzugte beschränkt. In Aegypten ist dieses Bestreben zu früh eingetreten, so daß man nicht über die Mythologie hinauskam. Man ist zu den begrifflichen Göttern fortgeschritten, hat aber die alten daneben bestehen lassen.

5. Der eigentliche Polytheismus machte sich zuerst durch eine Naturvergötterung, und zwar durch den Sabäismus, geltend. Diesen löste die Mythenbildung ab. Daß Typhon durch semitisch-phönicischen Einfluß als Repräsentant des bösen Princips in die Osirismythe hereingekommen sei, wird neuerdings entschieden bestritten [1]. Der damit identische Set (auch Tebha, griech. Typhon), von den Hyksos mit Sutech verschmolzen, ist mit Hor eine ursprüngliche ägyptische Gottheit. Doch erscheint Set erst im letzten Jahrtausend vor Christus als Verursacher des Bösen im Gegensatze zu dem weisen und wohlthätigen Usiri. Set ist identisch mit Nubti. Ihm gehört das salzige Meer, wie alles Widrige, Gemischte, Unreine, weshalb die Aegypter nie zu einem seefahrenden Volke werden konnten [2].

Mehr als die Semiten trugen die Griechen zur Weiterentwicklung bei. Die Symbole wurden nun selbst zur Gottheit. Die Sonne als ältestes Symbol wurde zum Sonnengott Ra, die untergehende Sonne zum Tum, die Mittagssonne zum Horus, die in Nacht gehüllte Sonne zum Osiris, der gleich der Sonne heraufkommt, u. s. w. Das Umgekehrte, daß allmählich ein Aufsteigen zum Urewigen vom Sinnlichen stattfand, der Sonne Kraft der erste Gegenstand der Anbetung war, ist nicht wahrscheinlich, wenn auch die Sonne sehr frühe als das Symbol der Gottheit, der Sonnenball als deren Sitz erscheint. Ist schon vor 4000 Jahren in Aegypten die Speculation zu dem Punkte gekommen, der noch heute der Vertiefung harrt [3], so ist dies nur ein Beweis für eine hohe Stufe der alten ägyptischen Religion, ein Beweis dafür, daß wir nicht voreilig Rückschlüsse machen dürfen. Weder der Symbolismus, noch die philosophische, noch die evolutionistische Erklärung ist für sich ausreichend. Die Entwicklung der ägyptischen Religion, Wissenschaft und Kunst liegt vor der Geschichte; in der Geschichte sind nur Modificationen, aber Modificationen

---

[1] Strauß a. a. O. I, 85 ff. 105 ff. 176 ff. 274. 303. Ebers, Brugsch u. a.

[2] *Pierret* l. c. p. 120. Ebers-Guthe, Palästina II (Leipzig 1884), 59.

[3] Fritz, Aus antiker Weltanschauung S. 59. Vigouroux a. a. O. II, 22 ff. Sayce, Alte Denkmäler im Lichte neuer Forschungen. Leipzig 1886. Auch Brugsch, Strauß u. a. Doch versucht Strauß im II. Bande eine „Entstehung und Geschichte" des altägyptischen Götterglaubens zu geben.

in größerem Umfange, als man es bislang anzunehmen gewohnt war. „Aegypten hat entwickelt und festgehalten, wie kein anderes Volk es gethan hat, alle Partien, welche ein religiöses System zulassen kann: den Animismus, Fetischismus, Polytheismus und Monotheismus. Davon kennen wir aber besser nur die letztern, besonders den letzten.“ [1]

Zweimal wurde vergeblich gegen den mythologischen Polytheismus reagirt, und zwar von Semiten. Ums Jahr 2000 wollte der Hyksos-Pharao Apapi nur die Götter Set und Amon-Ra gelten lassen, und ein halbes Jahrtausend später versuchte der von einer Semitin (oder Lybierin) Tii abstammende Pharao Khuenaten (Glanz der Sonnenscheibe), der vierte Amenhotep der 18. Dynastie, der selbst eine syrische Prinzessin zur Frau hatte, den Sonnengott Aten-Ra im Gegensatz zu Amon zur alleinigen Geltung zu bringen. Auch dieser Versuch mißlang.

6. Schon frühe war ein geschlechtlicher Dualismus in der Einheit gegeben. Daher erscheinen weibliche Gottheiten: Neith, Nut, Pacht, Hathor. In den Triaden der Localculte wurde der Propator zu einem Vater, die Urmaterie zu einer Mutter, das Kind zu einem Sohn oder einer Tochter. Der Vater ist aber der Ehegemahl seiner eigenen Mutter, d. h. Selbstvater (Autopator) oder ein Sohn seines Kindes. Die Mutter wird zu einem Kind ihrer Tochter, das Kind zum Vater seines Vaters oder seiner Mutter. In Osiris-Isis, dem Urwesen und der den vier Elementen einwohnenden Kraft, hat dieser Dualismus einen naturalistisch-pantheistischen Ausdruck erhalten als Gegensatz zwischen Raum und Licht gegen Sturm und Finsterniß. Die später allgemein gewordene Osirismythe stellt den Osiris als Sonnen- und Nilgott seiner Schwestergattin Isis zur Seite. Beide entsprechen dem babylonischen Bel und Baaltis. Set-Typhon, der Bruder und Feind des Osiris, tödtet und zerstückelt ihn, wird von Isis' Sohn Horus überwunden (erschlagen), aber von Isis wieder freigegeben. Osiris lebt in Horus fort und führt zugleich die Herrschaft im Todtenreiche. So ist die Zerreißung der Einheit des Osiris nur der Uebergang zu einer höhern geistigen Einheit geworden. Derselbe Proceß wiederholt sich aber in jedem Jahreslauf, wie es nach Herodot jährlich zu Sais dargestellt wurde. Freilich mußte im Bewußtsein des Volkes die Beziehung auf die in der Natur wirkende Einheit Gottes verloren gehen und zur Vergöttlichung der einzelnen Erscheinungen führen. Maspero läugnet sogar alle Abstractionen.

Dem Volke mußte auch der Kampf zwischen den Göttern von selbst zu einem Kampfe der guten Geister mit den bösen ausarten. Schon die

[1] Rev. de l'hist. des rel. 1886 II, 46 ss.; 1895 I, 336 ss.

Aegypter des höhern Alterthums haben eine Vielzahl, um nicht zu sagen ein Reich solcher übermenschlicher Wesen, die den Göttern entgegen waren, sich ihnen auch wohl widersetzten, die deshalb als böse bezeichnet wurden, also Dämonen. Die Anhänger und Spießgesellen des Set, von denen die Sage berichtet und die an den Götterkämpfen theilnahmen, können nur solche Wesen sein. An ihrer Spitze steht Apap, die Schlange. Osiris und Apis (= Serapis)[1] spielten im Serapiscult die Hauptrolle, weil der verstorbene Apis ein Osiris wurde. Thot und Horus, besonders Osiris und Isis überlebten als Leichengötter alle andern. Der Kampf mit Typhon erinnert an den Sündenfall, das Fortleben desselben an die Erbsünde[2].

Daraus erklären sich die drei Klassen ägyptischer Götter von verschiedenem Ursprung: Götter der Todten, Elementargötter und Sonnengötter. Die ersten sind Sokari, Osiris und Isis, vielleicht auch der jüngere Horus, d. h. der jugendliche, welcher den Set überwand (Herakles) und seinen Vater bestattete, Anubis, Nephthys (Nebt'hat). Die Elementargötter repräsentiren die Erde, Sib, den Himmel, Nut, das erste Wasser, Nu, den Nil, Hapi und wahrscheinlich Sobk, Set-Typhon, Horu (Hor als der Aeltere, d. h. der nach der Ueberwindung Sets die Regierung Aegyptens und der Welt führt), Ptah u. a. Die Sonnengötter sind Ra, Shu, Onhuri, Amon u. a.[3]

7. Als letzte Phase des ägyptischen Götzendienstes ist der charakteristische Thierdienst zu bezeichnen, welcher so sehr den Abscheu der Heiden und Christen, die Augenzeugen davon waren, hervorgerufen hat, daß ihnen Aegypten als das klassische Land des Götzendienstes gegolten hat[4]. Es war ihnen nicht zweifelhaft, daß die Aegypter die Thiere als Gottheiten verehrten. Doch kann dies weder allgemein noch von Anfang an der Fall gewesen sein, soweit auch die Ansichten über die Entstehung und Bedeutung des Cultes auseinandergehen.

Bei dem naturalistisch-pantheistischen Zug der ägyptischen Religion lag es nahe, den Thierdienst entweder mit dem zur Mode gewordenen

---

[1] *Clem. Alex.*, Coh. 4 P. 142. Strauß a. a. O. I, 455.

[2] Kayser a. a. O. S. 626. Rev. de l'hist. des rel. 1887 I, 53

[3] *Maspero:* Rev. de l'hist. des rel. 1880 I, 125; Histoire ancienne p. 26.

[4] Herodot 2, 65—76; 3, 28. Diodor Sic. 1, 83—90. Strabo 17, 38—40. *Plut.*, De Is. et Osir. 71—77. 5 Mos. 4, 16—18; 5, 8. 2 Mos. 20, 2—4. 3 Mos. 26, 1. Weish. 13, 18 f. *Clem. Alex.*, Coh. 2 P. 131. *Cypr.*, Ad Demetr. 12. *Eus.*, Praep. 2, 1; 3, 5. *Athan.*, C. Gent. 23. Döllinger a. a. O. S. 423 ff. 445 ff. Saussaye a. a. O. I, 280 f. Strauß a. a. O. I, 452 f. Schultze a. a. O. I, 327; II, 233 f.

fetischistischen Anfang der Religion oder mit der kosmologischen Mythe in Verbindung zu bringen. Die erste Erklärung beruft sich auf die ursprüngliche Naturreligion im allgemeinen und auf den Thierdienst der Neger insbesondere. Bei den Aegyptern habe aber die Mythologie sich mit dem von der ältern Stufe her festgehaltenen Thierdienste verbunden und infolge davon nicht herabziehend auf den Inhalt der Göttervorstellungen, sondern günstig auf die Verehrung der Thiere gewirkt, deren religiöse Bedeutung wenigstens für die Priester von der fetischistischen in die symbolische überging[1]. Im Zodiakalkreis habe der Thierdienst mit Rücksicht auf den Landbau eine höhere Bedeutung erhalten, wie denn überhaupt bei den Aegyptern die feste Ordnung des Himmels die Launenhaftigkeit der Naturkräfte nicht recht aufkommen ließ.

Diese Erklärung beruht aber auf der falschen Voraussetzung über die Entstehung und Entwicklung der Religion und widerspricht allem, was oben über die ägyptische Religion gesagt worden ist. Der Thierdienst ist das Jüngere, nicht das Aeltere, wie auch Manetho sagt, zur Zeit des Königs Kaiechos (Kakau) seien zuerst „die Stiere Apis und Mnevis in Heliopolis und der Mendesische Bock für Götter gehalten worden". Dieser König kann aber frühestens vor der letzten Hälfte des 39. Jahrhunderts v. Chr. regiert haben[2].

Dem entspricht auch, daß der ägyptische Thierdienst, so sehr er auch bei der Masse in Götzendienst ausartete, doch nie ganz entgöttlicht wurde und auf die Stufe des an die Sache sich haltenden und den Geist verlierenden Schlangen- und Hyänendienstes der Neger herabsank. Erst in der Entstehungszeit des Todtenbuches wurde den „heiligen Thieren" eine besondere Würde zuerkannt, und zwar damals noch allgemein. Wenn auch die Neger durch den Thier- und namentlich Schlangencult einen Zusammenhang mit den Aegyptern verrathen, so hat doch ihre Thierverehrung die Seelenwanderung zur Voraussetzung und gilt meistens den Ahnen. Der ägyptische Thierdienst weist aber auf eine Naturvergötterung hin.

Demgemäß scheint es wahrscheinlicher zu sein, daß der Thierdienst erst eine Folge des pantheistischen Naturalismus ist, in welchem auch Naturwesen wie die Thiere als desselben Wesens mit dem Gott, dem sie verwandt schienen, gleichsam als Selbstdarstellung Gottes aufgefaßt werden. Dies mußte durch die Wahrnehmung der an und in den Thieren er-

---

[1] Siebeck, Religionsphilosophie S. 82. Drey, Apologetik II, 118. *Maspero*, Histoire p. 28. Wiedemann, Aegypt. Relig. S. 90 ff. Die symbolische Deutung der Priester s. *Clem.*, Recogn. 5, 20 sq. *Orig.*, C. Cels. 3, 18 sq.

[2] Strauß, Essays S. 44 f.; Altägypt. Rel. I, 452 ff. Ratzel a. a. O. III, 619.

scheinenden objectiven göttlichen Vernunft befördert werden. Die Thierfiguren versinnbildeten aber auch den vorausgesetzten Naturproceß und die dabei betheiligten Gottheiten. Daß der Käfer sich auf den Ursprung, die Genesis, die Vaterschaft bezieht, wie der Geier (mut) auf das Mütterliche, ist eine durch lexikalische Studien festgestellte Thatsache [1]. Die Ogdoas wurde durch vier Paar Männer und Frauen dargestellt. Jene hatten Frosch-, diese Schlangenköpfe. Denn Frosch und Schlange galten als elementare Thierschöpfungen, sie schienen unmittelbar aus der Erde geboren zu werden. Der Frosch ist gleich der Anabiosis oder Wiederbelebung. Dadurch wurde auf die Entstehung der ersten Geschöpfe aus dem Urschlamm des Chaos hingewiesen. Mitunter sind Käfer damit verbunden. Die Schlange mit ihrer Häutung symbolisirte die periodische, auf dem Sonnenlauf basirende Erneuerung der Weltordnung.

Indem man aber diese mit dem Naturproceß zusammenhängende Symbolik auf die darin thätige Götterwelt übertrug, mußte man, weil die Versinnlichung und Verbildlichung des geistigen Gotteswesens von vornherein abgelehnt wurde, eine die göttliche Kraft versinnlichende Darstellung wählen. Dies ist der mit dem Menschenleib verbundene Thierkopf, der wie eine erklärende Hieroglyphe den Haupttheil der ganzen Figur bildet und nur wie ein gebrochener und zurückgeworfener Strahl der Gottessonne erscheint. Der Widderkopf ist die Vorstellung der männlichen Kraft, der Stierkopf der zeugenden Kraft, der Kuhkopf der gebärenden und nährenden Natur, der Froschkopf des Uranfänglichen, der Schakalkopf des Hütenden und Bewachenden, der Sperberkopf des Aufstrebens nach der Höhe, der Geierkopf des Mütterlichen, der Ibiskopf der Sendung und Botschaft [2].

Damit waren im allgemeinen die Thiere als Symbole der Gottheit gegeben. Die Aegypter gingen aber weiter als die Griechen, die in der alten Zeit auch thierköpfige Bilder hatten, dagegen später bei den reinen Symbolen stehen blieben. Sie machten die Thiere selbst zum Gegenstand der Verehrung, z. B. den Apis (Stier), welchen man zu Memphis, die Katze, welche man zu Bubastis verehrte und einbalsamirte, das Krokodil, den Hippopotamus, die in einzelnen Gegenden verehrt, in andern verfolgt wurden. Daraus erklärt sich, daß verschiedene Thiere an verschiedenen Orten verehrt und, wie Athanasius sagt, dieselben Thiere in einer Stadt göttlich verehrt und in einer andern verspeist wurden. Sie wurden um so mehr verehrt, je enger sie mit dem Leben zusammenhängen, z. B. der Ibis (für Thut) kommt mit der Nilüberschwemmung, der Schakal kommt

---

[1] Brugsch a. a. O. II, 114. 158 f.

[2] Ebd. II, XVIII. 180 f. Strauß, Altägypt. Rel. I, 31.

an die Gräber, wo Opfer dargebracht wurden. Endlich wurden sie zu incarnirten Göttern und in ekelhafter Weise gepflegt und bedient. Zur Ptolemäerzeit galten die Symbole bereits für göttlich, wenn auch die Priester die Symbolik nie ganz außer Acht ließen. Ist der Fetischismus wohl nie so grob gewesen wie bei den Negern, so kann man doch auf die Aegypter der spätern Zeit das Wort Herodots über die Afrikaner: „Zauberer (Fetischdiener) sind sie alle," anwenden. Der Vater der Geschichte bemerkt auch besonders über das dem Aberglauben und der Astrologie ergebene ägyptische Volk, es habe Sitten und Einrichtungen gebildet, welche fast durchaus das gerade Gegentheil von denen anderer Völker seien.

Hartmann nimmt für die religiöse Entwicklung eine naturalistische (Himmel, Sonne, Gewitter), eine zoomorphe und eine anthropomorphe an. Die Aegypter, Indier, Israeliten seien nicht über die zoomorphe Stufe (Thiercult) hinausgekommen, die Perser gar nicht in den Proceß eingetreten. Die Vermenschlichung der Götter bei den Griechen, d. h. das Herabziehen des Höchsten in das Alltägliche wäre also das Ziel der Entwicklung!

8. Der Cult und die Sitte sind das hervorstechende Moment in der vielgestaltigen Religion der Aegypter, die eine Volksreligion war und in weitem Kreise es auch blieb. Für die Wohnung der Götterbilder wurden großartige Tempelbauten aufgeführt. Eine, in ein hohes Alterthum zurückreichende, zahlreiche, gegliederte, aber nicht kastenmäßig abgeschlossene Priesterschaft, mit der Beschneidung und besonderer Weihe, sorgte für den Tempeldienst und die Opfer. Im Leben und im Dienste wurde strenge Reinheit von ihnen gefordert. Zugleich waren die Priester die Gelehrten und die Erzieher. Die monatlich oder jährlich wiederkehrenden Feste wurden mit feierlichen Processionen unter Tanz und Musik begangen. Dem Könige als dem Repräsentanten der Gottheit, welcher die Herrschaft der Götter fortsetzt, kam gleichfalls eine religiöse Verehrung zu. Damit hängt die Ahnenverehrung zusammen, welche ein Grundzug der ägyptischen Religion ist, weshalb neuere Religionsphilosophen neben dem Fetischismus den Animismus als die Grundlage der Religion betrachten. Schon Toland leitet die Religion aus der Verehrung der Todten bei den Aegyptern ab, denn die Aegypter haben die Vorstellung der Unsterblichkeit, von Himmel und Hölle, Geisterwelt und Nekromantie zuerst aufgebracht[1].

Bekannt ist die große Sorgfalt, welche die Aegypter auf die Leichname und die Grabstätten verwendeten. Die zur Zeit der vierten und fünften Dynastie in Memphis aufgeführten Pyramiden legen noch Zeugniß dafür ab. Die Mumien mit ihren von Inschriften bedeckten

[1] Lechler, Deismus S. 465. Rev. de l'hist. des rel. 1891 I, 149.

Särgen, welche Schriften bergen, die von Seligkeit und ewiger Pein im Jenseits erzählen, fehlen heutzutage in keinem Museum. Das Wort Diodors, daß für die Aegypter die Häuser der Lebenden nur Herbergen, die Gräber der Todten ewige Wohnungen waren, wird durch die Ausgrabungen immer mehr bestätigt. Die altchristliche volksthümliche Werthschätzung des Grabes ist nur ein Erbe aus dem Alterthum.

Dadurch ist aber auch bewahrheitet, was Herodot über den Glauben der Aegypter an die Unsterblichkeit sagt. Die Aegypter, meint er, hätten zuerst die Unsterblichkeit der Seele in Gestalt des Seelenwanderungs-Dogmas gelehrt. Allerdings hat kein Volk der Idee der Unsterblichkeit in Verbindung mit gewissen Metamorphosen im Jenseits einen größern Platz in seinem Leben eingeräumt. Doch ist die (spätere) von Herodot genannte Seelenwanderung nicht damit zu verwechseln. Es ist vielmehr eine Metensomatose. Die Seele kann zu jeder Zeit zum Körper zurückkehren und sich in verschiedene Gestalten verwandeln (Lamm, Sperber mit dem Menschenkopf, Schwalbe, Schlange, Krokodil, Lotos mit Menschenkopf)[1]. Die Unsterblichkeit ist zunächst im Sinne einer Fortsetzung des diesseitigen Lebens aufgefaßt. Der Tod ist nicht ein Markstein zwischen dem diesseitigen und einem andersartigen jenseitigen Dasein, sondern der Uebergang zu dem Theil des Lebens, worin die Vergeltung für die Thaten im vorangegangenen eintritt. Die Seele wird in der Unterwelt (Amenti) einem strengen Gericht von 42 Richtern unterworfen, welches im Todtenbuch ausführlich beschrieben ist. Sie muß nachweisen, daß sie von den Sünden frei ist, welche zur Verdammniß (Hölle) führen, und gute Werke vollbracht hat. Man mag hierin Egoismus erkennen, muß aber doch mit Hartmann gestehen: „Die Schwerpunktsverlegung aus dem irdischen in den himmlischen Egoismus, aus der zeitlichen in die ewige Selbstsucht schließt die höchstmögliche Steigerung der Religiosität in sich und ist deshalb als Fortschritt von ungeheurer Tragweite zu betrachten.“[2]

Die sorgfältige Conservirung des Leichnams gilt als unerläßliche Bedingung des jenseitigen Lebens, aber in der Zwischenzeit existirt der Ver-

---

[1] Döllinger a. a. O. S. 429. Strauß, Altägypt. Rel. I, 476 ff. 497. Vigouroux a. a. O. II, 210. Wiedemann, Aegypt. Gesch. S. 192; Rel. S. 123 ff.

[2] Hartmann a. a. O. S. 200. Siebeck a. a. O. S. 84. Eine Beschreibung s. Strauß, Altägypt. Rel. I, 478 ff. Naville, Das ägyptische Todtenbuch der 18.—20. Dynastie. Berlin 1886. *Maspero:* Rev. de l'hist. des rel. 1887 I, 265 ss. Ueber die Gewohnheit, Schriften eschatologischen Inhalts mit ins Grab zu geben, s. Karl Schmidt: Zeitschr. f. ägypt. Sprache XXXII, 52 ff. Ueber Theophagie (im Jenseits), Anthropophagie und Menschenopfer bei den Aegyptern s. Controverse 1884 I, 78 ss. Ueber Mykerinos s. *Maspero,* Histoire p. 67.

storbene als Ka oder geistiges Abbild in der Nähe der Mumie, als Ba in der Form eines Vogels oder einer Flamme in andern Sphären. Interessant ist eine, auf ägyptischen Särgen oft wiederkehrende, Inschrift auf dem Sarge des Königs Menkaura (Mykerinos) aus der vierten Dynastie. Der König wird als Sohn des Himmels und des Urgewässers, des himmlischen Oceans (Nut), und Erbe des Gottes der Erde (Seb) dargestellt. Ewig bleibt er unter dem Schutze seiner Mutter (Nut) und ist dadurch vor allen Feinden im Jenseits bewahrt. Daraus folgt, daß schon damals die ägyptische Religion die Form angenommen hatte, welche ihr später ständig verblieb. Auch Osiris wird bereits genannt. Zugleich zeigt unser Text, daß in Aegypten bereits im vierten Jahrtausend der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele vollkommen ausgebildet war und daß man bereits damals annahm, daß die Erhaltung des Körpers für diese Unsterblichkeit nützlich sei. Die ägyptischen Texte haben zwar die frühere Annahme widerlegt, daß nach ägyptischem Glauben die Seele zugleich mit dem Körper untergehen müsse, und daß man einbalsamirt habe, um die Seele vor diesem ewigen Untergange zu retten. Dagegen haben sie gezeigt, daß man glaubte, die Seele könne, solange der Körper existire, in diesen zurückkehren, seine Gestalt wieder annehmen, auf Erden umgehen oder, im Sarge liegend, die zu ihr gesprochenen Worte vernehmen.

Die Auferstehung, welche fest geglaubt wurde, schließt eine Umbildung der Leiber nicht aus. Man mag versuchen, diesen Glauben an die Auferstehung der Todten aus dem Wechsel des Tages, Monates, Jahres, aus dem Steigen und Fallen des Niles zu erklären, aber man erhält dadurch nur eine Analogie, welche im wesentlichen auch bei andern Völkern vorhanden ist, aber gerade die Hauptsache nicht aufhellt. Denn in allen diesen Naturerscheinungen liegen thatsächliche Erfahrungen vor, bei der Unsterblichkeit und Auferstehung nicht. Gebete und Opfer für die Verstorbenen galten als heilige Pflicht, welche besonders den Söhnen oblag. Daraus erklärt sich der Segen, welchen der Besitz eines Sohnes bringt (Odyss. 3, 195).

9. Darnach läßt sich vermuthen, daß auch die Sittenlehre der Aegypter ziemlich vollendet war. Sie ist von der Hoffnung auf das jenseitige Leben getragen und ebensoweit von einer düstern Resignation als von eudämonistischer Leichtfertigkeit entfernt. Ebenso weist sie manche Aehnlichkeit mit der mosaischen Gesetzgebung auf. Die Normen der Papyrusliteratur machen den Eindruck, als seien sie da, uns den Urmonotheismus der ältesten Culturvölker zu bezeugen, „denn je reiner bei einem Volke die Begriffe der Ethik sind, um so reiner ist sein Gottesbegriff, je reiner die Menschenseele ist, um so vollkommener wird ihr die Offenbarung zu

theil"[1]. Besonders bemerkenswerth ist die hohe Stellung der Frau. Treue und Keuschheit werden gerühmt. Die Polygamie war nicht verboten, aber jedenfalls nicht allgemein und mit Ausnahme der Könige, die selbst ihre Schwestern und Töchter heirateten, nicht zum Haremswesen ausgeartet. Die rechtliche Gleichstellung beider Geschlechter war mit der Monogamie gegeben. Bezeichnet man doch Aegypten als das erste Land, in welchem der Grund zu einer würdigen und dem Manne coordinirten Stellung der Frau gelegt wurde. Ebenso waren dadurch die socialen Pflichten geregelt. Nicht nur waren die gemeinen Vergehen gegen die Person und das Eigenthum verboten, sondern auch jedes andere Unrecht und die Lüge. Dagegen wurde die Barmherzigkeit, besonders gegen Wittwen und Verlassene, gepriesen. Es läßt sich unschwer eine Analogie mit dem Dekalog nachweisen. Die ältesten Papyri und Inschriften schärfen die Pflichten gegen Gott, Menschen und Staat ein, rühmen die Eltern-, Kinder-, Gattenliebe. Sie verbieten die Trunkenheit, Lüge, Mord. Das Todtenbuch läßt die Seele vor dem Richter sagen: Ich habe kein Unrecht begangen gegen die Menschen, nicht Lügen vorgebracht; ich kenne keine Sünden, ich habe nicht jeden Tag arbeiten lassen, ich habe nicht getödtet, nicht die Ehe gebrochen, nie heimlich gestohlen u. s. w.

Ein Bild des ägyptischen Lebens auf Grund des Glaubens an Vergeltung und Bestrafung (im Feuersee) ist geeignet, uns eine hohe Achtung abzugewinnen. Obenan steht die Verehrung der Götter, die Beobachtung ihres Dienstes, die Opfer. Im Reden über sie, bei der Herumtragung ihrer Bilder, in der heiligen Scheu vor ihrem Eigenthum und vor den heiligen Thieren gab sich die tiefe religiöse Gesinnung kund. Dem Nebenmenschen gegenüber galt die Hochachtung des Lebens, Menschenliebe und Barmherzigkeit. Auch gegen Dienstpflichtige oder Leibeigene und Nothleidende sollte die Barmherzigkeit geübt werden. Fremde galten als unrein. Zahlreiche Reinigungen und Waschungen mußten die Reinheit wieder herstellen. Das fremde Eigenthum wurde respectirt. Gewicht und Maß waren streng vorgeschrieben. Gegen den König wurde die Ehrerbietung erwiesen, im Amt Treue und Gewissenhaftigkeit gefordert. Die höhere Stellung der Frau brachte es mit sich, daß die eigene und fremde Ehe heilig gehalten, Züchtigkeit und Keuschheit verlangt wurde, obwohl es nicht an Zeichen fehlt, daß im alten Reiche und auch noch später beim Verkehr beider Geschlechter große Zügellosigkeit geherrscht habe. Die persönliche Würde aber bestand in einem Leben nach Gerechtigkeit, Wahrhaftigkeit,

---

[1] Naumann, Wellhausens Methoden (Leipzig 1886) S. 154 ff. Saussaye a. a. O. I, 304 f. Vigouroux a. a. O. II, 501.

Geradheit und Ehrlichkeit in Worten und Werken. Bescheidenheit, Friedlichkeit, Anspruchslosigkeit und Genügsamkeit galten als Tugenden des religiösen Aegypters.

Das Leben der Seligen, Verklärten, wurde als eine möglichst gesteigerte Fortsetzung des vorangehenden Erdenlebens betrachtet. Speise und Trank aus den Opfern ist ihre Nahrung. „Im übrigen waren ihre Freuden und Genüsse dem irdischen nur allzu ähnlich und erinnern in manchen Stücken an das mohammedanische Paradies mit seinen Houris.“ [1] Ja auch im diesseitigen Leben war seit der zwölften Dynastie (3000 bis 3500?) neben der traditionellen Lehre ein starker epikureischer Zug erkennbar. Deshalb wird man den thatsächlichen sittlichen Zustand doch nicht überschätzen dürfen. Aber ein „Gefühl des Ewigen und Unendlichen, Heiligen und Guten, das die Welt regiert und von dem wir abhängen, von Recht und Unrecht, von Heiligkeit und Tugend, von Unsterblichkeit und Vergeltung“ konnte nicht ohne heilsamen Einfluß auf das Leben sein. Auch als die ägyptische Religion und Sitte immer mehr zerfielen, ging von Aegypten der reiche Schatz wissenschaftlicher Cultur doch zu den Griechen und Römern über. Alexandrien wurde der Mittelpunkt der Wissenschaften und der größte Handelsplatz der Welt. Auch hierüber schritt die Zeit hinweg. Theodosius I. besiegelte den Zerfall der alten ägyptischen Cultur, indem er das Serapeion in Alexandrien zerstörte (391 n. Chr.) [2].

§ 8.

Die Religion der Semiten.

Die Semiten. — Roher Naturdienst und beisidämonischer Charakter. — Glaube an die Vorsehung. — Ursprünglicher Monotheismus, aber bald naturalistischer Polytheismus. — Assyrien und Babylonien. — Assur. — Alte assyrisch-babylonische Religion wenig bekannt, die bekannte war ursprünglich Licht- und Feuerdienst. — Bel, Baaltis, Istar. — Sinnliche Ausschweifung und Menschenopfer. — Schöpfung und Sintfluth. — Religion der Vorderasiaten, Syrer, Phönicier und Kanaaniten. — Monotheistischer Pantheismus. — Ausschweifender Cultus. — Einfluß auf die Israeliten. — Die Feier des siebenten Tages. — Glaube an die Unsterblichkeit. — Tiefes Sündenbewußtsein und große Frömmigkeit. — Die Araber. — Schlußbemerkung.

---

[1] Strauß, Altägypt. Rel. I, 494 ff.; II, 354 ff. Rev. de l'hist. des rel. 1890 I, 203 ss.; 1891 I, 137 ss. Vigouroux a. a. O. II, 29 ff. 79. 175 ff. 214.

[2] *Theod.*, Hist. eccl. 5, 22. Saussaye a. a. O. I, 313. Schultze a. a. O. I, 263 ff.; II, 226 ff.

1. Eine alte, aber untergegangene Cultur repräsentiren die Semiten, welche vielfach mit den Aegyptern in der Cultur verwandt und mit ihnen rivalisirend durch ihre Beziehungen zum auserwählten Volke in der Geschichte der Offenbarung seit alters her eine bedeutende Stelle eingenommen haben. Man rechnet zu den Semiten die Assyrier, Babylonier, Hebräer, Aramäer, Araber, Sabäer. Die Nachkommen Sems besetzten die Länder, welche sich von Obermesopotamien bis zum Ende des südlichen Arabien und bis zu den Ufern des Mittelmeeres und bis an den Tigris erstrecken. Ihre Aufzählung (1 Mos. 10) geht geographisch von Ost nach West. Die Kanaanäer werden in der Völkertafel zu den Kindern Chams gezählt. Die neuere Anthropologie stimmt damit überein.

Wollen wir den allgemeinen Grundzug der semitischen Religionen hervorheben, so können wir den ziemlich rohen Naturdienst, die Vergötterung einerseits der Naturkräfte, andererseits der Himmelskörper, namentlich derer, welche durch ihren sichtbaren Umlauf Gegenstand der Beobachtung geworden waren (Astronomie und Astrologie), und den deisidämonischen Charakter mit Magie und Divination (chaldäische Zauberer!) namhaft machen. Dieser Naturdienst bildet eine Brücke zu der Religion der Naturvölker. Außerdem ist den Semiten die Anerkennung der unumschränkten Oberherrlichkeit und Allmacht Gottes, nur durch die Zuversicht auf seine Gerechtigkeit, Barmherzigkeit und Gnade gemildert, und die Verehrung Gottes in der Geschichte als Vorsehung[1] gemeinsam. Dies setzt voraus, daß die Semiten persönliche Götter verehrten und ursprünglich dem Monotheismus ergeben waren[2]. Wollte man doch im Widerspruch mit der Geschichte, welche für den Polytheismus spricht, den Monotheismus als eine semitische Rasseneigenthümlichkeit bezeichnen (Renan), welche noch in Mohammed zum Durchbruche gekommen sei.

Mit dem Glauben an einen Herrn und Gebieter, an einen alles leitenden Gott ist die tiefste Ehrfurcht und Unterwerfung unter die göttliche Macht unzertrennlich verbunden. Deshalb ist den Semiten der höchste Gott der einzig wahre König, der irdische Regent ist nur sein Stellvertreter. Eine göttliche Verehrung der Könige wie in Aegypten findet

---

[1] M. Müller, Religionswissenschaft S. 140. Kuenen, Volksreligion S. 24. Tiele, Babylonisch-assyrische Geschichte II (Gotha 1888), 537. Zum Sprachcharakter s. Hommel, Die semitischen Völker und Sprachen. Leipzig 1881. Winckler, Geschichte Babyloniens und Assyriens I. Leipzig 1892.

[2] Pesch, Der Gottesbegriff in den heidn. Religionen d. Alterthums S. 132 f. Vigouroux, Die Bibel I, 347. Renan hat seine Behauptung zurückgenommen: Histoire du peuple Israël I (Paris 1887), 33 ss. (Wüstencharakter). Vgl. auch Strauß, Essays S. 59. 170.

sich nicht. Wie die Arier in Dyu einen gemeinsamen Gottesnamen hatten, so besaßen die Semiten in El (Babel = Pforte Gottes; babylonisch: Ilu, akkadisch An, Anu, der Gott des Himmels, der König; Babilu oder Babili = Thor Gottes, Babilani = Thor der Götter) für Gott ein Wort, welches ihre religiöse und sprachliche Einheit bezeugte.

Die Etymologie des Wortes ist unsicher. Es soll das abstract Göttliche, die Einheit des Göttlichen, die Quelle, aus welcher alle einzelnen Götter hervorgegangen sind, bezeichnen[1]. Andererseits wird es wieder bestritten, daß die Babylonier und Assyrier einen gesonderten, über den höchsten Göttern stehenden Begriffsgott Ilu gekannt haben. Der einzige Beleg beruhe auf einer verfehlten Deutung[2]. Dies hängt aber doch mit dem frühzeitigen Zerfall zusammen.

Ein naturalistischer Polytheismus griff schnell um sich. Die verschiedenen Namen, welche man allmählich dem einen Gott zur Bezeichnung seiner verschiedenen Eigenschaften beilegte, wurden personificirt und dadurch von dem einen Gott unterschieden. Eine weitere Förderung erhielt der Polytheismus hier wie anderwärts durch die Vereinigung der verschiedenen Stadtgottheiten in ein einziges Pantheon. Denn anfänglich hatte jede Stadt ihre eigenen Götter, welchen sie einen speciellen Cult widmete, ohne aber die Gottheiten und die Macht der Gottheiten fremder Städte und fremder Völker zu bezweifeln. Die nach dem Sexagesimalsystem geordneten, den Sternbildern und Monaten vorstehenden „zwölf großen Gottheiten" neben Assur sind: Anu, Bel, Hea, Sin, Bin, Samas, Merodach, Ninip, Nergal, Nusku, Beltis, Ishtar[3]. Einzelne wurden in Gruppen, Triaden, zusammengefaßt: Anu, Bel, Hea; Sin, Samas, Raman (Bin). Der Glaube an gute und böse Geister war allgemein.

2. Assyrien und Babylonien gehören zusammen; denn Ninive und Babylon repräsentiren wohl ethnisch verschiedene Rassen, aber religiös

---

[1] Bäthgen, Beiträge zur semitischen Religionsgeschichte. Der Gott Israels und der Heiden (Berlin 1888) S. 270 ff. 285.

[2] Tiele a. a. O. II, 539. *Bäthgen:* Rev. de l'hist. des rel. 1889 II, 312 ss. Vgl. aber *Lenormant,* L'histoire ancienne V, 227 ss.

[3] Fischer, Heidenthum S. 182 ff. Saussaye, Lehrb. d. Religionsgesch. I, 334 f. Zu den neuentdeckten Denkmälern und Inschriften s. Wachsmuth a. a. O. S. 376 ff. Hommel: Allgem. Ztg. 1888 Nr. 293 Beil. Zu den Akkader Siebeck, Religionsphilosophie S. 80. Zur Schrift: Tiele a. a. O. II, 557 ff. Gegen Tiele (Geschichte der Religion im Alterthum bis auf Alexander den Großen. Deutsch von Gehrich I, 1: Geschichte der ägyptischen und babylonisch-assyrischen Religion. Gotha 1895) s. Jensen: Theol. Lit.-Ztg. 1895 Nr. 3, Sp. 65 ff. Man könne überhaupt noch keine Geschichte der assyrisch-babylonischen Religion schreiben. I, 2, 1896: Geschichte der Religion in Vorderasien.

und sprachlich keine verschiedenen Völker, nicht einmal zwei Reiche, obwohl zwischen beiden ein fortwährender Kampf stattfand, bis endlich unter Sargon (722—705) die Unterjochung Babels gelang. Senacherib eroberte 689 die Stadt. Nur die einzige Gottesbezeichnung Assur ist den Assyriern ausschließlich eigen, aber auch bei dieser ist es nicht einmal sicher, ob der Name vom Land oder umgekehrt entlehnt sei. Wahrscheinlich ist Assur (der Gute) nur der vergöttlichte Urahne der Assyrier, der zweite Sohn des Sem, der seinen Namen auf das Land übertrug. Gewöhnlich theilt man die Geschichte beider Reiche in eine altbabylonische, eine assyrische und eine neubabylonische Periode ein. Die erste fällt in ein hohes, aber nicht ganz vorsemitisches Alterthum, etwa bis ins 38. Jahrhundert v. Chr. (Sargon I.), die zweite beginnt mit dem 14. Jahrhundert, in welchem die assyrische Macht sich stärker zu entfalten anfing, und hat 745—609 eine neue Epoche, die kurze neubabylonische Periode ist mit der Eroberung Assyriens und Zerstörung Ninives durch die Babylonier und Meder (608) markirt. Der Sohn dieses Eroberers Nabopalassar war Nabuchodonosor, einer der bedeutendsten Herrscher des Morgenlandes. Unter seinen Nachfolgern sank die Macht rasch, bis ihr Cyrus 538 durch die Eroberung Babels ein Ende machte.

Die babylonischen Originalien, deren Copien die im alten Ninive und seiner Nähe gefundenen Keilinschriften der Thontäfelchen aus dem 7. Jahrhundert v. Chr. sind, reichten wahrscheinlich bis 2000 hinauf. Neuestens hat man in Tello in Südbabylonien eine ganze Sammlung uralter, bis ins 4., ja theilweise sogar bis ins 5. vorchristliche Jahrtausend zurückgehender Denkmäler ausgegraben, welche die sumerische Cultur in ihrer Blüthe zeigen. Ebenso sind keilinschriftliche Documente (Babyloner Chronik) für die Identität des Tiglatpilesar und Phul entdeckt worden. In Tell-el-Amarna (Aegypten) wurden Thontafeln mit Keilinschrift aus der Mitte des 15. (18.?) Jahrhunderts v. Chr. gefunden. Es sind Correspondenzen babylonischer, syrischer und philistäischer Könige und Fürsten an den damaligen Pharao Khu-en-Aten, den Einführer eines solaren Monotheismus. Also haben wir 100 Jahre vor Moses eine Keilinschriften-Correspondenz. Die Keilschrift ist aber aus einer Hieroglyphenschrift der Altchaldäer hervorgegangen. Letztere reicht wenigstens ins 4. Jahrtausend hinauf und ist den Chaldäern wahrscheinlich von einem höher gebildeten Volke zur See zugekommen. Doch soll keine Abhängigkeit von der gleichaltrigen ägyptischen und chinesischen Schrift nachzuweisen sein. „Das einzig Mögliche ist, daß diese drei Schriftarten einen gemeinschaftlichen Ursprung haben, aber bei jedem der drei Völker selbständig weiter gebildet sind,“ denn alle schreiben von oben nach unten und von rechts nach links. Die

Gegenstände und Figuren wenden dem Leser die Vorderseite zu. Durch diese Funde ist erwiesen, daß im 15. Jahrhundert, zur Zeit der ägyptischen Herrschaft, „das Babylonische in ganz Syrien die officielle Sprache gewesen, in der die syrischen Dynasten mit ihrem Oberherrn, dem Pharao, correspondirten, — eine Thatsache, die trotz allem, was wir wußten, so überraschend gewesen ist, daß sie in ihrer vollen Bedeutung noch von niemand gewürdigt ist" [1].

Die wesentlichen historischen Daten stimmen mit dem Alten Testament und mit den von Eusebius im Chronikon, von Alexander Polyhistor und Josephus überlieferten Fragmenten des babylonischen Priesters Berossus (ca. 300 v. Chr.) überein. Dieser hat für die babylonische Geschichte dieselbe Bedeutung, wie der ägyptische Priester Manetho, aus dessen Geschichte Josephus gegen Apion Fragmente, Julius Africanus und Eusebius Auszüge überliefert haben, für die ägyptische Geschichte. Die schwierige und noch vielfach unsichere Entzifferung der dreifachen Keilinschriften (persische, medische, babylonisch-assyrische) bringt es mit sich, daß auch die Gesamtdarstellung der Religion und Geschichte dieser Völker noch vielen Unsicherheiten unterliegt. Die im Dienste der Religion stehende bildende Kunst hatte schon in grauer Vorzeit eine hohe Stufe der Entwicklung erreicht, zu der sie später sich nicht mehr emporzuschwingen vermochte.

3. Die bekannte, polytheistische assyrisch-babylonische Religion setzt eine frühere, sehr alte, für uns ziemlich unfaßbare, Religion in jenen Ländern des Zweistromgebietes voraus [2]. Bleibt es ja bis jetzt dahingestellt, ob die Akkader und Sumerier, deren Herrscher die alten Könige von Babylon waren, und von welchen durch die Hieroglyphen die Keilschrift erfunden wurde, ursprünglich ein semitisches (assyrisches) Volk gewesen seien oder nicht. Gegenwärtig betrachtet man das Akkadische als die semitische Sprache der Babylonier und sucht für die agglutinirende sumerische Sprache eine Verwandtschaft in der turanischen Sprachfamilie, bei den Chinesen oder den Kassi (Kossäern). Andere (Tiele) rechnen sie zu der sogen. chamitisch-kuschitischen Gruppe, welche der semitischen sehr nahe kommt. Davon wären die nichtsemitischen Kassi, welche in Babylonien eine bedeutende Rolle gespielt und zur Zeit des Senacherib östlich von Assyrien und nördlich von Elam (Susiana) gewohnt haben, zu unterscheiden. Mit den Kossäern wären die Kasdim identisch. Letztere sind aber nach

---

[1] Meyer, Geschichte des Alterthums II, 133. Nikel, Herodot und die Keilschriftforschung (Paderborn 1896) S. 13 ff. *Moor:* Science cath. 1894.

[2] *Lenormant,* La magie chez les Chaldéens. Paris 1874; L'histoire ancienne I, 308. *Maspero* l. c. p. 131 ss. Annal. de phil. 1887 II, 44 ss. Rocholl, Philosophie der Geschichte II, 223; ebd. S. 240 f. eine Vergleichung zwischen arischem und semitischem Denken.

andern (Schrader) vielmehr semitisch. Jene Urvölker huldigten anfangs dem allen ural-altaischen Völkern gemeinsamen Schamanismus. Der große, unnahbar gedachte Geist des Himmels, der auch mit Sonne und Mond identificirt wurde, und der große Geist der Erde und Wassertiefe bildeten mit einem Heere zahlreicher niederer Geister das Pantheon. Später wurden sie Anu und En-ki (Herr der Erde) oder Ea genannt. Als Vermittler zwischen Ea und den Menschen figurirt sein Sohn Mirri-Dugga, der später mit dem solaren Localgott der Stadt Babel, dem Amar-Udugga (Mardug) identificirt wurde. Durch weitere Differenzirungen und Beimischung von Localgottheiten entstand das große Zwölfgöttersystem, die spätere officielle Staatsreligion [1]. Anu wurde dem Lichtgotte der Semiten (Bel) gleichgesetzt und Assur von den Assyriern hinzugefügt.

Die assyrisch-babylonische Religion der später eingewanderten Semiten war ursprünglich Licht- und Feuerdienst, der von einem göttlichen dualistischen Lebensproceß durchzogen ist. Sonne und Erde, Bel und Beltis, überhaupt der Gegensatz des männlichen und weiblichen Princips, welcher im Manichäismus fortlebte, sind die Grundlagen des Processes. Während die Aegypter von der Ordnung im täglichen und jährlichen Laufe des Himmels ausgingen und die Ordnung und Einheit des Göttlichen daraus folgerten, lasen die Chaldäo-Assyrier im Gesamtsternsystem, besonders im planetaren, die Offenbarung des göttlichen Wesens. Sie betrachteten die Sterne als wahre äußere Manifestationen und machten daraus in ihrem religiösen System die sichtbare Erscheinung der göttlichen Hypostasen, welche aus der Substanz des absoluten Seins, das sie mit der Welt, seinem Werke, identificirten, emanirten. Die Götter, welche mit den Sternen und Planeten identificirt wurden, sind zugleich Kinder der Erde. Die officielle öffentliche Religion ist nur ein weiterer siderischer Pantheismus, ohne Mysterien, ohne esoterische Lehre, ohne Metaphysik. Das Volk aber sank in groben Sabäismus und abergläubischen Magismus herab.

Ein erstes immaterielles Princip, von welchem alle andern Götter herkommen, ist Ilu, „der Gott“ mit Auszeichnung. Die Griechen verglichen ihn mit Kronos. Später identificirte man ihn zu Ninive mit Assur, zu Babylon mit Bel-Marduk [2]. Daher ist es schwierig, ihn als über den andern stehenden Begriffsgott nachzuweisen. In den Keilschriften

---

[1] Hommel, Abriß der Geschichte der vorderasiat. Culturvölker u. Aegyptens (Nördlingen 1889) S. 21.

[2] *Lenormant*, L'hist. anc. V, 169 ss. 227 ss. Stimmen aus Maria-Laach 1893 I, 426 ff. Jensen, Die Kosmologie der Babylonier (Straßburg 1890) S. 140 ff. 189. Epping u. Straßmaier, Astronomisches aus Babylon oder das Wissen der Chaldäer über den gestirnten Himmel. Freiburg i. B. 1889.

findet sich aber der Satz, daß der Gott Ansar-Assur sich selbst geschaffen habe. Aus ihm ging ein männliches (apsu = Abgrund) und ein weibliches, passives (mumu tiamat = das chaotische Meer) Wesen hervor. Dieses Paar erzeugte ein zweites Paar, aus welchem bei der Herstellung der Weltordnung eine Triade von kosmischen Göttern entsteht: Anu, Bel, Ea, Vater, Mutter und Sohn, Himmel, Erde, Wasser. Da diese Religion zusammengesetzt war aus dem Ritual der Geister und dem magischen Aberglauben der nichtsemitischen Ureinwohner und aus dem Sonnencult und den astronomischen Vorstellungen der Semiten, so bildete sie ein oft zusammenhangsloses und widerspruchsvolles Gemisch. Das Göttliche erscheint mehr als feindliche, furchtbare Macht, dessen Zorn man durch magische Gebete und Opfer sühnen muß, denn als ein gütiges Wesen.

Anu, Bel, Ea mit den weiblichen Gottheiten Anat, Belit und Damkina galten der Reihe nach als die höchsten Götter. Bel (Herr) ist historisch der erste Herrscher Assyriens, mythisch der Sonnengott. Wie jeder Gott seine Gemahlin hat, so steht neben ihm die Himmelsgöttin Beltis (Herrin), Semiramis, Aschera, Astarte, Mylitta (Anaitis bei den Iraniern). Als die Heimat der letztern ist Babylonien durch die Keilschriften nachgewiesen worden. Dort lautet ihr Name Ishtar, deren Höllenfahrt zum Wasser des Lebens ausführlich geschildert wird. Sie heißt die Tochter des Ea, des Gottes der himmlischen und irdischen Gewässer (sumerisch Nun), des Fischgottes, der nach Berossus der älteste Gott der Assyrier ist. Sein Sohn ist Marudut. Ebenso gehört zu ihm Nabu. Ishtar soll auch eine Tochter des Sin (Mondsgott) sein und wurde als Himmelsgöttin (Planet Venus) verehrt[1]. Weil sie unter den verschiedenen Namen das weibliche Princip repräsentirt, galt sie auch als Göttin der fruchtbaren Erde. Außerdem zeigt sie aber nicht nur den kriegerischen Muth, sondern auch die sinnliche Liebesgluth. Diese Beziehung hat bald alle andern so sehr überwogen, daß nach dem wohl einseitigen Zeugnisse Herodots der Cult der Mylitta eine Verherrlichung der Unzucht war. Wie die Sonne eine doppelte Wirkung hat, eine belebende und verheerende, und andererseits der Empfängniß der Tod gegenübersteht, so wurde Bel oder Baal oder Moloch auch zu einem feindlichen Gott, den man durch Menschenopfer zu besänftigen suchte, und die Liebesgöttin Aschera zur Todesgöttin. Die weitere Verfolgung dieses Gedankens enthüllt uns die pantheistisch-naturalistische Färbung der chaldäischen Theologie. Kriegsgötter waren Adar und seine Gattin Gula, und Nergal. Als Babel Hauptstadt wurde

[1] Ebers-Guthe, Palästina II, 64. Vigouroux a. a. O. III, 111 ff. 237; IV, 27.

waren es Marudut und seine Gattin Zarpanitu, und Nabu. Der höchste Gott in Verbindung mit der Trias: Anu, Bilu, Ea, der zweiten Trias: Sin, Shamash (Sonne), Ramanu (Atmosphäre), und den Göttern der fünf Planeten: Ninip (Saturn), Marduk (Jupiter), Nergal (Mars), Ishtar (Venus), Nabu (Mercur), bildete den großen Rath der 12 Götter.

4. Am meisten Aufsehen hat die Assyriologie durch die Funde über die Urgeschichte, besonders über die Schöpfung und Sintfluth gemacht. In diesen Berichten sind unverkennbare Parallelen mit der biblischen Urgeschichte vorhanden. Hat man auch in der ersten Freude den principiellen Unterschied und die kleinern Abweichungen über den zahlreichen Aehnlichkeiten übersehen und geradezu eine höhere Aufklärung über das dunkle Gebiet erwartet, so bleibt doch eine werthvolle Bestätigung des biblischen Berichtes übrig. Bei der relativen Unabhängigkeit liegt hier zugleich ein Beweis für die Uroffenbarung und älteste Ueberlieferung vor.

Die Erzählung über die Schöpfung hat in Berossus einen zuverlässigen Zeugen. Sie kennt das anfängliche Wasser mit der Finsterniß, das Chaos. Aus diesem wurde Himmel und Erde durch Theilung (des Weibes Omoroca oder Thauatt, d. h. des Meeres) von Bel gebildet. Dann schnitt Bel sich selbst den Kopf ab, und die Götter bildeten aus seinem mit Erde vermischten Blute die Menschen in körperlich und geistig vollendetem Zustande. Damit war zugleich der Grund zur Civilisation gelegt; denn die Menschen sind durch die Art der Erschaffung göttlicher Intelligenz theilhaftig geworden. Was vom Paradies und Sündenfall mehr vermuthet als überliefert wird, bedarf noch weiterer Aufklärung. Die Kosmogonie ist also zugleich Theogonie in Verbindung mit der solarischen und siderischen Mythologie, was der streng monotheistische Charakter des biblischen Berichtes ausschließt.

Den Bericht über die Sintfluth haben wir schon früher besprochen [1]. Der gerettete Noe heißt nach der unsichern Entzifferung Sit-na-pi-stim, mit dem Beinamen Hasisatra, den Berossus mit Xisuthrus wiedergibt. Er baute sich auf göttliches Geheiß ein Schiff. Nach der großen Fluth schickte er drei Vögel: Taube, Schwalbe, Rabe, nacheinander aus. Auch das den Göttern wohlgefällige Dankesopfer fehlt nicht. Aber auch hier tritt der Götterstreit ein und das Strafgericht zurück, obwohl es nach den neuesten Entzifferungen festgehalten werden muß. Trotz der Verschiedenheit hinsichtlich des Schiffes (Arche), der Dauer, der Vögel u. a. macht sich hier die Aehnlichkeit noch stärker geltend als bei der Schöpfung. Ob aber

---

[1] I, 643 ff. Daselbst die Literatur. Auch Tiele, Babylon.-assyr. Gesch. II, 519 ff. 536.

diese eine Entlehnung fordert, ist sehr fraglich. Eine genaue Vergleichung führt vielmehr zu der Annahme einer gemeinsamen Quelle. Keinesfalls hätte die Entlehnung während der Zeit des Exils stattgefunden, da die Juden sich religiös von ihren Bedrückern abschlossen. Aber auch für die Königszeit ist dieselbe unwahrscheinlich (2 Kön. 17, 25; 18, 33 ff.). Sie ist unmöglich, wenn wirklich die Genesis aus der Zeit des Moses stammt, worüber später weiteres zu sagen sein wird. Die Aehnlichkeit einiger andern biblischen Erzählungen, so von Eden, von der redenden Schlange und dem durch sie verursachten Falle des Menschen, vom Baume des Lebens und der Erkenntniß, von den zehn Erzvätern und von der Völkertafel, mit orientalischen Ueberlieferungen, welche durch die aus Indien stammenden Ureinwohner, bezw. durch die aus Baktrien stammenden Medo-chaldäer in das Land des Euphrat und Tigris eingeführt worden sein können, weist in eine Zeit vor Abrahams Geburt zurück.

5. Der Cultus war reich entfaltet. Die Priesterschaft war groß, die Tempel zahlreich und prachtvoll ausgestattet mit Geräthen aller Art. Die Könige sorgten eifrig für die Tempel und weihten denselben namentlich einen großen Theil der Kriegsbeute. Viele errichteten den Schutzgöttern Tempel und wollten dadurch das Heil ihrer Seelen sichern. In den Tempeln fanden sich Bildsäulen für die Götter, gewöhnlich von menschlicher, aber auch von therianthropischer (thiermenschlicher) Gestalt. Die Kunst hatte hier ein reiches Feld und nutzte es auch aus. Besonders zeichneten sich die alten Babylonier darin aus. Von ihnen ging die Kunst wie die Literatur zu den Assyriern über. Der Tempeldienst hing mit der Verehrung der Gestirne, mit Astronomie und Astrologie zusammen. Die wahrscheinlich in drei Klassen eingetheilten Priester hatten die Aufgabe, Opfer und Gebet darzubringen. Außerdem gehörten Magie, Traum- und Sterndeutung zu ihrem Berufe. Diese Thätigkeit beruhte auf dem festen Glauben an eine Weltordnung und eine ununterbrochene göttliche Offenbarung [1]. Der reiche Cultus mit den feierlichen Umzügen, bei welchen die Statuen der Götter und Göttinnen herumgetragen wurden, machte auf die gefangenen Juden einen so gewaltigen Eindruck, daß die Propheten dieselben nachdrücklich davor warnen mußten (Bar. 6, 3 ff.).

In den Sitten unterscheiden sich die semitischen Völker nicht zu ihrem Vortheil von den arischen Völkern. Die autokratische Staatsverfassung hat im öffentlichen und privaten Leben jede feinere und edlere Regung unterdrückt und Despotismus einerseits, sklavische Unterwerfung andererseits zum herrschenden System gemacht. Wie gewöhnlich waren hiermit Grau-

[1] Tiele, Babylon.-assyr. Gesch. II, 540 ff.

samkeit und Wollust verbunden. Alle Semiten, auch die alten Hebräer waren grausam, besonders gegen die Kriegsgefangenen. Am meisten zeichneten sich aber die Assyrier durch Barbarei und Grausamkeit aus. Sie waren härter als irgend ein anderes Volk. Die Sklaverei und der Mädchenkauf waren allgemein üblich. Die Polygamie verpestete das Familienleben. Die Wollust hatte bei den Assyriern im Culte der Ishtar noch einen religiösen Anstrich. Da sie außerdem große Freunde des Weines und der Trinkgelage waren, so läßt sich der tiefe Stand der allgemeinen Moral leicht ermessen. Das Alte Testament bietet zahlreiche Beispiele zur Bestätigung des Gesagten.

Trotzdem fehlte es dem Gottesdienste keineswegs an tiefem religiösen Gefühle und sittlichem Ernste, welche sich in den Bußpsalmen am mächtigsten äußern. Unter den Völkern des höhern Alterthums waren die Assyrier die einzigen, bei denen sich ein Gefühl eigener Verschuldung, ein Sündenbewußtsein findet. Im Avesta kommt Aehnliches vor, doch könnte dasselbe auf semitischem Einflusse beruhen. Die alten Indier kannten dergleichen so wenig als die homerischen Griechen, die Sumeren und Akkaden so wenig als die Aegypter und auch die Chinesen der Vorzeit [1].

Auf die Bedeutung der babylonischen Wissenschaft und Kunst kann hier nur hingewiesen werden. Ihr Einfluß auf die Cultur anderer Völker wurde wiederholt erwähnt. Die Culturvölker des Westens haben vieles von ihnen geerbt. Verschiedene ihrer religiösen Vorstellungen haben über Kleinasien (Hethäer) sich bis nach Griechenland und Rom verbreitet. Ihre Kosmogonie und Theogonie haben auf die Philosophie und Theosophie der Griechen eingewirkt. Ihre Astronomie ist die Grundlage der westasiatischen und sowohl für die Aegypter als für die Griechen maßgebend geworden. Auch nach Indien und China soll sie gekommen sein. Die babylonische Kunst aber ist für die Geschichte und Entwicklung der Kunst von ebenso hervorragender Bedeutung [2].

6. In der Religion der vorderasiatischen Städte (Cilicier, Solymer, Karier, Lydier, Mysier, Kappadocier), von welchen auch die Nichtsemiten (Phrygier, Lycier, Armenier) stark beeinflußt waren, wie denn auch über die semitische oder indogermanische Nationalität der einzelnen die Acten noch nicht geschlossen sind, sowie in der Religion von Syrien,

---

[1] Strauß-Torney, Altägypt. Götterlehre II, 81; ebd. S. 106 ff. über das Verhältniß des babylonischen Nun zum ägyptischen. Kaulen, Assyrien und Babylonien (Freiburg i. B. 1882) S. 145 ff. Tiele, Babylon.-assyr. Gesch. II, 515 ff. 557 ff. 572. Gunkel, Schöpfung und Chaos (Göttingen 1895) S. 151 ff.

[2] Tiele a. a. O. II, 608 f. Revue des deux Mondes 1886, 15 Juillet. Rev. de l'hist. des rel. 1887 I, 88 ss.

Phönicien und Kanaan, die von der babylonischen „völlig gesättigt" war, trat später der monotheistische Pantheismus sehr in den Vordergrund. Durch die der Abstammung nach kuschitischen Phönicier, welche ihre Götter überallhin mit sich nahmen, hat die semitische Religion auch in vielen fremden Gegenden Spuren hinterlassen (Cypern, Malta, Kreta, Sardinien, Karthago, Marseille). Im allgemeinen werden die Göttergestalten weniger scharf und hierarchisch abgetheilt als bei den Babyloniern. Die astronomische Seite des Cultus macht sich stärker geltend; der wollüstige und blutdürstige, grausame Zug, der in Phrygien einen Mittelpunkt hat, herrscht vor[1].

Man kann den naturalistischen Charakter am besten zum Ausdruck bringen, wenn man von dem (nichtsemitischen) Namen Baal (ursprünglich gleich Besitzer, Eigenthümer eines fruchtbaren Landstrichs) des einen Gottes ausgeht. Dieser Gott bestand in der Ursubstanz, setzte die sichtbare Welt aus sich heraus, so daß die Ursubstanz, als Erscheinung des Urbaals, nur in der materiellen Welt subsistirt. Weil aber diese aus lauter Einzelwesen besteht, deren jedes Baal repräsentirt, so zerlegt sich der anfänglich eine Baal in viele Baalim. Die Erscheinungen der sichtbaren Welt sind die Theogonie und Geschichte der Götter. Die ganze Welt ist eine Vergegenwärtigung der Gottheit, welche nicht weniger auf den König als auf den Bettler bestimmend einwirkt. Eine Kette ist das ganze Dasein. Naturmacht und Gottheit sind identisch[2]. Auch der Mensch gilt in seiner gesellschaftlichen Stellung als Volk, Nation, Stadt für eine Manifestation Baals. Gott und die Nationalität werden identificirt. Aber in der Bedeutung des Baal zeigt sich noch der monotheistische Zug und die einfachere Form der semitischen Religion. Denn nicht jede Stadt hatte ihr Pantheon, sondern sie hatte regelmäßig nur ihren Gott und ihre Göttin. Die Bezeichnung für denselben Gott war nach den verschiedenen Beziehungen und Oertlichkeiten verschieden. Als Vorsteher der Verträge war Baal der Baal-Berith, als König Moloch, Milkom, Malkom, als Fliegengott Baalzebub, auf dem Berge Hermon Baal-Hermon, zu Hazor Baal-Hazor. Baal galt aber als Vater für den obersten Baal, die andern waren jünger.

7. Wo die Sonne als eine Manifestation Baals galt, war der Mond dessen Ergänzung, beide als Personen angesehen. Baal und Baaltis (Astarte) bedeuten das ewige Entstehen und Vergehen, Zeugung und Tod, Heraussetzen aus und Wiedervereinigung mit Baal. Daraus entwickelte sich von selbst jener ausschweifende Cultus, der in zahl-

[1] *Eus.*, Praep. 4, 16. Mach, Die Nothwendigkeit d. Offenb. Gottes S. 207 f.

[2] Fritz, Antike Weltanschauung S. 210. Annal. de phil. 1887 II, 51 ss. Scholz, Jeremias S. 110 f. Henle: Theol. Quart. 1888 S. 590 ff.

losen Grotten seine Orgien feierte. Auch galt der oberste Baal als Repräsentant der Erde und Sonne, die andern Baale als die Einflüsse der Sonne auf die Erde. „Aber der Dienst dieser leuchtenden Götter gehört zu der dunkelsten Seite der Menschengeschichte, und die mißverstandene religiöse Pflicht führte zur Unterdrückung der edelsten und heiligsten Gefühle in schändlichen Mysterien und grausamen Menschenopfern.“ [1] Bei den Phöniciern, Ammonitern und Moabitern standen Moloch und Astarte in hoher Verehrung. Jener war der Sonnengott seiner feindlichen Richtung nach, der Feuergott, verzehrend und reinigend, und wurde durch Verwundungen der tanzenden und heulenden Priester (ebenso die Galli der Cybele und heute noch afrikanische Derwische) und Menschenopfer besänftigt. Astarte (babylonisch Ishtar) war Göttin des abnehmenden Mondes und der Unfruchtbarkeit. Ihre Priesterinnen mußten sich von jedem geschlechtlichen Umgang enthalten. Jünglinge und Männer entmannten sich in den Tempeln der Göttin, um ihr als Eunuchen zu dienen. Von der karthagischen Tanît = Astarte wird bemerkt: „Sie ist das Symbol der Liebe, welche tödtet, und die Liebe, welche tödtet, ist der Grund der Geschichte des Orients.“ So seien die orientalischen Göttinnen zu erklären. Eine Art der Verehrung der Sonne als Melkart und Adonis ist verwandt mit der ägyptischen Religion und bezieht sich auf den jährlichen Kreislauf der Sonne im Thierkreis. Im Winter sind Melkart und Adonis verschwunden, um im Frühling wieder verjüngt zu erscheinen.

Auf die Israeliten haben diese religiösen Vorstellungen und Gebräuche einen großen Einfluß gewonnen. Der phönicisch-babylonische Götzendienst wetteiferte mit dem Jahweglauben Israels. Es kämpft ein Gott gegen den andern, nicht bloß ein Volk gegen das andere. Wenn König Mesa auf seiner Siegessäule den Chamos anruft, so geschieht dies ebenso aus bester Ueberzeugung, wie wenn Assurbanipal zu seinem höchsten Gott um Vergebung seiner Sünden fleht oder Nabonaho die höchste Gottheit um Verlängerung des Lebens und Bewahrung seines Sohnes anfleht. Dieser Götzendienst wurde aber nie als berechtigt, geschweige denn als mosaisch anerkannt, sondern nachdrücklichst bekämpft [2]. Das Alte Testament entwirft

---

[1] Reuß, Geschichte der heiligen Schriften A. T. (Braunschweig 1881) S. 38. Saussaye a. a. O. S. 222 f. Riehm, Handwörterbuch I, 522. Rocholl a. a. O. II, 231 ff. *Vigouroux*, Les prêtres de Baal et leurs successeurs (Revue biblique 1896 p. 227 ss.).

[2] Scholz, Götzendienst und Zauberwesen bei den alten Hebräern. Regensburg 1877. Böhl, Christologie des A. T. (Wien 1882) S. 184, Anm. 1. *Lenormant*, Les sciences occultes II, 212 ss. Piepenbring (Rev. de l'hist. des rel. 1893 I, 19) retractirt seine frühere Meinung, daß der Baaldienst althebräisch sei.

uns ein düsteres Bild von dem Glauben und Cultus der Kanaaniten. In dem ältesten Vergleiche, den wir kennen, aus der Epoche des Moses, zwischen Ramses II. und den Khetas, den damaligen Bewohnern von Kanaan, erfahren wir, daß letztere 1000 Götter, männliche und weibliche, verehrten. Baal war nicht bloß der Spender der Feldfrüchte u. s. w., sondern auch der launische Zerstörer alles Lebens. Durch gräßliche Opferleistungen, wie Kinderopfer, suchte man seinen Zorn zu besänftigen und durch geschlechtliche Unzucht den mystischen Zeugungsproceß beim Gottesdienste zu verherrlichen.

Das Gebot der Ausrottung läßt sich daraus begreifen, konnte aber selbstverständlich nicht stricte durchgeführt werden. Die Vermischung der Juden mit den Ureinwohnern und ihr häufiger Abfall zu der auf naturalistischem und sinnlichem Boden stehenden Religion derselben gehört zu den ständigen Klagen der heiligen Schriftsteller. Die ganze Auffassung des Himmels und der Erde, die Localisirung derselben in einzelnen Städten und Ländern mit besondern Bezeichnungen, die Furcht und Sinnlichkeit mit dem mordlustigen und ausschweifenden Cultus wirkten bei dem stammverwandten Volke stärker auf Gemüth und Phantasie, als der sittliche, strenge, theistische Monotheismus. Die Höhen (Bamoth), auf welchen der Sonnengott Baal (Baal-Samim) angebetet wurde, gereichten den Israeliten lange Zeit hindurch zum Anstoße.

8. Eine ganz eigenthümliche Erscheinung bei den semitischen Völkern, vor allem bei den Babyloniern, ist die Feier des siebenten Tages durch Enthaltung von knechtlichen Arbeiten. Sie nannten denselben Ruhetag, Sabbat. Der Grund davon ist wahrscheinlich im Sterndienste (Planeten) zu suchen. Die Assyrier feierten den 7., 14., 21., 28. Tag jeden Monats. Der uralte hebräische Kalender fußt auf den astronomischen Zahlen sieben für die Woche und zwölf für die Neumonde. Letztere Einrichtung beweist, daß nicht die Mondsphasen für die Wocheneintheilung maßgebend sein konnten[1].

Der Glaube an eine Fortdauer nach dem Tode erhielt seinen Ausdruck in den Todtengebräuchen. Die Assyrier brachten ihre Todten nach Chaldäa, um sie in diesem heiligen Lande zu begraben. Der Leib war in Binden eingewickelt. In jeder Hand befand sich eine Art Streitkolben, welcher ohne Zweifel ein religiöses Emblem war. Den Leichen wurden Wasser und Nahrungsmittel hingestellt. In der auf die Gräber verwendeten Sorgfalt und im Begräbnißritus muß man Anzeichen des

---

[1] Smend, Alttestam. Religionsgeschichte (Freiburg i. B. 1893) S. 139. Bunsen, Die Ueberlieferung, ihre Entstehung und Entwicklung I (1889), 151 ff. *Lenormant,* L'hist. anc. V, 174.

Glaubens der Assyro-Babylonier an die Unsterblichkeit erkennen[1]. Die Legende von der Höllenfahrt der Ishtar bietet uns einen positiven Text für diesen Glauben. Die Griechen und Römer führen denn auch den Glauben an die Unsterblichkeit wie auf die Aegypter so auch auf die Syrier zurück.

9. Der Araber, deren Sprache als der reinste und älteste Dialekt der semitischen Sprachenfamilie gilt, haben wir bis jetzt keine Erwähnung gethan. Es gibt anläßlich des Islam Gelegenheit, von ihnen zu sprechen. Im allgemeinen ist nicht viel von ihrer Wüstenreligion zu sagen, sie ist die gröbste und ungebildetste unter den semitischen Religionen. Eine Art Monotheismus haben sie mit den andern Semiten gemeinsam, den man mit dem spätern Renan auf den Wüstenaufenthalt, als ein Zeichen religiöser Armut, zurückführen könnte. Ihr Gott Allah ist der El, Ilu der andern Semiten. Doch wird es bestritten, daß in ihm die Erkenntniß eines höchsten Gottes (Allah taâla) sich bekunde.

Die alte heidnische Religion der Araber ist neuerdings von den Kritikern zum besondern Gegenstande der Untersuchungen gemacht worden, weil sie Bausteine liefern soll zu den religionsgeschichtlichen Voraussetzungen der Religion Israels. Doch ist man vielfach auf Vermuthungen und Folgerungen angewiesen, weil für die Araber die historische Zeit erst mit dem Islam anfängt. Noch im 6. Jahrhundert schweiften in Arabien die nomadischen Stämme, die Beduinen der Wüste, unstät umher. Nur im Südwesten, Jemen, war ein Sitz uralter Cultur und im Norden hatten sich arabische Königreiche gebildet. Unter den Stämmen des Innern besaß Mekka in der nach dem Zeugnisse des Diodor von allen Arabern hochverehrten Kaaba einen religiösen Anziehungspunkt. Der Tempel mit seinem heiligen schwarzen Stein war wenigstens nach der spätern Tradition das Pantheon der Araber und das Ziel ihrer Wallfahrten. Entgegen der mohammedanischen Legende von der Beziehung dieses Steines zu Abraham wird dessen Verehrung von den neuern Forschern als ein Stück altarabischen Heidenthums bezeichnet. Denn dasselbe war ein Gemisch von rohem Fetischismus, Baum- und Steindienst, Gestirncultus, Todtenverehrung. Die Araber verehren den Stein, sagt Clemens von Alexandrien. Der Stein ist das charakteristische Zeichen der arabischen Cultusstätte. Er dient als Altar, auf den das Opferblut gestrichen wird, repräsentirt die Gottheit, jede Gottheit, die männliche und weibliche. Heilige Haine umgaben die Stätte. Das Hauptopfer ist das Schlachtopfer. Opferthiere sind Kamele, Schafe und Rinder. Auch Menschen, vorzugsweise Gefangene,

---

[1] Vigouroux, Die Bibel III, 107 f. 111 f. 119. *Lenormant*, L'hist. anc. V, 277 ss. Jeremias, Die babylonisch-assyrischen Vorstellungen vom Leben nach dem Tode. Leipzig 1887. Vgl. Allgem. Ztg. 1891 Nr. 66 Beil.

wurden geopfert. Der rohe Naturalismus einerseits, die grauenhafte Furcht vor der Gottheit andererseits führten zu den Hekatomben von Menschenopfern in der semitischen Religion. Denn die altarabische Religionsform hat den Hauptbestandtheil der gemischten Culturreligionen von Assur und Babel sowie von Kanaan geliefert. Freilich tönt sie auch in der prophetischen Religion der Hebräer und Araber nach.

Der heidnische Centralaraber ist stolz auf seinen Heldenmuth. Nur der Gedanke an die Nothwendigkeit seines Todes flößt ihm hie und da Gedanken an die Schicksalsmächte ein. Bloß in Beziehung zur Stammverfassung zeigt sich eine wirkliche religiöse Pietät, aus der eine Art Ahnencult entstand. Die arabische Sittlichkeit hängt mit den Gewohnheitsgesetzen zusammen. Treue im gesellschaftlichen Verkehr, Gerechtigkeitssinn, auch in der Wiedervergeltung sowohl als Rache (Blutrache) wie als Dankbarkeit, werden gerühmt. Genußsucht in Wein und Liebe sind die Haupttriebfedern. Ursprünglich scheint der sexuelle Charakter der weiblichen Gottheit weniger betont worden zu sein. Im Ostjordanlande blühte aber später der sexualistisch differenzirte Naturalismus im Kampfe mit dem Christenthum bis in die Epoche Mohammeds hinein. Namentlich war es die „syrische Göttin“, die Paredros des Baal, welche einst von Sumir und Akkad aus bis hinaus nach Ephesus und bis hinunter nach Himjar die Geister sich unterthan gemacht hatte, Ishtar-Astarte, deren Cultus in Peräa beliebt war. Baal ist, obwohl ein Bauerngott, wahrscheinlich doch ein alter Gott der Wüstensöhne.

Smith hat es versucht, evolutionistisch die Entwicklung vom Matriarchat mit exogamischer Polyandrie bei totemistischer Clanverfassung an bis zum Zusammenschluß der einzelnen Stämme mit ihrem nach den Ahnen gemachten Göttern zu schildern! Dabei wurde der Vater-Gott zum König-Gott. Dagegen sei Baal = Besitzer als Gott des Ackerbaues in die Nomadenländer, wie Arabien, erst übertragen. Selbst Delitzsch bemerkt zu der Stiefschwesterehe Abrahams, in solchen Schwesterehen zeigen sich nach Smith und Wilken noch Spuren des einst unter den Semiten herrschenden Matriarchats, wonach für das Ehe- und Erbrecht nur Abstammung von gleicher Mutter als eigene Blutsverwandtschaft gelte.

Dagegen herrschte im südarabischen Culturland der religiöse Gesichtspunkt vor. Selbst die Sprache bietet eine größere Fülle von religiöser Nomenclatur. Die dankbare unterwürfige Gesinnung an die Götter ist der Grundton der uns erhaltenen südarabischen Denkmäler[1]. Das rechtliche Leben ist durch Eid und Vertrag ganz auf die Religion begründet.

---

[1] Vgl. Saussaye a. a. O. II, 342 ff. Goldziher, Muhammedanische Studien I (Halle 1889), 2 ff. *Smith*, Kinship and Marriage in early Arabia.

10. Diese Skizze der sogenannten Culturvölker genügt zu dem Beweise, daß dieselben insgesamt mehr negativ als positiv wirkten, mehr die Ohnmacht des menschlichen Willens, den Lebensweg zu ordnen, und die Unfähigkeit der menschlichen Vernunft, das Ziel des Lebens sicher zu erkennen, vor Augen führten. Die Culturvölker waren der Reihe nach einem Degenerationsprocesse anheimgefallen und hatten zum Theil bereits wieder der Barbarei Platz gemacht. Läßt sich auch für die ganze Menschheit in der Form, wie die Mitte der Zeit sie vorfand, schwieriger nachweisen, daß sie ein einziges großes Degenerationsproduct war, so drängt doch der Zustand der damaligen Gesellschaft unausweichlich zu diesem Schluß. Ambrosius vergleicht das Heidenthum mit einer goldschimmernden Schale, deren Kern unedles Metall ist. „Den Namen Gottes führen sie im Munde und Götzenbilder beten sie an."

Dadurch war aber insofern ein positiver Impuls gegeben, als der Ekel am unsinnigen Polytheismus und naturalistischen Cultus doch schließlich die bessern Geister auf ein Höheres vorbereiten, für ein Besseres empfänglich machen mußte. Das Suchen nach dem wahren Gott, welcher unter Mythen und Irrthümern begraben worden war, die Sehnsucht nach Offenbarung und Hilfe, der Glaube an eine göttliche Eingebung in der Divination und Magie, die Verzweiflung an der Heilung der sittlichen Wunden unter den alten Verhältnissen hatte schon den Juden die Proselyten zugetrieben und hatte noch mehr den Boten des Evangeliums den Weg bereitet[1]. Auch die Philosophie, so sehr sie in die Irre gegangen ist, hat doch dazu beigetragen, das religiöse Bewußtsein zu klären, die Unzureichenheit der äußern Welt nachzuweisen und den Drang des Geistes nach der Zukunft, nach der Unendlichkeit des Ideals zu wecken, die Blicke der Menschen auf die Zukunft zu weisen und in dieser Hoffnung dem sittlichen Streben einigen Halt zu verleihen.

1885. Lectures on the Religion of the Semites. Edinburgh 1889. Dazu Theol. Lit.-Ztg. 1890 Nr. 22. Wellhausen, Reste arabischen Heidenthums. Berlin 1877. Gutschmid, Kleine Schriften II. Leipzig 1890. Baumgartner, Die altarabische Dichtung und das Christenthum (Stimmen aus Maria-Laach 1894 II, 325 ff.). Zur arabischen Sprache und der neuesten Hypothese, daß die semitischen Völker ihre Wiege in Arabien hätten (Schrader, Sprenger), s. *Vigouroux*, Les livres s. III, 510 ss.

[1] *Seneca*, Ep. 52. *Clem. Al.*, Strom. 1, 4. *Aug.*, Conf. 7, 21; De civ. Dei 10, 29; Ep. 118, 5, 32. Hefele, Beiträge I, 1 ff. W. Schneider, Das andere Leben (4. Aufl., Paderborn 1896) S. 33 ff. Weiß, Apologie I, 622 ff. Christlieb, Aerztliche Missionen (Allgem. Miss.-Ztg. 1888 S. 176 ff.). Lucius: Zeitschr. f. Missionskunde 1887 S. 20 ff. *Lecky*, History of the European morals from Augustus to Charlemagne, 1869, und dazu: Rev. des deux M. 1888 II, 63 s.

Steht auch die Masse der Orientalen noch außerhalb des Christenthums, so ist doch nicht zu vergessen, daß die Zeiträume, welche die göttliche Vorsehung für die Entwicklung des Menschengeschlechtes und für die Ausführung der Heilsökonomie bestimmt, nicht nach menschlicher Zeitvorstellung zu bemessen sind. Kann keine Volksreligion auf die Dauer befriedigen, so wird mit der fortschreitenden Einwirkung des Abendlandes auch hier der Verstand frei und das Herz empfänglich werden. „Das Höchste, was das Alterthum aus eigener Kraft zu erreichen vermocht hat, ist der Untergang des Heidenthums." Das Christenthum „ist der Punkt, zu dem hin die Entwicklung der alten, der heidnischen Welt strebt, von dem aus ihre Geschichte begriffen werden muß" (Droysen). Je mehr aber die Thatsache der Uroffenbarung und des allgemeinen Strebens nach der Wahrheit anerkannt wird, desto nothwendiger muß die Methode der Apologetik und der Mission sich danach richten. Rector Keane berichtet über das „Parlament der Religionen" (Chicago 1893), daß es die Lehre nahegelegt habe, weniger gegen die andern Religionen zu polemisiren und mehr an das Gemeinsame anzuknüpfen [1].

§ 9.

Das Volk Israel.

Skizze der israelitischen Geschichte. — Die Kritik des Alten Testaments. — Die Urkunden-, Fragmenten- und Ergänzungs-Hypothesen. — Die Reuß-Graf-Wellhausensche Hypothese. — Bedeutung dieser Hypothesen. — Die religionsgeschichtlichen Gründe. — Der Monotheismus. — Der Götzendienst ist ein Abfall. — Die Gottesnamen kein Beweis für den Polytheismus. — El, Ilu, Elohim, Jahwe. — Weder ein besonderer Cultus für die vorgeblich verschiedenen Götter, noch eine Mythologie. — Bei den Juden nie eine Göttin. — Josue über den frühern Polytheismus der Israeliten. — Richter 11, 24. — Die Klagen der Propheten über den Götzendienst der Israeliten. — Moses ist nicht Stifter der israelitischen Religion, sondern Vermittler des Bundes. — Das Bundesverhältniß bildet das Lebensprincip des Volkes. — Der Bundesgedanke bei Nichtisraeliten. — Aegyptischer Einfluß. — Schriftliche Gesetzgebungen sind alt. — Läuterung des Monotheismus durch die Propheten. — Ein neues Gesetz nach dem Exil wäre geschichtlich unbegreiflich. — Das specielle Problem von der Abfassung des Deuteronomium und des Priestercodex. — Traditionen und Schrift. — Opfertafeln von Karthago und Massilia — Das jehovistische Buch im 8. Jahrhundert verfaßt. — Das Bundesbuch noch früher. — Die Gesetzgebung des Josias (das Deuteronomium). — Die Betheiligung des Jeremias an derselben.

[1] Compte rendu du 3e Congrès scientifique international des Catholiques, tenu à Bruxelles du 3 au 8 Sept. 1894 I (Bruxelles 1895), 67 ss.

— Zeichnung der geschichtlichen Situation. — Die Centralisation des Gottesdienstes. — Der Höhendienst. — Die Bundeslade das Symbol der Einheit. — Die Stiftshütte das Vorbild, nicht Abbild des Tempels. — Einheit zur Richterzeit. — Eine Restauration unter Josias, nicht eine Neuschöpfung. — Der Priestercodex älter als das Deuteronomium. — Die Restauration unter Esdras und Nehemias. — Ezechiel und das Heiligkeitsgesetz. — Gründe Wellhausens für die spätere Abfassung des P. — Geschichte der Tradition. — Die Bücher der Chronik. — Parallelen aus der ägyptischen und assyrischen Archäologie. — Priester, Feste, Opfer. — Unmöglichkeit, die verschiedenen Schriftwerke zu einem einheitlichen Ganzen zu vereinigen. — Die kritische und philologische Vergleichung spricht gegen die Hypothese. — Das Neue Testament über die alttestamentliche Geschichte. — Urtext und LXX. — Der Messiasgedanke bildet den Mittel- und Angelpunkt der israelitischen Geschichte. — Vorbereitung auf Christus.

I. Geschichtliche Uebersicht.

1. Einen Zweig des großen semitischen Stammes haben wir oben nicht erwähnt, das Volk Israel, das aber durch seine Berührungen mit den (arischen?) Amoritern und den alten (armenischen?) Hethitern viele fremde Bestandtheile aufgenommen hat [1]. Dieser Zweig, so unscheinbar er im Anfange der Geschichte auftritt, so verschwindend die Zahl seiner Glieder im Vergleiche mit den mächtigen orientalischen Reichen war, beansprucht doch eine ganz besondere, außerordentliche Berücksichtigung. Denn, um es mit einem Worte zu sagen, das Volk Israel ist das auserwählte Volk. Es besitzt eine heilige Literatur, welche nicht nur in der semitischen Sprachfamilie, sondern in der ganzen Menschheit, mit Ausnahme des Christenthums, einzig dasteht, und eine aus unmittelbar göttlicher Offenbarung hervorgehende Religion, welche in ihren Wirkungen alle vorchristlichen Religionen weit hinter sich zurückließ.

Nirgends finden wir über die großen religiösen Probleme eine ebenso einfache als klare Lösung. Sämtliche heidnische Religionen des Alterthums sind mehr oder weniger Naturreligionen. Daher fehlt ihnen der reine Schöpfungsbegriff und die höhere Ethik. Der Mosaismus ist die einzige streng monotheistische Religion des Alterthums, die Gottes Heiligkeit und die Heiligung der Menschen als Zweck der Theokratie aufstellt. „Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig“, ist Princip und Schlüssel zur mosaischen Cultussymbolik [2].

---

[1] Luschan, Die anthropologische Stellung der Juden (Correspondenzbl. f. Anthrop. XXIII [1892], 9. 10).

[2] Bähr, Symbolik des Mosaischen Cultus I (2. Aufl., Heidelberg 1874), 45 ff. *Eus.*, Praep. lib. VII. *Iosephus*, Antt., prooem. n. 3. 4. Eine schwungvolle Schilderung der Heiligen Schrift als eines Wunderwerkes der Weisheit, Tiefe und Allseitigkeit gibt Schell, Kath. Dogmatik I (Paderborn 1889), 123 ff.

2. Der eine Gott ist der Schöpfer Himmels und der Erde, aller lebenden Wesen, des Menschen. Der Mensch war nach Leib und Seele durch die Güte des Schöpfers reichlich ausgestattet, bestand aber die Freiheitsprobe nicht. Dadurch kamen, vom abgefallenen bösen Geiste veranlaßt, Sünde und Tod, Uebel und Elend in die Welt. Der gütige Gott hat aber auch nach dem Falle seine Geschöpfe nicht gänzlich dem Unglücke überlassen. Vielmehr pflanzte er alsbald in ihr Herz die Hoffnung auf einen künftigen Erlöser und leitete sie durch seine väterliche Vorsehung auf dem Wege des Erdenlebens. Wohl zeigte sich die Wirkung der ersten Sünde in dem immer weiter um sich greifenden Abfalle vom Glauben an den einen Gott und in dem fortschreitenden Sündenverderbniß, aber ein Same blieb doch immer erhalten, aus welchem später das neue Israel hervorgehen konnte.

Abel wurde von dem neidischen Kain erschlagen, aber Seth ersetzte den frommen Abel und setzte das Geschlecht der Gottesverehrer fort, während Kain der Begründer der weltlichen Cultur wurde. Auch die Sethiten verfielen in Götzendienst und Sünde, aber Noe wenigstens war gerecht vor Gott und wurde aus dem allgemeinen Untergange gerettet. Cham vergißt schnell die göttliche Wohlthat wie das schreckliche Strafgericht und verletzt die Ehrfurcht gegen den Vater. Sem und Japhet erhalten den Segen, aber in verschiedener Art. Während dem Japhet gewünscht wird, daß Gott (Elohim) ihn weit mache, d. h. ihm Gedeihen und freie Entwicklung gebe, heißt es von dem Erstgeborenen Sem: „Gesegnet sei Jahwe, Sems Gott.“ Japhet wird in seinen Zelten wohnen. Sem wird der Vater einer Generation, welche von Gott zum Träger der Offenbarung gewählt wird. Als auch die Semiten der Gefahr des Götzendienstes unterlagen, sonderte Gott den Abram aus und befahl ihm, Heimat und Verwandtschaft zu verlassen, damit er in dem Lande, welches der Herr ihm anweise, dem wahren Gott diene.

Nach wechselndem Geschicke seufzten die Nachkommen der Patriarchen in Aegypten unter dem harten Joche der Knechtschaft, welche sie zugleich zu Dienern der falschen Götter gemacht hatte. Da wählte Gott den Moses als Werkzeug aus, um sein Volk aus der leiblichen und geistigen Knechtschaft zu befreien. Gott offenbart sich dem Moses, indem er sich ausdrücklich als Jahwe (Jehova), den Seienden, bezeichnet, im Gegensatze zu den heidnischen Götzen, welche nichts sind und nichts vermögen, und gibt ihm Macht, dem Verbote des Pharao (= die hohe Pforte, von alters her Bezeichnung des Königs) und seiner ganzen Heeresmacht zu trotzen. In der Wüste erneuerte Gott durch Moses den Bund mit seinem Volke, den er einst mit Abraham geschlossen hatte; er gab seine Gebote, ordnete den

Gottesdienst an und bereitete in vierzigjähriger Wanderung das Volk für den Einzug in das Gelobte Land vor.

Die Besitzergreifung des Landes Kanaan erfolgte nur allmählich und unter schweren Kämpfen. Nicht selten waren die einzelnen der zwölf Stämme der Gefahr der Vernichtung ausgesetzt. Von Zeit zu Zeit aber sammelten die „Richter" die streitbaren Israeliten, um mit der Hilfe Jahwes den Feind zu vernichten. Mit Samuel und Saul beginnt die theokratische und nationale Einigung, welche erst das Volk zu einer Vertheidigung gegen die Feinde ringsum befähigte. David bereitete das Centralheiligthum in dem von ihm eroberten Jerusalem vor, sein Sohn Salomon führte es in höchster Pracht aus. Nun war der Höhepunkt der Theokratie, wie zuerst Josephus die israelitische Staatsform bezeichnet [1], erreicht.

Mit Salomons Tode fiel das Reich wieder auseinander in zwei ungleiche Hälften. Die zehn Nordstämme lösten sich ab und vereinigten sich zum Reiche Israel, in welchem der Götzendienst wieder zur öffentlichen Uebung gelangte. Das kleine Reich Juda, welches die Verheißung hatte, hielt in wechselnder Folge den Tempeldienst und die Jahwe-Verehrung aufrecht. Die von Gott gesandten Propheten suchten Volk und Könige vor dem Götzendienste und dem Sittenverderbnisse zu bewahren und zur reinen Gotteserkenntniß zu erheben. Aber das Strafgericht Gottes war nicht mehr aufzuhalten. 721 wurde das Nordreich zerstört und die übrig gebliebene Bevölkerung nach Assyrien deportirt. 606 (587) ereilte das Reich Juda mit Jerusalem dasselbe Schicksal. Die Juden wanderten in die babylonische Gefangenschaft. Während aber die zehn Stämme im bunten Völkergewirre fast untergingen, rettete sich aus den Stämmen Juda und Benjamin ein Rest. Unter Leitung der Propheten Ezechiel und Daniel thaten die Juden in Babylon Buße für die Sünden ihres Volkes und bewahrten ihr Herz rein vom Götzendienste.

Nach der Eroberung Babylons durch die Perser (538) kehrte ein Theil ins Heilige Land zurück (536) und begann alsbald das religiöse Leben wieder nach dem Gesetze einzurichten. Ein Jahrhundert später folgten unter Esdras und Nehemias weitere nach. Diese beiden Gesetzeslehrer suchten nun das religiöse Leben im zweiten Tempel nach dem alten Gesetze streng zu regeln. Die harte Schule des Exils hatte läuternd und befestigend auf die Juden eingewirkt. Der Glaube an den einen, wahren Gott, an Jahwe, war nun so festgewurzelt, daß kein größerer Abfall mehr zu befürchten war. Auch zur Zeit der Seleuciden gaben viele Juden

[1] C. Apion. 2, 16. Vgl. Schultz, Alttestam. Theologie S. 124.

lieber das Leben hin, als daß sie das Gebot Jahwes übertreten hätten. Mit ängstlicher Genauigkeit beobachteten sie das Gesetz. Es bildete sich zur Auslegung desselben ein besonderer Gelehrtenstand, die Gesetzeslehrer. Sie umgaben das Gesetz mit einem Zaune von kleinlichen Vorschriften, damit jede Uebertretung des Gesetzes verhindert werde. Das dem Geiste der Theokratie widersprechende Parteiwesen steigerte diese Tendenz noch. Denn die Pharisäer wachten über die genaue Beobachtung des Gesetzes und legten dem Volke ein schweres Joch auf, das sie selbst mit keinem Finger berührten, im Gegensatze zu den freisinnigen Sadducäern, welche sich mit der Fremdherrschaft zu vertragen wußten. In den Synagogen wurden das Gesetz und die Propheten vorgelesen und erklärt, in Jerusalem wurden in den Schulen der Rabbinen die Schriftgelehrten ausgebildet. Die Feste vereinigten die ganze Nation im Heiligthum zu Jerusalem, stärkten sie im Glauben und Gottvertrauen und in der Hoffnung auf den Messias. Durch die siegreichen Kriege der Hasmonäer war auch das Bewußtsein der politischen Selbständigkeit wieder geweckt worden. Seit 63 v. Chr. begann die römische Oberherrschaft, welche seit 40 (37) v. Chr. durch die Idumäer (Herodes der Große) ausgeübt wurde.

3. Diese dem Alten Testamente entlehnte Skizze der Geschichte des Volkes Israel hat aber in neuerer Zeit heftige Anfechtungen erfahren. Schon Peyrerius, Hobbes, Spinoza, R. Simon, Clericus u. a. haben auf die complicirte Zusammensetzung des Pentateuchs aufmerksam gemacht. Der französische Arzt Jean Astruc hat (1753) die Urkundenhypothese (Elohist, Jehovist) für den historischen Theil aufgestellt, Vater (1805) und Hartmann die Fragmentenhypothese für den legislatorischen Theil. Die sogen. Ergänzungshypothese, wonach in die ursprüngliche elohistische Grundschrift eine Reihe späterer Einträge gemacht und das Deuteronomium später hinzugefügt wurde, suchte jene beiden Hypothesen zu verbinden (Tuch, Stähelin, de Wette, Renan, Ewald, Knobel, Fürst). Der englische Deismus, die französische Aufklärung und der deutsche Rationalismus wollten durch Beseitigung des Offenbarungscharakters der geschichtlichen Darstellung den festen Boden entziehen[1]. De Wette war es vor allen, welcher die alte Geschichte nach den Gesetzen der Sage und Legendenbildung als Mythen, die sich um einzelne

---

[1] Einen geschichtlichen Ueberblick gibt Delitzsch (Neuer Comm. über die Gen. [Leipzig 1887] S. 15 f.) und Bleek (Einleitung in das A. T. [6. Aufl., besorgt von Wellhausen, Berlin 1893] S. 24 ff. 607 ff.). Vgl. auch E. König, Einleitung in das A. T. Bonn 1893.

wirkliche oder sagenhafte Personen angesetzt und weitergebildet hätten, nachzuweisen suchte.

Reuß wollte bereits 1834 die Propheten für älter anerkannt wissen als das Gesetz und die Psalmen für jünger als beide[1]. Unabhängig von ihm haben Leopold George und Wilhelm Vatke 1835 dieselbe Hypothese vertreten. Sie haben auch die Bücher Exodus, Leviticus, Numeri hinter das Deuteronomium gestellt, während de Wette ihnen gegenüber das vordeuteronomische Alter derselben vertheidigte. Ihren Namen hat aber die neue Hypothese von Graf, einem Schüler des Reuß, erhalten. Man faßt die fünf Bücher des Moses mit dem Buche Josue zu einem neuerdings (Westphal, König) wieder bestrittenen Hexateuch zusammen, indem man die Eroberung Kanaans als den Abschluß der Patriarchengeschichte betrachtet, trennt zunächst das Deuteronomium ab und unterscheidet im übrigen Theile noch zwei Quellen, die sogen. Grundschrift, nach dem Gottesnamen Elohim der Elohist genannt, und das jehovistische Geschichtsbuch.

Die Grundschrift hat ihren Grundstock im Leviticus nebst den verwandten Theilen im Exodus (Kap. 25—31. 35—40) und in Numeri (Kap. 1—10. 15—19. 25—36). Sie enthält vorzugsweise Gesetzgebung, und zwar Ritualgesetzgebung; den vierfachen Bund: mit Adam, Noe, Abraham, Moses (Vierbundesbuch), wovon der letzte Bund, das mosaische Gesetz, den eigentlichen Zweck des Verfassers angibt. Das Geschichtsbuch ist wesentlich erzählender Natur. Anfangend von der Schöpfung des Menschen, umfaßt es besonders die Patriarchengeschichte. Legislative Elemente enthält es nur in Verbindung mit der Geschichte, nämlich den Dekalog (2 Mos. 34) aus der Zeit 850—750 und das Bundesbuch (2 Mos. 20. 22—23, 33) aus der Zeit vor Amos und Osee (2 Mos. 24, 7 und 2 Mos. 13). Eine dritte Quelle suchte Hupfeld in gewissen Stücken des Pentateuchs nachzuweisen, welche theils der Grundschrift theils dem Geschichtsbuch zugewiesen waren, den sogen. jüngern Elohisten, gegenwärtig einfach Elohist genannt. Während aber Hupfeld annahm, daß die drei Quellen neutral nebeneinander hergelaufen seien, bis sie ein Späterer zu einem Ganzen vereinigt habe, wurde von Nöldeke der Elohist als Ingrediens der jehovistischen Schrift bezeichnet. „Die Schrift des zweiten Elohisten ist vom Jehovisten excerpirt und in sein Geschichtsbuch eingearbeitet worden."

In dieser spätern Gestalt wird die Grafsche Hypothese namentlich von Wellhausen vertreten und nach ihm auch mitbenannt. In der neuesten

[1] Geschichte der Heiligen Schrift (Braunschweig 1881) S. VII.

Auflage seiner Prolegomena zur Geschichte Israels (1886), in welcher er gesteht, durch die Untersuchungen von Kuenen zu einigen Aenderungen veranlaßt worden zu sein, beginnt er mit dem „Probleme" und entscheidet sich für diese Zweitheilung im Hexateuch, trotzdem sich mehr und mehr herausstelle, daß nicht bloß der Jehovist (J^1 und J^2), sondern auch die Grundschrift complicirte Gebilde seien [1], und daß daneben noch zwitterhafte oder posthume Elemente vorkommen, die sich nicht einfach der einen oder andern Schicht zuweisen lassen. Er bezeichnet das jehovistische Geschichtsbuch mit JE, die Elohimquelle desselben mit E, die Jahwequelle mit J, den Priestercodex oder die Grundschrift mit P. Die Abfassung des letztern geschah in Babylon zwischen 570—458. Den Abschluß vollzog Esdras, wagte es aber erst 14 Jahre nach seiner Ankunft in Jerusalem, ums Jahr 444, denselben zu veröffentlichen. Das Deuteronomium (D) verlegt er in das Jahr 621, das Geschichtsbuch stammt aus dem Anfange der Königszeit [2].

Andere weichen unbedeutend in der Feststellung der Zeit der Abfassung ab, bedeutender in der Bestimmung des jeweiligen Umfanges. Dillmann setzt in seinem neuesten Commentar zum Pentateuch das ephraimitische E (= B; Q oder P = A; J = C) vor Jeroboam II. Davon ist J abhängig, das, judäischen Ursprungs, nicht vor der Mitte des 8. Jahrhunderts verfaßt worden ist. Dagegen ist Dillmann mit Nöldeke, Schrader u. a. der Ansicht, daß zwar das Deuteronomium in die spätere Zeit zu versetzen sei, hält aber daran fest, daß der Priestercodex älter als das Deuteronomium sei. Kittel hat sich ihnen angeschlossen. J ist im Reiche Juda ca. 830—800, E im nördlichen Theil zu Beginn des 9. Jahrhunderts verfaßt. Die Abhängigkeit des E von J läßt sich nicht bestätigen, wohl aber für einzelne Fälle das Gegentheil. P zerfällt in mehrere Schichten. P^1 ist älter als D, P^2 von Salomon abwärts, 10. und 9. Jahrhundert; die zweite Schicht führt auf Hiskia als untere

---

[1] Vgl. auch Wellhausen, Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher. Berlin 1889; Israelitische und jüdische Geschichte. Berlin 1894. Dazu Mussil, Das auserwählte Volk im Lichte der modernen Kritik (Theol. Quart. 1895 S. 564 ff.). Reuß, Geschichte der heil. Schriften A. T. S. 251 ff. Noch weiter geht Budde, Biblische Urgeschichte. Gießen 1883.

[2] Kayser, Theologie des A. T. (Straßburg 1886 [2. Aufl., herausg. von E. Reuß, 1894]) S. 161: frühestens 444; S. 68: 624. Der jahwistische Schreiber im 9. Jahrhundert. Ebenso Reuß a. a. O. S. 249. Schrader, Die Keilinschriften und das A. T. (2. Aufl., Gießen 1883) S. 54. Preiß, Religionsgeschichte S. 368 (Vatke-Preiß, Einleitung. Bonn 1886): E^2 722—701. E Ende der Regierung des Hiskia, J erste Decennien des 7. Jahrh., J^2 vor 624, D 590. Also zwischen 720—586. Kittel, Geschichte der Hebräer I. Gotha 1888.

Grenze. Mit der Priorität des P vertheidigen viele Forscher dieser Schule auch die Elohimsurkunde, das Buch der Ursprünge, als den ältesten Theil der Thora, während die zuerst genannten Vertreter die Elohimsurkunde der neuesten Zeit zuweisen[1].

Aber in der Verwerfung der Abfassung durch Moses sind alle einig. „Wenn etwas sicher ist in der Kritik des Alten Testaments, so ist es dies, daß der Pentateuch nicht von seiner Hand ist."[2] Dabei wird aber darauf hingewiesen, daß Thora und Pentateuch nicht identische Begriffe seien. Erst in nachexilischer Zeit sei es zu ihrer Identificirung gekommen. „Das ist eine Thatsache von der größten Wichtigkeit." Ursprünglich war 1 Mos. 1 bis 2 Kön. 25 ein Geschichtswerk. „Ein unter dem Einfluß des Deuteronomiums, welches seit Josias eine geistige Macht wurde, stehender Schriftsteller hat Richter, Samuel, Könige so wie sie vorliegen ineinander gearbeitet und mit dem Hexateuch verkettet."[3] König sucht zu vermitteln. Er verlegt E in die Richterzeit, J in die Zeit Davids, EP nach Babylonien unter Esdras.

II. Religionsgeschichte.

4. Die Besprechung dieser gegenwärtig die ganze alttestamentliche Kritik beherrschenden Hypothese gehört zunächst in das Gebiet der Exegese. Die Apologetik kann sich derselben aber um so weniger entschlagen, als, wenigstens in Deutschland, die katholische Exegese kaum davon Notiz genommen hat[4] und die allgemeinen Fragen über die Offenbarung principiell in den Streit hereingezogen werden. Die Franzosen sind hierin den deutschen Katholiken voraus, indem sie die Gefahr nicht bloß erkannten, sondern auch nachdrücklich zu bekämpfen suchten. Freilich ist sie für die französische Theologie auch weit bedenklicher als für die deutsche. „Es ist Zeit," sagt einer der neuesten französischen Apologeten (Broglie), „unter den Katholiken

---

[1] Kayser a. a. O. S. 169.

[2] Ebd. S. 31. Reuß a. a. O. S. 71 ff. Andere s. Delitzsch a. a. O., der zuletzt auch dazu übergegangen ist, aber seine Ansicht über die Entstehung „von der modernen wesentlich und grundsätzlich verschieden" erklärt, und Smend, Alttestam. Religionsgeschichte. Freiburg i. B. 1893.

[3] Delitzsch a. a. O. S. 33.

[4] Vgl. König, Alter und Entstehungsweise des Pentateuch. Freiburg i. B. 1884. Flunk, Die Ergebnisse der negativen Pentateuchkritik (Zeitschr. f. kath. Theol. 1885 S. 472 ff. 595 ff. und Wetzer u. Weltes Kirchenlex. IX, 1782 ff.). Selbst, Zur Orientirung über Methode und Ergebnisse der neuesten Pentateuchkritik (Katholik 1887 I, Heft 4); Die Bibelwissenschaft des Protestantismus gegen das A. T. (Ebd. 1896 I, Heft 2 ff.). Kaulen, Einleitung II (2. Aufl., Freiburg i. B. 1887), 167 ff. Schöpfer, Geschichte des A. T. (Brixen 1893) S. 203 ff.

die größern Fragen über den Pentateuch und die Geschichte Israels auf die Tagesordnung zu setzen. Es ist Zeit, ein Terrain zu vertheidigen, welches uns gehört und welches durch die Feinde erobert zu werden droht." Eine Orientirung über die Methode und die Ergebnisse dieser Kritik ist daher für den katholischen Theologen unerläßlich; denn es handelt sich um nichts Geringeres als um eine totale Umgestaltung der Anschauungen über das gesamte Alte Testament in religionsgeschichtlicher wie literar- und profangeschichtlicher Hinsicht [1].

Der Zusammenhang hat uns zunächst auf die allgemeinen religionsgeschichtlichen Fragen geführt. Mit diesen können wir um so eher beginnen, als der geschichtliche Gang mit diesen den Anfang gemacht hat. Die Cardinalfrage lautet einfach: Hat die israelitische Religion mit dem Monotheismus begonnen, wie es das Gesetz darstellt, oder mit dem Polytheismus, wie von der Kritik und Religionsgeschichte behauptet wird? Ist die alttestamentliche Religionsgeschichte nichts Weiteres als ein Zweig der semitischen Religionsgeschichte und nach evolutionistischen Anschauungen zu behandeln? Oder muß in ihr ein übernatürliches Element, eine besondere Offenbarung Gottes anerkannt werden? Würde diese Frage verneint, so wäre allerdings das Alte Testament, so wie es vorliegt, unbegreiflich, aber es wäre selbst der allgemeine Gang der Religionsgeschichte ohne irgend eine Uroffenbarung unbegreiflich. Nicht einmal der Polytheismus, welcher als Anfang postulirt, aber nicht erwiesen wird, wäre begreiflich.

Auf Grund unserer bisherigen Untersuchungen können wir unbedingt antworten: Der Monotheismus war der Anfang, der Polytheismus ist die Ausartung. Die allgemeinen Gründe, welche dagegen angeführt werden, sind als unstichhaltig zurückgewiesen worden. Denn daß überhaupt der Begriff einer höchsten Gottheit Resultat eines langen Processes sei und für eine solche Offenbarung die Sprache gefehlt hätte, ist eine sich selbst widersprechende Voraussetzung, da die Offenbarung den Proceß überflüssig macht, aber auch die Sprache vermitteln kann, wenn man nur Verstandesreflexion und Intuition zu unterscheiden versteht. Die besondern Gründe werden uns aber im folgenden beschäftigen.

5. Dieses Ergebniß wird durch die Geschichtsdarstellung des Alten Testamentes durchaus nicht in Frage gestellt. Es mag wohl auffallend erscheinen [2], daß von den drei Söhnen Noes zwei Polytheisten sind, nur

---

[1] Katholik 1887 I, 338. La Controv. 1887 Juill. Août. Science cath. 1887 Sept. p. 454 ss. Annal. de phil. 1887 I, 8 ss. *Mivart:* Nineteenth Century 1887 p. 31 ff.

[2] Kayser a. a. O. S. 21. 45. Reuß a. a. O. S. 61.

Sem ein Monotheist bleibt. Von dessen fünf Söhnen bleibt wieder nur einer Monotheist. Aber auch in seiner Familie reißt der Polytheismus wieder ein. Abram muß ausziehen, um nicht gleichfalls vom Götzendienste angesteckt zu werden [1]. Von Abraham vererbt sich der wahre Gottesglaube nur auf Isaak, nicht auf Ismael und die Söhne Keturas, von Isaak auf Jakob, nicht auf Esau. Dies alles scheint höchst befremdlich zu sein. Die Söhne werden denselben Unterricht vom Vater empfangen haben, jedenfalls haben sie in demselben Hause dieselbe Frömmigkeit gesehen. Und dennoch dieses ungleiche Ergebniß! Könnte man aber nicht aus eigener und fremder Erfahrung viele ähnliche Beispiele anführen? Sollte es in der That fast unglaublich sein, daß der eine treu geblieben, die andern abgefallen sind? Ist wirklich die Maxime richtig: Von einer geistigen Religion kann man wohl abfallen, so daß religiöser Indifferentismus eintritt, d. h. daß die Religion überhaupt entschwindet, oder so, daß man deren sittliche Anforderungen nicht zur Richtschnur des Lebens nimmt, aber nicht, daß man sie mit einer gröbern vertauscht? [2] Ist man berechtigt, von dieser allgemeinen Maxime aus einfach den Berichten über die Erzväter die Glaubwürdigkeit abzusprechen?

Ich muß gestehen, daß mir diese principielle Bestreitung des wichtigen Gegenstandes sehr bedenklich erscheint. Die Voraussetzung, „daß alle menschlichen Gedanken, sie mögen auf dem Gebiete der Religion oder auf irgend einem andern liegen, und seien sie auch die epochemachendsten, psychologisch vermittelt sind und an gegebene Voraussetzungen anknüpfen“ [3], würde ebenso für eine absteigende als aufsteigende, für eine geradlinige als krummlinige Entwicklung gelten. Oder gibt es denn keine Irrwege? Wechseln nicht Ebbe und Fluth miteinander ab? Ist die Geschichte immer den einfachsten Weg gegangen? Zeigt die Religionsgeschichte wie die Geschichte der Wissenschaften nicht zahllose Verirrungen? Die Geschichte der semitischen, indischen, iranischen, griechischen, römischen, ägyptischen, chinesischen Religion ist die Geschichte eines fortwährenden Abfalles. Die Mehrzahl, die Gesamtmasse verfällt demselben. Nur besonders hervorragenden Geistern gelingt es, sich dem allgemeinen Zuge zu widersetzen und als Religionserneuerer oder Religionsstifter aufzutreten. Das Alte Testament bleibt daher im Recht, wenn es die Fortführung der wahren Gotteserkenntniß an einzelne Personen, welche die Geschlechter repräsentiren, knüpft. Mahnen doch selbst Kritiker zur Vorsicht, da religiöse Erscheinungen, die

[1] Vgl. auch Judith 5, 6—9.

[2] Kayser a. a. O. S. 21. 45. Reuß a. a. O. S. 61. Ebenso Hume bei Lechler, Deismus S. 431. Lessing u. a.

[3] Stade: Theol. Lit.-Ztg. 1887 Nr. 9, Sp. 198.

dem Fortschritt widerstreiten, nicht immer auf frühere Entwicklungsstufen zurückweisen. Sie können auch bloße Entartungen vorstellen und von auswärts eingedrungen sein [1].

Würde der Rückfall den Charakter eines frühern niedrigern Stadiums beweisen, könnte man in Polytheismus nicht zurückfallen, wenn er nicht früher allgemein gewesen wäre, hätte das jüdische Volk sich zu den Menschenopfern nicht verirren können, wenn sie nicht früher ein anerkannter und wesentlicher Theil des öffentlichen Gottesdienstes gewesen wären, so würde jede geschichtliche Entwicklung unbegreiflich werden. Es müßte doch der geistige Fortschritt ebenso ein Rückfall sein als der geistige Rückschritt. Kann der Mensch aus eigener Kraft vorwärts schreiten, so kann er auch aus eigener Kraft rückwärts gehen. Zu beiden ist die menschliche Natur mit ihren Kräften und Leidenschaften fähig. Dies beweist das Leben des Individuums wie die Geschichte des Geschlechtes.

Deshalb kann aus den polytheistischen Verirrungen bei den Juden nicht auf einen frühern allgemeinen Polytheismus geschlossen werden, sowenig andererseits der jüdische Monotheismus mit dem primitiven Monotheismus des Menschengeschlechtes zu verwechseln ist. Nur dies könnte man behaupten, daß der reine Monotheismus der Juden neben dem allgemeinen Götzendienste sich schwer erklären lasse. Gesteht doch selbst Teichmüller [2] zu, das eigenthümliche Phänomen eines reinen und unverfälschten Monotheismus bei den Juden könne nicht philosophisch erklärt werden, da der Ursprung des sittlichen Bewußtseins nicht sofort die Naturmächte der Leidenschaften in uns vertilge und da sogar die Möglichkeit einer Projection des Rechtes auf ein göttliches Wesen die Herübernahme dieser Idee Gottes aus der Furchtreligion erfordere. Es sei ein historisches Räthsel, für welches die Speculation keinen Schlüssel habe, das nur durch die Geschichte zu erklären sei. Diese stelle die Persönlichkeit des Moses in den Vordergrund, welcher durch eine Offenbarung den reinen Monotheismus erhalten und erst die jüngere Generation in der Wüste in ihm habe erziehen können. Der spätere Rückfall begreife sich, denn der mächtige Antrieb der Begierden mußte in der Menge immer wieder die Furchtreligion in Umlauf bringen und daher vielfache Annäherung an den Götzendienst. Der Rückfall im 2. Jahrhundert ist historisch zweifellos, der vorexilische kann also nicht als unmöglich bezeichnet werden. Dabei kann man allerdings zugeben, daß

---

[1] Smend a. a. O. S. 18. Vgl. auch Bäthgen, Beiträge zur semit. Religionsgesch. (Berlin 1888) S. 211 f. 249.

[2] Religionsphilosophie S. 289 f. Vigouroux, Die Bibel III, 34. Schultz a. a. O. S. 23. 99. Flöckner: Theol. Quart. 1887 S. 51 ff. *Broglie:* Annal. de phil. 1887 I, 236; 1888 II, 336 ss. Bähr a. a. O. I, 45 ff.

den fremden Göttern eine gewisse Existenz zugeschrieben wurde; denn niemand wird zu einem Götzendienst abfallen, den er für eitle Thorheit hält.

Ein auf sich selbst angewiesenes Volk, welches inmitten von heidnischen Völkern lebte, mußte zum Abfalle geneigt sein, ohne daß es selbst eine polytheistische Periode durchlebt hatte. So gewiß die sinnliche Natur im gewöhnlichen Menschen überwiegt, so sicher ist der Abfall von einem höhern religiösen Standpunkte zu dem sinnlichen naturalistischen Götzendienste der Umgebung begreiflich und natürlich, ja begreiflich selbst ohne Beispiel, infolge der Sünde. Ohne directes göttliches Eingreifen wäre auch das Judenthum im Principe schwerlich monotheistisch geblieben, geschweige denn daß es den Gottesbegriff rein und klar aus einem allgemeinen naturalistischen Polytheismus herausentwickelt hätte. Bei den andern Semiten findet sich keine derartige Entwicklung. „Die Möglichkeit des geschichtlich verständlichen Ueberganges von der semitischen zur israelitischen Religion ist nur die eine Seite der Antwort, die andere Seite wird immer der Glaube geben."

6. Welche Vorstellung im Geiste der Hebräer hätte hierzu die Veranlassung geben können? Es wäre vor allem zu beweisen, daß der Monotheismus, das Ziel der Gesamtentwicklung des Alterthums, dem „Schoße der polytheistischen Geistesumnachtung als hellleuchtendes Gestirn" zur Zeit des Isaias entstiegen sei [1], oder aus der ursprünglichen Religion Israels, die ein Gemisch von Geister- und Ahnenglauben, Animismus, Fetischismus und Totemismus gewesen sein soll (Stade), Jahwe immer wieder hervordrang. Eine Erklärung der auffallenden Thatsache wäre aber auch dann nicht gegeben. Das vorausgesetzte Princip der ununterbrochenen Entwicklung konnte nicht bei den Propheten eine Lücke haben, und der spätere Rückfall widerspräche ihm gleichfalls.

Eine Religionsmengerei konnte freilich anfangs in Kanaan nicht ausbleiben, da man überall dem Landesgott den Segen des Landes zuschrieb, aber man darf auch dort dem Wechsel zwischen Abfall und Rückkehr nicht ein schriftstellerisches Schema unterstellen. Bei dem Volke als Ganzem ist der Vorgang begreiflich. Seine Religion scheint manchmal von der kanaanitischen nicht sehr verschieden zu sein. Es hatte verschiedene Götter, Hausgötter (Terafim), Gestirn- und Himmelsgötter, betrachtete Jahwe als Nationalgott, der in Menschen-, Stier-, Pflanzenbildern gesinnbildet wurde. In seiner Nähe hatte es die Astarte und ihr Priestercollegium, sowie eine eherne Schlange, welche die Krankheiten und Verletzungen durch giftige

[1] Fritz, Antike Weltanschauung S. 158. Stade, Geschichte des Volkes Israel. Berlin 1888.

Thiere heilte[1]. Selbst damit wäre aber zugegeben, daß der Jahwegedanke älter und die Religionsstiftung des Moses geschichtlich sei. Woher kam aber dieser „neue Gedanke“, der, weil er von „viel größerer religiöser Energie“ war, alle Hindernisse überwand? Wurde er wirksam durch das Priesterthum, so muß dieses doch die „Thora“ Jahwes angetroffen haben. Dem israelitischen Volke stand Jahwe immer höher als alle andern Götter. Die Heilige Schrift bezeichnet diese Verirrungen selbst von Anfang an als Abgötterei.

Die vermeintlichen polytheistischen Reminiscenzen der Schriftsteller selbst reichen für sich zum Gegenbeweis nicht aus. Die Menschenopfer sind durch das Opfer Abrahams (Isaak) und Jephtas so wenig bewiesen als durch die Widmung der Erstgeburt. Da Abraham damals in Gera bei Abimelech war, so erklärt sich diese Probe aus den Kinderopfern bei den Philistern und Kanaanäern überhaupt (2 Kön. 3, 27. Jer. 19, 5). Das Opfer Jephtas aber war, wenn nicht ein Keuschheitsopfer, heidnisch. Israelitische und kanaanitische Volksthümlichkeit floß damals zusammen[2]. Daß Menschenopfer für vorzüglich sühnend gegolten haben, ist zuzugeben (1 Sam. 15, 33 [?]; 2 Sam. 21, 2 ff. Mich. 6, 7. Ezech. 20, 26 ff.), aber diese vereinzelten Spuren, welche als Ausnahmen zudem eine historische Erklärung finden, genügen nicht zum Beweise eines uranfänglichen Zustandes. Die Israeliten opferten viel später noch ihre Kinder dem Moloch. War dies nicht ein offenbarer Abfall zum Götzendienste der stammverwandten Nachbarn? Die Behauptung, daß die Bilder (Richt. Kap. 18. 1 Kön. 12, 28. 4 Mos. 21, 4—9) dem ursprünglichen Semitismus angehörten, ist wenigstens nicht erwiesen. Stierbilder sind semitisch, aber in Aegypten wurden gleichfalls nicht bloß lebendige Stiere angebetet, sondern auch deren Bilder verehrt. Die Schlange galt als Symbol der ärztlichen Kunst. Die heidnischen Tempel galten als Wohnungen des für eine Incarnation gehaltenen Götterbildes. Ohne dieses galt der Tempel für nichtig. Das Bild war früher als der Tempel.

Die Aufrichtung und Weihe von Denksteinen (1 Mos. 28, 18. 31, 45; 2 Mos. 24, 4. 1 Sam. 7, 12) erinnert an den heidnischen Salb-

[1] Maspero in seiner Geschichte der orientalischen Völker, 4. Aufl. Vgl. Zeitschr. f. kath. Theol. 1887 S. 183. Ebenso Soury, Renan u. a. Kayser a. a. O. S. 80. Schultz a. a. O. S. 100 f. 107 f. *Piepenbring*, La religion des Hébreux à l'époque des Juges (Rev. de l'hist. des rel. 1893 I, 1 ss.). Dazu Vigouroux a. a. O. III, 8 f. 25 ff. Flöckner a. a. O. S. 55 ff. E. König: Neue Jahrb. f. deutsche Theol. 1893 S. 353.

[2] Delitzsch a. a. O. S. 329. Vgl. Schöpfer a. a. O. S. 249 ff.; für ein Keuschheitsopfer s. Schönen: Theol. Quart. 1869 S. 531 ff. *Kaulen*, De rebus Iephtae ducis ex s. scriptura describendis. Bonnae 1895.

stein und Bäthliendienst, welcher sich von Indien her durch den ganzen Orient bis nach Griechenland und nach Rom verbreitete, aber die Thora verbietet die Aufrichtung (3 Mos. 26, 1. 5 Mos. 16, 21) und gebietet die Niederreißung der vorhandenen (2 Mos. 23, 24; 34, 13. 5 Mos. 12, 3). Die Propheten strafen die Entartung des Gebrauchs (Hos. 10, 1 f.), ohne ihn an sich verwerflich zu finden (Js. 19, 19). Die Terafim sind nicht Götter der Patriarchen, sondern des heidnischen Laban (1 Mos. 31, 19). Jakob befiehlt vor dem Zug nach Bethel, alle fremden Götter wegzuthun (1 Mos. 35, 2), und vergräbt mit diesen die Amulette [1].

Beim Ausgang der Richterzeit war die Bundeslade zu Silo. Sie wirkte aber auch zu Asdod bei den Philistern. Selbst Kuenen muß zugeben, daß die Losung „Jahwe der Gott Israels" nicht in Vergessenheit gerathen war, im Gegentheil, so in vieler Herzen lebte, daß sie dieselben ganz erfüllte und ihrem Thun und Lassen eine bestimmte Richtung gab. Bei Einzelnen ließ eine solche Auffassung des Jahwismus für den Dienst anderer Götter überhaupt keinen Raum. Auch in den Zeiten der schlimmsten Abgötterei erscheint in israelitischen Personennamen nicht ein einziger ausländischer Gottesname, zum Zeichen, wie das Volk, auch wenn es dem Baal und der Astarte opferte, immer sein Unrecht fühlte und sich nie durch Nennung derselben als ihr Verehrer bezeichnen wollte. Den wenigen Namen aus Baal (2 Sam. 11, 21. 1 Chron. 8, 33; 9, 39. 2 Sam. 2, 8 u. a.) liegt nicht der kanaanitische Baal, sondern das Appellativ „Herr" zu Grunde, denn Saul, Jonathan, David haben ihren Söhnen doch keine götzendienerischen Namen gegeben. Aehnlich verhält es sich bei den mit Melech zusammengesetzten Namen [2]. Daß Vernes nicht bloß dies betont, sondern entgegen der ganzen kritischen Zerstückelungsschule das Alte Testament als ein geniales Werk aus einem Guß in der Zeit zwischen 400—200 verfaßt werden läßt, sei nur nebenbei bemerkt.

Dazu kommt der tief moralische Charakter der israelitischen Religion, der in uralte Zeit hinaufreicht und dieselbe von den andern semitischen Religionen vortheilhaft unterscheidet. Im Gegensatz zu allen heidnischen, auch zu der ägyptischen Religion, faßt die israelitische Religion den Begriff „heilig" in seiner ganzen ethischen Fülle und Tiefe auf. Daher ist sie wie die einzige monotheistische, so auch die einzige durch und durch ethische Religion des Alterthums. Dieser Charakter ist um so bemerkenswerther, als sonst Israel in der Cultur hinter andern Völkern

---

[1] Delitzsch a. a. O. S. 7. 378.

[2] Bäthgen a. a. O. S. 140 ff. 223. *Vernes*, Précis d'histoire juife. Paris 1889.

zurückblieb. Auch in den Zeiten des Abfalls läßt er sich nicht ganz verdrängen. Die Pietät war dem Volke tief eingewurzelt. Die Elternliebe ist ein hervorstechender Zug. Selbst die, welche mit der modernen Wissenschaft das Wunder verwerfen, müssen gestehen, „daß eben hierin ein tiefes Geheimniß vorliegt, wie nämlich das Verhältniß zwischen Eltern und Kindern ein verhältnißmäßig so reines und edles in Israel hat werden können“ [1].

Auch wenn der Augenblick des Kampfes mit der ägyptischen Cultur und der endliche Auszug von dort die „eigentliche Geburtsstunde der Jahwereligion“ gewesen wäre, müßte „eben die richtige Gottesidee bereits vorhanden“ gewesen sein. Die Kraft derselben in diesem und den spätern Kämpfen kann nur von oben kommen. Geniale Männer hätten dieses Gottvertrauen und diese sittliche Kraft nicht bewirkt, wenn sie nicht den Grund „in den Schöpfungstiefen selbst“ gehabt hätten, vom „Geiste des Herrn“ erfüllt gewesen wären. Lessing übertreibt, wenn er sagt, Gott habe das Volk Israel auserwählt, weil es das ungeschliffenste, das verwildertste war, um mit ihm ganz von vorn anzufangen, denn ungeachtet seiner Roheit und Ungeschliffenheit hat das Volk Keime hoher Sittlichkeit in sich geborgen.

7. Nur eines könnte noch Befremden erregen. Das Alte Testament knüpft den Abfall an einzelne Personen an, ohne eine geschichtliche Entwicklung zu erwähnen. Aber auch dieser Einwurf ist nur scheinbar berechtigt. Richtig ist, daß es Gewohnheit der heiligen Schriftsteller ist, in den Hauptpersonen zugleich das Princip darzustellen, die Consequenzen des Princips theilweise auf diese selbst zurückzuführen. Es läßt sich aber trotzdem noch leicht erkennen, daß zwar die genannten Personen, welche Stammväter der nichtisraelitischen Völker wurden, sich von der Tradition loslösten, aber als pure Götzendiener neben den Verehrern Jahwes erscheinen doch erst ihre spätern Nachkommen. Ebenso war bei den umliegenden Völkern für einen solchen Abfall hinlänglich vorgesorgt. Auch bei andern morgenländischen Schriftstellern (Aegypten, Assyrien) ist es Gewohnheit, die Geschichte des Volkes an die Stammes- und Geschlechtsverzeichnisse anzureihen. Dies entspricht so sehr den patriarchalischen Verhältnissen, daß man gerade hierin einen Beweis für das hohe Alter der Erzählung, statt eine Instanz gegen dieselbe zu erkennen hat. Die Genealogien sind den Orientalen von jeher geläufig, fehlen aber auch den Griechen und Germanen nicht.

---

[1] Happel, Die Anlage des Menschen zur Religion (Haarlem 1877) S. 232. Vgl. auch Nikel, Der Monotheismus Israels in der vorexilischen Zeit. Paderborn 1893.

8. Die Gottesnamen hat schon Simon Magus für den ursprünglichen Polytheismus angeführt (1 Mos. 3, 5. 22; 1, 26; 11, 7. 2 Mos. 22, 28. 5 Mos. 32, 12). Der älteste Name El (אול = stark, voran sein?) findet sich bei den Semiten überhaupt und ist einfache Bezeichnung für Gott, welche bei allen Menschen gleich ist. Ilu hat wahrscheinlich auch bei den Assyriern den einzigen Gott bezeichnet. El war der einzige Gott der Hebräer (1 Mos. 14, 13), El-Kana der eifersüchtige Gott. Elohim ist seiner Form nach ein Abstractum, Plural von Eloah (oder dieses von jenem und Elohim Plural von El?), setzt aber nicht eine Mehrzahl von Eloahs voraus, denn im alten Hebräischen kommt der Singular gar nicht vor. Erst gegen das Ende des 8. Jahrhunderts haben die Dichter, Job, Isaias, Habakuk u. a. den Singular Eloah gebraucht, während man auch nachher noch ohne Anstand Elohim verwendete. Der Name Jahwe verschwindet mit dem 3. Jahrhundert wegen Furcht vor Entweihung. Die modernen Kritiker können an Elohim um so weniger Anstoß nehmen, als sie die elohistischen Partien des Hexateuch für die spätesten ansehen, und die Psalmen (14. 53), welche oft Elohim gebrauchen, nachexilisch sein lassen.

Vielleicht soll Elohim als intensiver Plural die Erhabenheit, Allmacht, Vollkommenheit Gottes bezeichnen (1 Sam. 28, 13. Ps. 82, 6). Das Hebräische gebraucht oft den Plural, um einzige, unbegrenzte, unfaßbare, zusammengesetzte Begriffe auszudrücken (Adonai, Schaddai, Schamaijm)[1]. Bei Elohim steht das Verbum stets im Singular, bei der Uebertragung des Namens auf die Götzen aber im Plural, selbst beim goldenen Kalb. Nur etwa zwölf erklärliche Ausnahmen kommen vor, während zahlreiche Stellen beweisen, daß Elohim von Anfang an den einzigen Gott bezeichnet, den Schöpfer Himmels und der Erde. Auch das phönicische Elion und äthiopische Amlak werden im singularen Sinne gebraucht, während die Gentilicien: Israel, Edom, Moab, Ammon u. s. w., die singulare Form bewahren. Jahwe ist die Bezeichnung desselben einzigen, ewig sich selber gleichen, unbedingt sich selbst bestimmenden Gottes als des Bundesgottes, der sich mit diesem Namen dem Moses geoffenbart hat[2]. Nach Delitzsch

---

[1] Vigouroux a. a. O. III, 46 ff. Reuß a. a. O. S. 77. Delitzsch a. a. O. S. 48. Bäthgen a. a. O. S. 135. 179. Dalmann, Studien zur bibl. Theol.: Der Gottesname Adonai. Berlin 1889. Reinke, Beiträge zur Erklärung des A. T. III (Münster 1855), 3 ff. Hengstenberg, Die Authentie des Pentateuch II (Berlin 1839), 181 ff. Nestle: Studien aus Württemberg 1882 S. 243 ff. Zu Simon Magus s. *Clem.*, Rec. 2, 38 sq.

[2] 2 Mos. 3, 14; 6, 2. 3. Zur Aussprache Jahwe vgl. *Eus.*, Dem. 10, 8, 28. *Epiph.*, *Theodor.*, *Iacob. Edess.* al. Science cath. 1891 p. 193 ss. Annal. de phil. 1891 p. 537 ss. Theol. Lit.-Ztg. 1886 Sp. 223 f. *P. Scholz*, De origine

ist Elohim der Gott, welcher die Natur schafft und erhält, El Schaddai der Gott, welcher die Natur zwingt, daß sie thut, was sein Wille ist, Jahwe der Gott, welcher inmitten der Natur die Gnade durchsetzt und an Stelle der Natur eine neue Schöpfung der Gnade setzt. Weil aber alle diese Ideen sich in dem Begriff des einzigen Gottes vereinigten, so war man im Gebrauch der Namen nicht ängstlich. Wie weit in der Genesis und im Exodus bis 6, 12 textkritisch oder sachlich eine spätere Interpolation des Namens Jahwe anzunehmen sei, läßt sich unmöglich feststellen. Nicht zu vergessen ist, daß die Aegypter wie alle alten Völker nur Götter mit Eigennamen kannten. Oft wird der Name Jahwe unterschiedslos mit Elohim, aber nie wie dieser für eine heidnische Gottheit gebraucht. Daher will man sogar den viel genannten „Jehovisten" vermeiden, weil er mit kritischen Studien und Theorien zusammenhänge, welche sich heute als unzureichend oder verwirrend ausgewiesen haben[1].

Andernfalls müßte für die verschiedenen Götter in der ältesten Zeit auch ein verschiedener Cultus nachzuweisen sein, wovon sich aber keine Spur findet. Auch von einer Mythologie ist keine Rede. Denn was man neulich aus der Etymologie der vorsündfluthlichen Namen ableiten wollte, entbehrt aller sichern Grundlage. Höchstens ist eine Vergleichung mit orientalischen Genealogien möglich. Henoch würde noch am ehesten einem Heroen ähnlich gemacht werden können. Vollends in den Söhnen Noes, in Abraham, Isaak und Jakob stehen Ethnographie und Geschichte zu deutlich im Vordergrund. „Jeder Besonnene wird in Abraham, Isaak und Jakob geschichtliche Personen erkennen," bemerkt Gutschmid. Bezeichnend ist nach alldem, was Tiele über die Funde von El Amarna sagt: „Sehr bemerkenswerth ist, daß für ‚Gott' ein Plural, ilâni, gebraucht wird, den die Israeliten später mit ihrem Wort elohim nachahmten, so daß man nicht mehr berechtigt ist, hier auf frühern Polytheismus bei ihnen zu schließen."

Wenn Jahwe öfter als Nationalgott der Juden erscheint, so folgt dies nur aus der Gegenüberstellung zu den Götzen der Heiden, deren

---

nominis יהוה. Breslau 1857. Gloatz: Neue Jahrb. f. deutsche Theol. 1892 S. 218. Jahwe = dem altbabyl. Ja (Hea). *Lenormant*, L'hist. anc. V, 231: Ea = Thot der Aegypter, Taut der Phönicier, die göttliche Intelligenz, Jaô der Gnostiker, Jahwe der Juden. *Robert*, La révélation du nom divin Jéhovah (Revue bibl. 1894 p. 161 ss.). Shaddai von shâdâh = im Ueberfluß ausbreiten.

[1] Reuß a. a. O. S. 249. *Vigouroux*, Les livres s. III, 109 s. Dagegen Delitzsch a. a. O. S. 272: Das sicherste Kriterium von Gen. 1 bis Ex. 6 sind und bleiben die Gottesnamen. Vgl. ebd. S. 291. 303. 315. 328 f. 451. Allgem. Ztg. 1895 Nr. 253, Beil. 210, Sp. 5.

Erwähnung (Chamos bei den Moabitern) noch nicht für die Anerkennung zu nehmen ist. Immerhin bedurfte es einer längern Entwicklung, bis die Israeliten vom reinen, sittlichen Monotheismus vollständig durchdrungen waren und Jahwe als Gott des Universums, aller Völker verehrten. Der Befehl zur Vertilgung der kanaanitischen Völker und die Hilfe in den Kämpfen gegen die Feinde mußten leicht zu dem Glauben führen, als ob Jahwe nur für die Israeliten ein liebevoller Vater sei. Besonders charakteristisch ist es, daß die hebräische Sprache bei den Juden kein Wort für Göttin hat und nie eine *Göttin* zur Anerkennung gelangt ist, während sonst überall die Naturreligion in einen geschlechtlichen Dualismus ausartete. Wohl finden wir die Verehrung der Aschera, Astarte (5 Mos. 16, 21), der großen Himmelskönigin (Jer. 44, 17 f.), aber selbst diese Verirrung ist weit entfernt von einer Gleichstellung mit Jahwe. Auch wenn die Ascheren neben den Altären Jahwes errichtet wurden, so wurde es doch vermieden, sich Gott in Gesellschaft einer Göttin vorzustellen. Die Vergleichung des Bundesverhältnisses mit der Ehe erinnert nicht an den geschlechtlichen Dualismus, sondern an die höhere Auffassung der Ehe. Die scharfen Bestimmungen gegen die *Prostitution* und den Hurenlohn im Gegensatze zum heidnischen Hierodulenwesen sind ein Beweis dafür [1]. Aus dem Verbote könnte nur gefolgert werden, daß die Prostitution als religiöse Einrichtung vorhanden gewesen sei, wenn die thatsächlichen Verirrungen weder psychologisch noch durch das Beispiel der Nachbarvölker erklärt werden könnten. Setzt vielleicht das Verbot zu tödten die vorhergehende Erlaubtheit voraus? Ja, man könnte selbst sagen, die Maßregel sei prophylaktisch gegen das böse Beispiel der Kanaaniter gewesen.

9. Doch nicht bloß unbewußte und unabsichtliche *Reminiscenzen an den frühern Polytheismus* sollen die heiligen Schriftsteller in ihre monotheistische Darstellung aufgenommen haben, sondern sie reden auch ganz offen davon. „Entfernet die Götter, welchen eure Väter gedient jenseits des Stromes (Euphrat) und in Aegypten, und dienet Jahwe. Und gefällt es euch nicht, dem Jahwe zu dienen, so wählet euch heute, wem ihr dienen wollet: ob den Göttern, welchen eure Väter gedient jenseits des Stromes, oder den Göttern der Amoriter, in deren Lande ihr wohnet; ich aber und mein Haus wollen dem Jahwe dienen" (Jos. 24, 14 ff.; vgl. 1 Mos. 31, 19, 53. 1 Kön. 18, 21. Judith 5, 6—9; 10, 11 bis 14; Ez. 20, 24). Diese Stelle soll beweisen, daß die Israeliten bis auf Moses Polytheisten waren. Moses habe sie den Monotheismus ge-

[1] 5 Mos. 23, 18. 1 Kön. 15, 12; 22, 47; vgl. ebd. 14, 24. Amos 2, 7. Hos. 4, 13 ff. 2 Kön. 23, 7.

lehrt, aber noch war seine Religion nicht in die Massen gedrungen. Viele beharrten in der Wüste und zur Zeit Josuas bei ihrem alten Glauben oder Aberglauben. Es mußte erst ein Beschluß gefaßt werden, ihn aufzugeben, ein Beschluß, der freilich, wie wir sehen werden, nicht aufrecht erhalten wurde.

Soll nun auch nicht bestritten werden, daß die Form dieser Rede etwas auffallend klingt, so darf man doch nur das ganze Kapitel dieses „ältesten jahwistischen Theiles“ lesen, um sich zu überzeugen, wie gewaltsam die Stelle mißbraucht wurde. Josua erinnert das Volk zuerst an alle Wohlthaten, welche Jahwe ihm erwiesen hat. Der Gott Israels wählte Abram aus, leitete ihn und vermehrte seinen Samen. Er verlieh ihm den Isaak und dem Isaak den Jakob und Esau. Er sandte den Moses, um sein Volk aus der Knechtschaft zu befreien, führte es durch die Wüste in das Land der Amoriter, befreite es aus der Hand seiner Feinde, vertheidigte es gegen fremde Könige. Er gab den Israeliten das Land, welches sie nicht bebaut, Städte, welche sie nicht gegründet, Weinberge und Oelgärten, welche sie nicht gepflanzt hatten. Und nun, nach dieser ergreifenden Einleitung, sagt Josua, nun fürchtet den Herrn und dienet ihm in Geradheit und Gerechtigkeit und thut weg die fremden Götter u. s. w. (vgl. 1 Mos. 35, 2. 4). Jahwe ist also der Herr Israels, welchem es sein Glück und seinen Wohlstand verdankt. Von einem Beschlusse, welchem Gott sie angehören wollen, ist gar keine Rede. Die Gegenüberstellung soll nicht etwa die Wahl frei lassen, sondern vom Götzendienste abschrecken. Der Götzendienst in Aegypten wird ausdrücklich auf die schlechte Einwirkung der Aegypter zurückgeführt. Also ist nach dieser Stelle Jahwe mindestens seit Abraham der alleinige Gott Israels, der nicht erst um die erste Liebe bei der Majorität Israels wirbt, sondern seine alte Liebe geltend macht, wenn auch der Name Jahwe seit Moses in den Vordergrund getreten ist. 23, 8 läßt sich deshalb damit vereinigen, ohne daß man verschiedene Quellen annimmt. Daß ihre Väter in Chaldäa andern Göttern gedient haben, wird anerkannt, aber dies war eben der Grund, den Abram aus ihrer Mitte wegzunehmen. Diese Stelle steht daher durchaus in Uebereinstimmung mit der allgemeinen geschichtlichen Darstellung des Monotheismus im Alten Testamente.

Auch die einzige scheinbare Stelle (Richt. 11, 24), wo Jephta dem König der Amoriter sagen läßt: „Gehört nicht das, was dein Gott Chamos in Besitz nimmt, mit Recht dir? Was aber der Herr, unser Gott, als Sieger erwarb, das fällt in unsern Besitz,“ ist doch als diplomatische Sprache und nicht als Glaubensbekenntniß zu betrachten. Jedenfalls kann daraus nicht geschlossen werden, daß Jephta Jahwe dem Chamos gleichgestellt

habe[1]. Uebrigens ist Chamos der Hauptgott der Moabiter und der Ausdruck der gewöhnlichen Volksanschauung entnommen.

10. Ebensowenig beweisen die Klagen der Propheten[2] über den Götzendienst der Juden in Aegypten und während des Wüstenzuges, daß der Götzendienst bei den Juden das Ursprüngliche war. Man darf die Bedeutung dieser Stellen doch nicht damit begründen, daß sie dem uranfänglichen Jahweecultus widersprechen und nichts näher lag, als die spätern Religionszustände zurückzudatiren. Denn diese prophetischen Strafreden halten die Vergehen vor Augen, gehen also von der Kenntniß und Pflicht des Jahweecultes aus. Das Volk wählte „neue Götter" (Richt. 5, 6), d. h. fremde Götter, was den Glauben an den israelitischen Gott Jahwe voraussetzt. Wie wäre man sonst zu der Einführung der Propheten (Richt. 6, 8), welche den Abfall von Jahwe bestrafen sollten (1 Sam. 2, 27 ff.), gekommen? Ohne solche Träger der mosaischen Idee im Zeitalter der Richter, durch welche die Continuität zwischen Moses und Samuel hergestellt wird, ist die Erhaltung der Religion Mosis unbegreiflich. „Am Ende der Richterzeit war jedenfalls der Mosaismus so erstarkt, daß ein Jahwepriester wie Eli und ein Prophet wie Samuel zu einflußreicher Stellung gelangten."[3] Schon damals galt der Satz: Jahwe ist der Gott Israels und Israel das Volk Jahwes. Es mag sein, daß, wer den Vergleich zuerst machte, auch die Existenz anderer Götter annahm, und daß das altisraelitische Volk im allgemeinen an der Existenz der heidnischen Götter nicht gezweifelt hat; aber es läßt sich nicht beweisen, daß es diese Götter gleich taxirte. Die durchgehende Ueberordnung Jahwes zeigt die geringe Schätzung der andern an (Ps. 95, 5; 96, 7). Der Monotheismus schließt aber nicht den Glauben an Geister, gute und böse, die Warnung vor heidnischem Cult nicht das Vorhandensein eines ältern Cultes aus.

Ohne religiöse und sittliche Grundlage wäre es unerklärlich, wie das in Aegypten verdorbene Volk die gewaltige Energie entwickeln konnte, mitten

---

[1] Vigouroux, Die Bibel III, 29. Vgl. Ruth 1, 15. 1 Sam. 26, 19. Ungünstiger urtheilen Schultz a. a. O. S. 206 f. Schöpfer a. a. O. S. 218 f. Sellin, Beiträge zur israelitischen und jüdischen Religionsgeschichte I (Leipzig 1896), 17 ff.; vgl. ebd. S. 195 ff. über die Menschenopfer. Dillmann (Handb. der alttest. Theol. [Leipzig 1895] S. 83) erklärt die „scheinbar so widersprechenden Berichte" aus dem unbestimmten „Elohim".

[2] Ez. 20, 5 ff. 23 ff.; 23, 8. Amos 3, 14; 4, 4; 5, 25. Hos. 8, 5. 11. Is. 44, 11 ff. Ps. 113, 12 ff.

[3] Kayser a. a. O. S. 53 ff. Finsler, Darstellung und Kritik der Ansicht Wellhausens. Zürich 1887. *Vigouroux*, Les livres s. III, 109. Smend a. a. O. S. 15 ff. Dillmann a. a. O. S. 35 f.

unter heidnischen Völkern den reinen Monotheismus trotz vieler Rückfälle hochzuhalten und die wahre Gottesidee zu vererben. Ringsum arteten selbst die alten Culturvölker aus, aber Israel ging, zwar als Nation vernichtet, doch religiös und sittlich geläutert, aus den schwersten Unglücksfällen hervor. Die im Richterbuch dreimal wiederholte (2, 1 ff. 14 ff.; 3, 8 ff. 12 ff.; 10, 6 f.) Melodie: Abfall, Drangsal, Bekehrung, Ruhe, mag schablonenmäßig klingen, sie beeinträchtigt aber den geschichtlichen Grund nicht, wenn man beachtet, daß aus der Vermischung der Jahwereligion mit der Baalreligion ein langer Kampf entstand. Der erziehliche Zweck hat wohl die Darstellung beeinflußt, aber da nicht je das ganze Volk gemeint ist, insofern die Richter nur einzelnen Stämmen vorgesetzt waren, so verliert auch die Darstellung, ohne daß man die Eintragung einer spätern Tendenz annimmt, alles Auffallende. Man findet solche Kämpfe zwischen Religion und Neigung allerdings weder bei den Griechen und Römern noch bei den Orientalen, aber dort war keine Dogmatik und Moral, hier ein sinnenschmeichelnder Cultus. Das Debora-Lied ist aus der ältesten Zeit ein anerkanntes historisches Zeugniß für diese Auffassung (Richt. 5). Nach 4 Mos. 21, 14. Jos. 10, 13. 2 Sam. 1, 18 sind alte Liedersammlungen anzunehmen.

Wellhausen muß nicht nur für die älteste Zeit das Vorhandensein einer idealen Vorstellung von der Herrschaft Gottes zugeben, sondern er räumt auch ein, daß die Verwendung der Religion als Triebkraft für Recht und Sitte, die Beziehung der Gottheit auf die Angelegenheiten der Nation, welche sich bei allen Völkern findet, bei keinem sich in so großer Reinheit und Kraft darstelle wie bei den Israeliten. Aber auch die semitische Religionsgeschichte hat uns gezeigt, daß die alte Religion Israels keine weltselige und oberflächliche sein konnte. Die babylonisch-assyrischen Bußpsalmen genügen allein, um das tiefe Schuldbewußtsein und die große Erlösungsbedürftigkeit dieser Völker kennen zu lehren. Sollten die Juden gleichsam im Widerspruche mit der ursprünglichen Religion diesen sittlichen Bestandtheil erst spät in ihre Religion aufgenommen haben? Sollten sie erst zur Zeit der Syrier und Assyrier das vor Moses bereits vorhandene Bündniß zwischen Jahwe und Israel zu einem sittlich bedingten erhoben haben? Was bleibt dann noch für Moses übrig, welcher doch „eine für alle Zeiten epochemachende Stellung“ für die Herrschaft des Gottesbewußtseins eingenommen hat?

11. Es ist unbestreitbar, daß Moses den reinen, ethischen Monotheismus lehrte. Ihm ist „Jahwe“ nicht bloß das „Seiende“ schlechthin, sondern „der Seiende“, der Schöpfer. Hierfür braucht man sich nicht auf die angefochtenen historischen Zeugnisse zu berufen, es genügen die

anerkannten Propheten. Diese betrachten ihre Predigt nicht als neu, sondern formell als conform mit dem bekannten Gesetze und Worte Gottes (Am. 2, 4. Hos. 4, 6; 8, 12. Is. 5, 24; 30, 9. Mich. 6, 8). Sie nennen den Moses einen Gesandten Jahwes (Mich. 6, 4), den ersten Propheten (Hos. 12, 14). Sie sagen mit nichten, daß Moses den Glauben an Jahwe eingeführt, sondern daß ihn Gott zur Befreiung seines Volkes geschickt habe. Auch ihnen ist Jahwe der Gott Israels, welcher sein Volk aus dem Land Aegypten geführt hat. In dieser Hauptsache gipfeln alle Lobeserhebungen Jahwes. Sie ist demgemäß eine alte Voraussetzung des Volksglaubens. Er ist der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, der Gott des Bundes mit Abraham, nicht der natürliche Ahnherr. Moses ist nicht der Stifter der israelitischen Religion, er ist der Vermittler des Bundes, welchen Gott mit seinem Volke schließen wollte, wenn auch die Idee erst im Laufe der israelitischen Geschichte verwirklicht worden ist.

Dieser Bund ist freilich ein Vertrag nach antiken Anschauungen, aber ein Vertrag des sich zu seinem Volke herablassenden Gottes, welcher für die Treue seines Volkes seinen Segen und seine Huld verleiht, Wohlergehen und Frieden garantirt. Gott hat aus allen Völkern das Volk Israel auserwählt und ihm das Gelobte Land gegeben. Das Volk, der Sohn Gottes, gelobt dafür dem Vater, dem Schöpfer, Gehorsam und Treue. Dieses Bundesverhältniß bildet das Lebensprincip der ganzen israelitischen Geschichte. Auch die negative Kritik muß das sinaitische Bundesbuch anerkennen, Moses im gewissen Sinne als „Gesetzgeber" oder doch als „Begründer Israels" gelten lassen [1]. Der Wortlaut der Theokratie stammt wohl von Josephus, die Sache ist von Moses, von Moses als dem Mittler zwischen Jahwe und seinem Volke.

Warum sollte aber auch ein solcher Bund unmöglich sein? Hat man doch in neuester Zeit wahrgenommen, daß der Bundesgedanke sich in ältester Zeit auch schon bei Nichtisraeliten findet. Man erklärt den Baal Berith nicht mehr, wie gewöhnlich, als den Baal, welcher den Bund oder die Bündnisse schützt (*Ζεύς ὅρκιος*), sondern als den, mit welchem man einen Bund geschlossen hat [2]. Diese Thatsache, wenn sie ganz sicher ist, kann aber nicht wieder umgekehrt gegen die Wirklichkeit des Bundes mit Israel verwendet werden, denn es ist ja heute so ziemlich allgemein anerkannt, was schon die Apologeten angelegentlich vertheidigten, daß nämlich die übernatürlichen Thatsachen im allgemeinen Bewußtsein

---

[1] Kayser a. a. O. S. 31. 39. Smend a. a. O. S. 16. 292 ff. Rev. de l'hist. des rel. 1889 I, 312 ss.

[2] 1 Mos. 14, 13. Bäthgen: Theol. Lit.-Ztg. 1887 Nr. 4.

und in der Geschichte ihre Voraussetzungen haben. Der wesentliche Charakter derselben hängt nicht davon ab, daß sich nirgends etwas Aehnliches findet, er ist vielmehr dadurch bedingt, daß sie mit absoluter Autorität und voller Gewißheit in die entsprechende Ausgestaltung gesetzt werden. Ist die Bundesidee an und für sich, d. h. als der religiöse Gedanke, daß man mit der Gottheit ein gegenseitiges sittliches Verhältniß eingehen kann, nichts specifisch Israelitisches, so steht sie doch in Israel ganz einzig in schönster Gestalt da und kann weder erst kurz vor dem Exil ausgebildet noch überhaupt bloß durch natürliche Reflexion und Entwicklung entstanden sein.

12. Wie hätte Moses beim Volke Glauben gefunden, wenn er sich auf einen andern Gott als auf den, an welchen es glaubte, berufen hätte? 2 Mos. 3, 13 setzt doch nicht einen namenlosen Gott voraus. Moses hat die Kenntniß des Jahwe vielleicht erst jetzt erhalten, jedenfalls die Bedeutung besser erfaßt als viele seiner Volksgenossen und ihn zum Fundament der Nation und ihrer Geschichte gemacht, aber ihn nicht erfunden und geschaffen. 2 Mos. 3, 14 erhält seine Erklärung durch 3, 16; 6, 2. Nicht der Name Jahwe ist unbekannt gewesen, sondern seine wunderwirkende Kraft. Dem Abraham, Isaak und Jakob erschien er nur als El Schaddai. Mit dem Namen Jahwe in diesem Sinne beginnt nun allerdings für das Volk ein neuer nationaler Glaube, insofern das Vertrauen auf denselben einen neuen Grund hatte. Auch die Propheten setzten für die frühere Zeit, wenn nicht den Namen, so doch das Numen Jahwe voraus [1] (Hos. 12, 4 ff. Mich. 7, 20. Is. 29, 22; 13, 19. Jer. 50, 40. Am. 4, 11). Die Mutter des Moses hieß Jokabed (Gott ist Herrlichkeit). Deshalb war er auch am besten geeignet, das Organ Gottes zur Offenbarung seines Willens zu sein. Jaubidi heißt ein König von Hamath zur Zeit Sargons I.

Das höhere Gottesbewußtsein war bei Moses durch seine Erziehung (Apg. 7, 22) auch natürlich begründet und bestärkt. Die Gestalt des Moses ist in der israelitischen Geschichte eine so sehr alles überragende, das ganze Geschick des Volkes entscheidende, daß sie nur zu begreifen ist, wenn Moses in der Gesellschaft des ägyptischen Volkes selbst eine höhere Stellung einnahm. Wie man sonst über die esoterische Lehre der ägyptischen Priester urtheilen mag, man kann heute jedenfalls darüber sagen: „Wir können hier nur die Fortentwicklung, das allmähliche Ausklingen eines alten Bewußtseins der Gotteseinheit erblicken. Ein Mono-

---

[1] Schultz a. a. O. S. 81 f. 122 ff. Smend a. a. O. S. 17. Dillmann a. a. O. S. 110. *Vigouroux*, Les livres s. III, 79 ss. 87 ss. *Meignan*, L'ancien Testament dans ses rapports avec le nouveau I (Paris 1895), 399 ss. Bäthgen, Beitr. zur semit. Religionsgesch. S. 184 f. *Maspero*, Histoire p. 343.

theismus mußte vorangegangen sein."[1] Wir haben oben die reinen sittlichen Begriffe namhaft gemacht, welche uns die ältesten Papyri, die Inschriften und das Todtenbuch erkennen lassen. Die ägyptische Poesie ist religiösen Inhalts und reicht bis ins hohe Alterthum hinauf. Das über 3200 Jahre alte Gedicht von Ramses II. (Sesostris), welches das älteste zusammenhängende Werk epischer Dichtung ist, das wir besitzen, zeigt in der Größe des Ausdrucks und dem religiösen Hauche, der es durchweht, biblischen Charakter. So erinnert auch seine Form, die Eintheilung in Verse, deren beide Glieder parallel sind, an die Epik der alten Juden. Auch andere Wahrnehmungen weisen auf eine Verbindung hin. Das Pferd tritt auf ägyptischen Denkmälern nicht vor der 18. Dynastie auf, dagegen der Esel viel früher. Daher ist in der Genesis von diesem, nicht von jenem (vgl. 1 Mos. 47, 17) die Rede.

Wenn nun dies alles schon vor Moses in den eingeweihten Kreisen Aegyptens herrschend war, wie kann man noch aus religionsgeschichtlichen Gründen an dem Gottesbegriff des Moses, an der Verkündigung des Dekalogs (2 Mos. 20. 34) und an dem Alter der ganzen Gesetzgebung zweifeln? War schon bei den Aegyptern anfänglich eine edlere Sittenlehre und ein reinerer Gottesbegriff vorhanden, so kann auch die spätere Verirrung des jüdischen Volkes nicht gegen den hohen monotheistischen gesetzlichen Anfang angerufen werden. Enthält der Dekalog nichts, was Moses nicht verordnet haben konnte[2], ja muß man in Aegypten die Aufklärungen über die bedeutendsten Ereignisse der heiligen Geschichte suchen, so ist es auch nicht wahrscheinlich, daß er diese einfachen und allgemeinen Religions- und Sittengebote als etwas ganz Neues, vom Bisherigen Verschiedenes geben wollte. Das Neue ist die präcise Formulirung, die göttliche Autorität, die Erneuerung des in Aegypten gelockerten Bundesverhältnisses. Auch die Offenbarung setzt die Natur voraus. Die Gesetzgebung am Sinai konnte allerdings den Schein erwecken, daß der Sinai der Sitz Jahwes sei.

Will man aber den ägyptischen Einfluß geringer taxiren, so haben wir wenig dagegen einzuwenden. „Gewiß hat er nicht ägyptische Weisheit zur Religion Israels gemacht. Sein Werk ist schöpferisch, sein

---

[1] Strauß-Torney, Essays. 1879. Himpel: Theol. Quart. 1873 S. 286 ff. Naumann, Wellhausens Methode (Leipzig 1886) S. 155.

[2] Kayser a. a. O. S. 44. Reuß a. a. O. S. 92. Delitzsch a. a. O. S. 5 f. 19. Vigouroux, Bibel II, 181 ff. 198. Ratzel, Völkerkunde III, 29. 77. Bähr a. a. O. I, 62 ff.; II, 53 ff. (gegen ägypt. Einfluß). Ebenso Rev. de l'hist. des rel. 1889 I, 321. Ueber den schädigenden ägypt. Einfluß s. Himpel a. a. O. S. 297. Schöpfer a. a. O. S. 218. Weitere Literatur: König, Einleitung S. 159.

Monotheismus ursprünglicher Art." [1] Dies gilt aber nur insofern, als der „Prophet die alte Gottesidee seines Volkes geläutert", vielleicht „erst bewußt monotheistisch gestaltet" hat. Denn zu jener Zeit war nach Aussage der Genesis das Volk dem Götzendienste sehr geneigt. Moses hat sein Volk nach halbtausendjähriger Knechtschaft geschaffen, ihm mit einer reinern Gottesidee, als sie das Alterthum überhaupt kannte, die Gesittung gegeben, durch welche es seine Bedeutung für die ganze spätere Civilisation erhalten hat. Aber dies alles beweist nicht, daß vor ihm, daß in der Patriarchengeschichte der Polytheismus herrschte. Der religiös-sittliche Grundcharakter Israels war aus den alten Wanderungen mitgebracht. „Viel eher ließe sich fragen, ob nicht Moses bloß der Erneuerer alter Erbgüter und Hoffnungen seines Stammes gewesen und vor allem die Ueberzeugung von der Einheit des höchsten Wesens, als des allein wirklich seienden und schaffenden Gottes, schon von seinen Vätern erhalten habe." [2]

Trotz aller geschichtlichen Bedenken bleibt doch für die Kritik die „Schwierigkeit, die nachmalige Geschichte überhaupt zu begreifen, wenn man nicht hier einen ersten und mächtigen Anstoß voraussetzt" und den ägyptischen Einfluß berücksichtigt. Mit Ausnahme einiger extremer Kritiker (Stade) zweifelt heute niemand mehr an dem Aufenthalte des Volkes in Aegypten, an den Beziehungen zu den Stämmen der Sinaihalbinsel und dem heiligen Berg, Kades u. s. w. „Man müßte Ereignisse wie diese, wenn sie nicht überliefert wären, postuliren, um das Israel der Richterzeit zu verstehen." [3] Diese Ereignisse sind aber unzertrennlich mit der Lebensgeschichte des Moses und seiner Gesetzgebung verbunden. Der Cultus allerdings ist wesentlich verschieden. Das Priesterthum hat eine tiefere Begründung. Schon der Besitz der ägyptischen Priester — ein Drittel aller Ländereien — und danach die politische Stellung war ganz anders. Das mosaische Priesterthum wurzelt mit allen seinen Einrichtungen ganz und gar in der eigenthümlichen Grundidee von der Erwählung und dem Bunde mit Jahwe; es ist ein so treuer Spiegel der religiösen Grundgesinnung des ganzen Volkes, daß sich zu ihm so wenig als zu dieser eine durchgehende Parallele irgendwo finden kann. Hierin ist Moses schöpferisch, aber auf Grund der Offenbarung. In keinem Falle kann man aber die Annahme, daß Moses für seine Person seiner Zeit weit vorausgeeilt sei, einfach in das Gebiet der Phantasie verweisen. Die Religionsgeschichte weist noch viele Beispiele dafür auf, daß wichtige religiöse Aenderungen von großen, genialen Persönlichkeiten ausgegangen sind. Der Name des Vaters (Amram)

---

[1] Kayser a. a. O. S. 31. [2] Reuß a. a. O. S. 76. 84.
[3] Smend a. a. O. S. 15. Sellin a. a. O. I, 227 ff.

besagt, daß Israel ein erhabenes Volk, der Name der Mutter (Jokabed), daß Jahwes die Herrlichkeit sei. „Diese zwei Namen sind wie die Anagramme der großen Ideen, welche die Seele Moses' erfüllten und ihn zum Befreier seines Volkes machten." Geschichte und Literatur der nachmosaischen Zeit fordern das Dasein einer durch Moses vermittelten Offenbarung Gottes.

Dennoch scheint mir die natürliche Voraussetzung um so weniger gering angeschlagen werden zu dürfen, als die Gegner gerade von allgemeinen Voraussetzungen über Religion, Sitte, Bildung der alten Welt, speciell Aegyptens, ausgehen. Wenn es erwiesen ist, daß wirklich damals in Aegypten die Bildung eine derartige Höhe erreicht hatte, so kann man die Gesetzgebung durch Moses nicht mehr a priori bestreiten. Selbst die Berufung auf die mündliche Tradition in der alten Zeit kann die Thatsache einer schriftlichen Gesetzgebung nicht erschüttern. Es ist nur eine Behauptung, und zwar heutzutage eine sehr gewagte, wenn gesagt wird: „Nicht durch Bücherschreiben, wie eine weit spätere schreibselige Zeit es sich einbildet, hat er wirken können in einer Zeit, da die Israeliten gewiß nicht lesen konnten" [1], denn die alten Gesetzgebungen wurden stets aufgeschrieben. Die ältesten, bereits hieratisch geschriebenen Inschriften der Babylonier stammen aus dem 4. Jahrtausend. Man hat neuestens Vertragsurkunden gefunden, von denen einige bis zu Hammurabi, d. h. 2394—2939 hinaufreichen. Die keilschriftlichen Berichte über die Schöpfung u. s. w. reichen über Abraham hinauf. Wir kennen aus Gizeh einen Bibliothekar der sechsten Dynastie und besitzen aus Aegypten Papyri, die bis ins 3.—4. Jahrtausend hinaufgehen. Die Kunst zu schreiben war zu jener Zeit im Nilthal allgemein. „Das ist ja gerade ein charakteristischer Zug Aegyptens, daß das Bedürfniß, man könnte sagen, die Wuth zu schreiben, sich in ihm fand." Es spricht also vielmehr für die historische Wahrheit, wenn im Pentateuch (1 Mos. 38, 18. 25) Anspielungen auf die Schreibekunst vorkommen (2 Mos. 17, 14; 24, 4. 4 Mos. 33, 2. 5 Mos. 29, 20; 31, 9 ff. Vgl. Richt. 8, 14). Wie aber Moses, wenn er am ägyptischen Hofe erzogen wurde, das Schreiben lernen mußte, so waren die Juden überhaupt in die ägyptischen Sitten und Gewohnheiten eingelebt [2].

---

[1] Kayser a. a. O. S. 31. Vgl. Kaulen, Assyrien u. Babyl. (3. Aufl.) S. 242; Einleitung (2. Aufl.) S. 170.

[2] Delitzsch a. a. O. S. 3 f. 5, Anm. 1. Vigouroux, Bibel II, 235; Les livres s. III, 52 ss. Brugsch, Rel. u. Mythol. d. alten Aegypter I, 18. 61 f. 81. *Sayce*, The higher criticism and the verdict of the monuments. London 1894. Cf. Université cath. 1894 II, 171 ss., mit Berufung auf die oben erwähnten Briefe von Tel-el-Amarna und Glaser, Abriß der Geschichte Arabiens.

Gesetzt aber auch, daß das gewöhnliche Volk nicht lesen konnte, war deshalb ein schriftliches Gesetz undenkbar oder unnütz? Hatten nicht auch die Aegypter ihre Priestercollegien mit einem Oberpriester an der Spitze, trotzdem daß 3000 Jahre vor Homer die Glaubenssätze durch die Sprache der Priesterbücher schriftlich verzeichnet und in unabänderlicher Fassung niedergelegt waren (Brugsch)? Die ägyptischen Priester waren die Ausleger und Commentatoren der altägyptischen Mythen. Die Kenntniß der mystischen Sprache bildete einen besondern Theil der altägyptischen Priesterweisheit. Diese magische Wissenschaft war das „große Geheimniß", das keinem Uneingeweihten mitgetheilt werden durfte. Moses hatte nur dafür zu sorgen, daß die Führer und Priester auf Grund des geschriebenen Gesetzes dem Volke Bescheid gaben. Auch in spätern Zeiten, in welchen das schriftliche Gesetz sicher vorhanden gewesen sein muß, galt der mündliche Unterricht als die Regel. In der nachexilischen Zeit wurden den Juden in den Synagogen das Gesetz und die Propheten vorgelesen. Der Herr sagt noch in der Bergpredigt: „Den Alten ist gesagt worden: Du sollst nicht tödten" u. s. w. Es ist also nicht so unwahrscheinlich, daß die Gemeinde seit Moses die Bundesworte vorlesen hörte.

13. Es will damit keineswegs geläugnet werden, daß der Monotheismus und Mosaismus im Laufe der Zeit, namentlich durch die Einwirkung der Propheten, geläutert und vertieft wurden[1]. Denn es ist begreiflich, daß die Vergleichung Jahwes mit den Göttern der Heiden für das unreifere, sittlich tiefer stehende Volk leicht zur Vorstellung eines relativen Unterschiedes führen konnte und thatsächlich im Leben oft genug dazu geführt hat. Aber es fehlt an dem zureichenden Grunde für die Annahme, daß dieser Monotheismus bis zu der Zeit der Propheten allein

---

Die „Schreiberstadt" (Jos. 15, 15) verliert immer mehr ihre historische Räthselhaftigkeit. Vgl. 4 Mos. 11, 16. 5 Mos. 1, 15; 16, 18 u. a. Richt. 5, 14. 1 Sam. 10. König, Einl. S. 178 ff. Robiou (Annal. de phil. 1887 II, 54) vertheidigt gegen Renan, welcher die alphabetische Schrift nur bis zu den Hyksos (16. Jahrh.) hinaufgehen ließ, deren hohes Alter, wenn sie auch bis in die christliche Zeit herab mit figürlichen und symbolischen und syllabaren Zeichen vermischt war. Zur Zeit des Moses (19. Dynastie) sei die phonetische Schrift so familiär gewesen als bei uns. Zu Babylonien s. *Oppert*, Memoire. Vienne 1888. *Meignan*, L'ancien Testament dans ses rapports avec le Nouveau I (Paris 1895), 39 ss. 68 ss. Zimmern, Palästina um das Jahr 1400 v. Chr. (Zeitschr. d. Deutschen Palästinavereins 1891 S. 133 ff.). Winckler, Babyloniens Herrschaft und seine Eroberungen in Palästina im 2. Jahrtausend (Altorientalische Forschungen II [1894], 140 ff.). Gunkel, Schöpfung u. Chaos (Göttingen 1895) S. 150 f. Kluge, Die Schrift der Mykenier. Köthen 1897. Much: Globus 1897 S. 74 ff.

[1] Himpel: Theol. Quart. 1875 S. 305 f. Schöpfer a. a. O. S. 229 f. Siebeck, Religionsphilosophie S. 135 ff.

geherrscht habe. Die Propheten, und zwar schon die ältesten[1] bis zu Samuel hinauf, haben, wie schon bemerkt wurde, nur den Abfall bestraft und die Thorheit verurtheilt, welche statt des lebendigen Gottes, der Himmel und Erde gemacht hat, das Werk menschlicher Hände, Holz, Stein, Metall, todte Götzen verehrte, und das Gesetz der Gerechtigkeit schärfer formulirt. Sie haben diesen reinen Monotheismus wenigstens unentwickelt vorgefunden. Rein natürlich betrachtet war das Volk in der Wüste für eine religiöse Krisis empfänglicher gewesen als zu irgend einer Zeit der Propheten. Wäre die neue spiritualistische Lehre später aufgedrängt worden, so wäre der Widerstand noch größer gewesen. Der Triumph der monotheistischen Lehre der Propheten wäre als ein unerhörtes Wunder zu betrachten.

Es ist vergebliche Mühe, nach Mittelgliedern zu suchen, welche den Uebergang vom relativen zum absoluten Monotheismus erklären sollen. Das Erstarken der politischen Macht unter David und Salomon mußte allerdings auch das religiöse Bewußtsein heben, hätte aber die Schranken des Nationalgottes eher befestigt als beseitigt, wenn solche da gewesen wären; die Theilung des Reiches war zugleich eine Opposition gegen den Cult in Jerusalem und eine Abwendung von Jahwe. Die Reflexion[2] über das Verhältniß des Gottes Israels zum Gotte anderer Völker und aller Menschen lag damit nahe, hätte aber eine solche Läuterung so wenig als bei andern Völkern bewirkt. Das charakteristische Moment des jüdischen Monotheismus, die Idee, daß Jahwe der Schöpfer der Welt ist und der Lenker aller Weltgeschicke zum Heile seines Volkes, ist älter als die Propheten und das Königthum, wird von den Propheten als bekannt vorausgesetzt und beherrscht die ganze israelitische Geschichte. Sie ist eine Gabe der Offenbarung, denn kein Volk erhob sich zu diesem reinen Schöpfungsbegriff. Wohl hatten die ursemitischen Bezeichnungen Gottes alle eine Beziehung auf Macht und Herrschaft, aber damit ist nur die Grundlage, das Princip gesichert. Wie bedeutend bleibt noch der Unterschied zwischen dem jüdischen und allgemein semitischen Gottesbegriff!

Man mag die Einsicht und die Verstandeskräfte der Propheten noch so hoch anschlagen, vergebens wird man durch diese ihren gemeinsamen Gottesglauben und eine plötzliche Umwandlung des Monotheismus zu erklären suchen. Sie haben gewiß die sittliche Weltordnung zur Anerkennung gebracht, aber auf Grund der alten Offenbarung, die im Volks-

---

[1] Amos 2, 4. Mich. 5, 12. Hos. 13, 4. Is. 10, 5. 15. Dillmann a. a. O. S. 56 f.

[2] Kuenen, Religion Israels I (Leipzig 1887), 361. Dagegen *Broglie:* Annal. de phil. 1887 II, 249.

glauben fortlebte, und, dürfen wir hinzufügen, auf Grund der ihnen selbst zu theil gewordenen Offenbarungen. Daß sie mehr die Gerechtigkeit Gottes hervorhoben, hatte seinen Grund in dem sittlichen Zustande des Volkes. Sie sind deshalb nicht die Begründer der Religion des Gesetzes, aber allerdings die Erneuerer des Gesetzes und damit auch die Vorläufer des Evangeliums. Ihnen steht die Herzensreinheit und Bußfertigkeit an erster, der Cultus an zweiter Stelle. Die ernste Gesinnung gegen Gott und die persönliche Heiligkeit ist die Hauptsache. Beide finden aber ihre volle Verwirklichung erst im messianischen Reiche. Ihr freies, heldenmüthiges Auftreten, ihr folgenschweres Eingreifen in die Geschicke des Volkes bliebe ohne die göttliche Mission ein Räthsel. Einzelne große Männer eilen wohl der Geschichte voraus, aber hier handelt es sich um eine Jahrhunderte hindurch währende außerordentliche Institution. Selbst der zähe Widerstand, den Moses und die Propheten bei dem Volke gefunden haben, beweist, daß es sich mehr als um eine bloße Zusammenfassung des geltenden Gewohnheitsrechts, daß es sich um eine Offenbarung handelte[1]. Diese mußte freilich an den alten Gottesglauben anknüpfen, sonst hätten die Propheten überhaupt nicht vor dem Volke auftreten können. Der Widerstand des Volkes war weniger gegen die Neuheit der Lehre als gegen die Bußpredigt gerichtet.

Was von den Propheten gilt, kann von Moses nicht bestritten werden. Die Propheten haben ein neues, glückliches Reich in der Zukunft geschaut, in welchem der ursprüngliche Zustand des Friedens wiederhergestellt werden soll. Dieses Ideal der Zukunft, welches nirgends in der Religionsgeschichte seinesgleichen hat, muß ein Ideal in der Vergangenheit zum Vorbild haben. Je mehr man sonst die Stetigkeit und Allmählichkeit der religiösen Entwicklung betont, um so weniger ist es möglich, die perspectivische Weltauffassung der Propheten ohne Retrospective zu begreifen. Ihre Hoffnung auf politische und religiöse Restauration konnte namentlich bei den spätern Propheten nur in dem Bunde wurzeln, welchen Gott durch Moses mit dem Volke geschlossen hatte. Die ethische Durchbildung[2] ist ebenso eine Entwicklung dessen, was principiell bereits im Gesetze vorlag. Wir werden später noch Gelegenheit haben, das pädagogische Gesetz der Entwicklung in der Geschichte der Offenbarung selbst nachdrücklich hervorzuheben.

Während Vernes die Entwicklung läugnet und alles auf Grund schriftstellerischer Ueberlegung retrospectiv erklären will, sogar die Ortsnamen

[1] Reuß a. a. O. S. 28.

[2] Wellhausen, Prolegomena (4. Aufl., 1895) S. 58; Israelitische und jüdische Geschichte (2. Ausgabe, Berlin 1895) S. 107 ff. 123 ff.

des Pentateuchs als kluge Erfindungen der spätern Zeit darzustellen sucht, geben selbst kritische Forscher die alten Grundlagen zu [1]. Die religiöse Erinnerung des Volkes müsse Kanaan als das Land der Väter, als das Land des Eigenthums und der Verheißung betrachtet haben. Die altheiligen Orte des Landes, wie Sichem, Hebron, Beerscheba, Bethel können nicht erst in der nachmosaischen Zeit Stätten der heiligen Vätersage geworden sein. Auch den sittlichen Grundcharakter der vormosaischen Zeit habe die Sage richtig wiedergegeben. Denn die unbewegliche Form des bedawinischen Lebens lasse jene Gestalten noch heute, beinahe 3000 Jahre, nachdem die Schriften aufgezeichnet sind, als naturtreu erscheinen.

14. Das tief niedergedrückte Volk, dessen Elite nach Babylon verpflanzt worden war, gab auch im Exil seine Hoffnung nicht auf. Es hoffte scheinbar wider die Hoffnung, thatsächlich aber, weil es tief erfüllt war von dem Glauben an Jahwe, welcher sein Volk auserwählt und bisher im Glück und Unglück geführt hatte. Das Versprechen, welches Gott dem Moses gegeben hatte, hielt das Volk aufrecht. Aus dem Exil entlassen, begannen die Juden die religiöse Restauration. Ein Jahrhundert später suchten Esra und Nehemia dem Volke seine religiöse Grundlage wieder zu sichern. So bedeutend aber die Wirksamkeit dieser beiden Reformatoren auch gewesen sein mag, eine principielle Veränderung wäre für sie gewiß unmöglich gewesen. Eine solche wäre etwa begreiflich, wenn auch unwahrscheinlich, falls sie unmittelbar nach der Rückkehr versucht worden wäre, weil der geschichtliche Zusammenhang mit dem Tempel unterbrochen war, aber ein Jahrhundert später war es gar nicht mehr möglich, die in das religiöse und ökonomische Leben tief einschneidenden Vorschriften des Priestercodex zu geben, wenn dieselben nicht wenigstens in der Hauptsache vorher als zu Recht bestehend angesehen worden wären. Wohl hat unter den Zurückgekehrten das priesterliche Element vorgewogen, aber seine Forderungen konnten nur allgemein bewilligt werden, wenn sie eine geschichtliche, eine göttliche Grundlage hatten.

Begreiflich ist es, daß sich nun die Juden enger an das Gesetz, an den Buchstaben anschlossen, weil der Mund der Propheten verstummt und das Exil für das Volk eine harte Leidensschule gewesen war, aber unerklärlich würde es bleiben, daß sie ein neues Gesetz angenommen hätten. Die Schriftgelehrten mögen das Gesetz zu ihren Gunsten interpretirt, aber sie müssen das anerkannte Gesetz, den Pentateuch, als gegeben vorgefunden haben. Es wird dem historischen Verständnisse doch viel zugemuthet, wenn es sich damit befreunden soll, daß unter dem Einflusse der

[1] Schultz a. a. O. S. 82 f. Sellin a. a. O. I, 5 ff. 14 ff.

Schriftgelehrten sich nicht nur die Kenntniß des Gesetzes und die Lust daran in allen Schichten der Gesellschaft verbreitet, sondern daß es auch in kurzer Frist sich so tief im Volke eingelebt habe, daß die Vorstellung Boden gewann, ja allgemein wurde, es wäre überhaupt nie anders gewesen, und seine Rechtsgiltigkeit habe mit Moses begonnen. Ja mit allen seinen kleinlichen Vorschriften, welche das ganze Leben umspannten, ward dieses eingeschmuggelte Gesetz so wenig als eine Last empfunden, „daß viele Psalmen aus jener Zeit nur seinen Segen preisen und die tief gefühlte Freude an dem schönen Gottesdienste bekunden, ohne der reinsten Herzensfrömmigkeit im Glauben an den Gott und Schirmherrn Israels etwas zu vergeben"[1].

III. Die Pentateuchkritik.

15. Wir sind hiermit von der religionsgeschichtlichen Betrachtung aus zu dem zweiten, dem kritischen Problem gekommen, welches uns hier beschäftigen muß. Es betrifft die Frage über die Abfassung des Deuteronomiums und des Priestercodex. Da sich die traditionelle und kirchliche Auffassung, wonach der Pentateuch im wesentlichen von Moses verfaßt worden ist, auch wissenschaftlich im Besitzstande befindet, so hat die kritische Schule vor allem die Aufgabe, diesen Besitzstand geschichtlich als unberechtigt nachzuweisen. Sie muß sicher zeigen können, daß der die Geschichte des israelitischen Volkes und des Christenthums beherrschende Glaube an die göttliche Offenbarung durch Moses auf Sand gebaut war.

Gewöhnlich wird aber von den Kritikern das Problem noch restringirt. Das Neue des nachmosaischen Gesetzes sei nicht in der Sache, sondern in der Form der schriftlichen Abfassung zu suchen, insofern eben das Herkommen fixirt werden wollte[2]. Das Bestehen einer levitischen Tradition in Betreff der Ritualien, schon in der Königszeit, soll nicht geläugnet werden. Nur von einem schriftlichen, officiellen, heiligen Codex dieser Art könne keine Rede sein. „Dieser wichtige Unterschied sollte nicht übersehen werden." Auch die Regel und Ordnung des Gottesdienstes, wie sie nachmals in Israel bestand, wenigstens ihren Grundzügen nach, oder die engere Beziehung meist uralter heiliger Gebräuche zu den bessern religiösen Ideen muß dem Moses gewahrt werden. Auch Delitzsch beruft sich vorwiegend auf die mosaische Ueberlieferung. Nach ihm übt die „Einsicht, daß der Pentateuch die Thora enthält, aber sie nicht selber ist . . . eine befreiende Wirkung aus". „Gott ist der Gott der

---

[1] Kayser a. a. O. S. 165.

[2] Reuß a. a. O. S. 76. 80. Delitzsch a. a. O. S. 34 f. Wellhausen, Prolegomena S. 423. Dagegen Bäthgen: Theol. Lit.=Ztg. 1887 Nr. 4.

Wahrheit, Wahrheitsliebe; Beugung unter den Zwang der Wahrheit, Darangabe traditioneller Ansichten, welche die Wahrheitsprobe nicht bestehen, ist eine heilige Pflicht, ein Stück Gottesfurcht."

16. Ist hiermit ein Stein des Anstoßes beseitigt, so ist für die traditionelle Auffassung doch das andere Moment gleich unentbehrlich, daß dieses Gesetz des Moses auf göttlichen Ursprung zurückzuführen ist. Aber auch so bliebe es noch auffallend, daß ein Volk, welches so streng an dem Ueberlieferten festhielt, sich auf einmal einreden ließ, daß Moses einst das geschrieben habe, was eben erst seine Schriftgelehrten verfaßt hatten. Ohne eine Tradition über ein schriftliches Gesetz durch Moses läßt sich die Annahme eines spätern schriftlichen Gesetzes unter dem Namen des Moses psychologisch nicht deuten und historisch nicht rechtfertigen. Denn Moses lebte in historischer Zeit, angesichts der ägyptischen Cultur. Wie man sonst die Beziehungen auf das Gesetz in andern Schriften des Alten Testaments betrachten mag, sie machen durchaus den Eindruck, daß alle spätere Gesetzgebung, die schriftliche Gesetzgebung sich an jenes angeschlossen habe.

Die ersten Kapitel des Deuteronomiums bestätigen vollständig die Voraussetzung, daß das mosaische Gesetz die Grundlage des Deuteronomiums sein soll. Der Unterschied in der Formulirung der zehn Gebote (2 Mos. 20. 5 Mos. 5) kann ebensowenig ins Gewicht fallen als der sonstige Unterschied in der Berichterstattung bei den verschiedenen heiligen Schriftstellern, ja bei demselben über dasselbe Ereigniß. Daraus kann weder ein Beweis gegen die schriftliche Fixirung überhaupt noch gegen die beiden steinernen Gesetzestafeln entlehnt werden. Gerade die Geheimhaltung dieser Tafeln hat es bewirkt, daß die Kenntniß des Dekalogs, der „das wurzelhafte Document der Sinaigesetzgebung ist und als das Echteste des Echten zu gelten hat" (Delitzsch), auf der mündlichen Ueberlieferung beruhte. Die spätern Propheten haben ihre Offenbarungen niedergeschrieben, weil sie einen größern Einfluß auf das Volk ausüben wollten als die frühern, und bezeugen das Vorhandensein gewandter Schriftsteller. Die richterlichen Erkenntnisse wurden zu ihrer Zeit schriftlich abgefaßt (Js. 10, 1), gelehrte Deutungen und Bestimmungen des Gesetzes waren im Gange (Js. 28, 10. 13. Jer. 8, 8), welche sogar eine pharisäische Gesetzesdeutung vorbereiteten (Hos. 5, 6; 6, 6; 8, 11. 13. Amos 4, 5. Js. 65, 5). Ist es glaublich, daß nur das alte Gesetz ungeschrieben war, noch zur Zeit der Propheten mündlich überliefert wurde? „Daß in einer Zeit, in der so viel geschrieben wurde und in welcher, wie das Buch unseres Propheten (Hoseas) nicht minder als das des Amos und namentlich Isaias lehren, Schriftsteller von hoher Bildung und in schriftlichen Arbeiten wohlbewandert

lebten, das Gesetz noch nicht schriftlich sollte fixirt gewesen sein, ist mehr als unglaubwürdig.“ [1]

Dillmann hält es für die natürlichste Annahme von der Welt, daß die Priesterschaft des Centralheiligthums schon in alter Zeit ihre Thoroth aufschrieb. Daß man zuerst im Exil und in Babylonien, wo man gar keinen Gottesdienst hatte, die priesterlichen und gottesdienstlichen Gesetze aufschrieb, sei widersinnig. Dagegen bemerkt Wellhausen: „Widersinnig immerhin, wenn nur wahr. Ein Fortschritt ist es nicht, gleichwohl ein Factum, daß auf die Könige die Hohenpriester folgten und auf die Propheten die Rabbinen. Es soll übrigens doch öfter vorkommen, daß die traditionelle Praxis erst aufgeschrieben wird, wenn sie auszusterben droht, und daß ein Buch sozusagen Revenant eines abgeschiedenen Lebens ist.“

17. Es soll öfter vorkommen! Wir wissen aber sicher, daß die alten Völker frühzeitig die Gesetze, die Vorschriften für den Gottesdienst niedergeschrieben haben. Es wurde bereits auf Aegypten und Babylonien verwiesen. Daß es sich aber bei den Aegyptern um specielle Gesetzesvorschriften handelte, wissen wir aus dem Todtenbuche. In diesem Buche, das 2000 Jahre lang galt, waren die Gebote aufgeschrieben. Gleichwie unter den zehn sinaitischen Geboten für Israel nur zwei sagen, was geschehen soll, so bezeichnet auch das 125. Kapitel nur einiges in der Schlußrede in bejahender, alles andere in verneinender Weise [2]. Nach diesem Grundsatze könnten auch die neuentdeckten Opfertafeln von Karthago und Massilia, die Excerpte aus umfangreichern Verordnungen sind, erst nach der Zerstörung Karthagos abgefaßt sein. Diese Opfertafeln sind aber hier von besonderem Interesse, weil sie inhaltlich manche Berührungen mit der alttestamentlichen Opfergesetzgebung zeigen.

„Die Opfertafel von Massilia zeigt die auffallendsten Berührungen mit 3 Mos. 1 ff. In derselben Reihenfolge wie hier bilden dort den Stoff des Opfers Großvieh, Kleinvieh, Vögel, Feldfrüchte. Die hervorragende Bedeutung des Brandopfers bei A (Grundschrift), welche nach Wellhausen eine spätere Neuerung sein soll, hat ihre genaue Parallele darin,

---

[1] Scholz, Commentar zum Buche des Propheten Hoseas (Würzburg 1882) S. XXXII f. Vgl. Ders., Zeit und Ort der Entstehung der Bücher des A. T. Würzburg 1893. Sellin a. a. O. I, 136 f. Dillmann a. a. O. S. 58 f. Dieser empfiehlt über die „innern Widersprüche und Unmöglichkeiten dieser Theorie“ *James Robertson*, The early religion of Israel, as set forth by biblical Writers and by modern critical historians (Kuenen, Wellhausen, Stade, Duhm). 3d ed. Edinburg 1892.

[2] Strauß-Torney, Altägypt. Relig. I, 493. Movers, Das Opferwesen der Karthager. Breslau 1847.

daß auch auf der Tafel von Massilia das dem hebräischen olah entsprechende phönicische kolal an erster Stelle genannt ist. Daß die verschiedene Praxis in Bezug auf die Abgabe an den Priester sich sehr wohl aus localen Differenzen erklären läßt, sieht man daraus, daß nach der massiliensischen Tafel die Priester durch Geld und Fleisch entschädigt wurden, das Fell aber dem Darbringer des Opfers gehörte, während auf der der massiliensischen sonst äußerst verwandten ersten Tafel von Karthago von Geld nicht die Rede ist (außer beim Geflügelopfer), das Fell der Opferthiere aber dem Priester zugesprochen wird wie 3 Mos. 7, 8. Aber noch wichtiger als diese Einzelheiten ist mir die Thatsache, daß in Karthago Jahrhunderte vor dem Untergange des Staates ziemlich genaue, den hebräischen nahe verwandte Verordnungen über die Opfer schriftlich existirt haben. Daß die Technik des Opfers einem alten Volke gleichgiltig gewesen sein sollte, ist eine durch und durch moderne Anschauung, vielmehr ist gerade sie es, über welche die Priester peinlich zu wachen haben. Die Kenntniß dieser Technik wird anfangs durch mündliche Tradition vererbt, dann durch schriftliche Fixirung, aber so unpraktisch sind die Alten nicht gewesen, daß sie die Gesetze erst dann aufgeschrieben hätten, als sie nicht mehr in Anwendung kamen. Die ältesten Inhaber der Schreibekunst waren die Priester; sie werden ihre Kunst auch auf das verwandt haben, was ihnen am meisten am Herzen lag, und die Priester in Israel werden hiervon keine Ausnahme gemacht haben" (Bäthgen).

18. Etwas Schriftliches, wenn auch nicht den Priestercodex, nimmt freilich auch für die frühere Zeit die kritische Schule an. Das jehovistische Buch wird etwa in das 8. Jahrhundert oder in die Zeit des Manasses verlegt und soll schon wegen der Rolle, welche Joseph darin spielt, in Israel verfaßt worden sein. Um so auffallender müßte aber dann die Annahme von seiten Judas sein. Diese ist nur begreiflich, wenn die Entstehung in die Zeit vor der Trennung des Reiches fällt. Es liegt dies auch an sich nahe, weil die Schriftstellerei zur Zeit Salomons sich doch auch irgendwie um die alte Geschichte bekümmert haben wird. Reichsannalen hat es ohnehin gegeben, wie wir aus den historischen Schriften erfahren. Aber selbst unter Salomon und David war die Vereinigung der einzelnen Stämme nicht so eng, daß die Patriarchengeschichte in solcher Weise construirt worden wäre, wenn nicht ältere Documente vorgelegen hätten. Die schriftstellerische Thätigkeit muß also ziemlich weiter zurückliegen. Daß das älteste Denkmal hebräischer Schrift die Mesainschrift sei, vor dem Jahre 1000 das phönicische Alphabet nicht bekannt und Bücher mit alphabetischen Buchstaben nicht vor dem 7. Jahrhundert geschrieben worden seien, würde dem nicht einmal entgegenstehen, da jedenfalls eine

Schrift bekannt war. Wie wäre aber zur Zeit des Mesa auf einmal die vollendete alphabetische Schrift hereingekommen und von den ältesten Propheten so meisterhaft gehandhabt worden?

Dies wird auch durch die Parallelen in der ägyptischen Geschichte bestätigt. Die Epigraphie hat die Mittel an die Hand gegeben, unsere heiligen Bücher zu controlliren, indem sie uns zeigt, daß diese ein treuer Reflex der Sitten und Gebräuche jener Epochen gewesen sind[1]. Ohne sehr frühe, fast gleichzeitige Aufzeichnung wäre aber eine solche Treue kaum möglich. Eine ähnliche Concession macht ein Theil der kritischen Schule hinsichtlich des Bundesbuches (2 Mos. Kap. 21—23), des „ältesten israelitischen Codex" (Reuß), welchen Reuß dem Josaphat beilegt, Dillmann spätestens in die Zeit Samuels verlegt. Delitzsch glaubt, diese Grundgesetze seien im Zusammenhange mit dem Dekalog emanirt, 20, 24 bis 26 sei älter als die Anordnung der Stiftshütte, denn es sei die einzige Thorastelle, welche unter gewissen Bedingungen die Bemoth legalisire. König vertheidigt gegen Wellhausen und Kautzsch die Priorität des E vor dem J und gibt nicht nur traditionelle, sondern auch schriftliche, selbst vormosaische Quellen zu. Die Entstehung der „elohistischen Ausprägung" der ältesten Ueberlieferungen Israels werde am sichersten in die Richterzeit verlegt.

Widersprechen aber nicht die klaren Zeugnisse der Heiligen Schrift selbst dieser traditionellen Voraussetzung? Es soll nicht geläugnet werden, daß die nähere Begründung der alten Lehre manchen Schwierigkeiten begegnet, aber eine unparteiische Vergleichung des Für und Wider wird doch immer wieder zeigen, daß die Schwierigkeiten in der Erklärung des einzelnen weit aufgewogen werden durch die principielle Schwierigkeit der kritischen Schule, die Geschichte Israels ohne die göttliche Leitung durch Moses, ohne das schriftliche Gesetz zu erklären. Beginnen wir zunächst mit jenen zwei Stellen, welche als die Marksteine der neuen Hypothese betrachtet werden können.

2 Kön. 22 wird erzählt, daß der fromme König Josias (640 bis 609) die Wiederherstellung des unter Manasses vernachlässigten Tempels anordnete. „Helkias aber, der Hohepriester, sprach zu Saphan, dem Schreiber: Das Buch des Gesetzes habe ich gefunden im Hause des Herrn. Und Helkias gab das Buch dem Saphan, welcher es auch las. . . Auch erzählte Saphan, der Schreiber, dem Könige, und sprach: Das Buch gab mir Helkias, der Priester." Josias ließ nun den Herrn befragen für sich und für das Volk und für ganz Juda über die Worte dieses Buches, welches gefunden wurde, „denn heftig ist entbrannt der Zorn des Herrn

[1] Vigouroux, Bibel IV, 3.

gegen uns, weil nicht gehört haben unsere Väter auf die Worte dieses Buches, um alles zu thun, was uns vorgeschrieben ist". Die befragte Prophetin Holda verkündigt zuerst die Strafe des Herrn für den Ungehorsam des Volkes. Dem Könige von Juda aber läßt sie sagen: „Das spricht der Herr, der Gott Israels: Dafür daß du gehört hast auf die Worte des Buches, und dein Herz erschüttert wurde, und du dich verdemüthigt hast vor dem Herrn, als du gehört die Worte gegen diesen Ort und seine Bewohner . . . habe ich dich auch erhört, spricht der Herr." Nun las der König vor dem ganzen versammelten Volke alle Worte des Buches des Bundes vor, welches gefunden worden im Hause des Herrn, schloß den Bund der Treue vor dem Herrn, in welchen das Volk einwilligte, und ließ aus dem Tempel alle Geräthe hinauswerfen, welche für die Götzen bestimmt waren, ließ die Götzen aus Jerusalem fortschaffen, setzte die Götzenpriester ab und verbot die Opfer auf den Höhen. Alle zerstörten die Tempel der Höhen. Sodann befahl der König dem ganzen Volke: „Haltet Passah dem Herrn, eurem Gotte, so wie vorgeschrieben ist im Buche dieses Bundes." „Und solch ein Passah ward nicht gehalten, von den Tagen der Richter an, welche Israel gerichtet hatten, und alle die Tage der Könige von Israel und der Könige von Juda" (23, 22).

Da zur Zeit des Josias der Prophet Jeremias sein Amt ausübte und energisch gegen den Götzendienst eiferte, so vermuthet man, daß er nicht nur an der Restauration des Josias seinen Antheil hatte, sondern auch an der Herstellung des Buches betheiligt war. Insbesondere wird 7, 22 ff. für die Entstehung des Ritualgesetzes zu seiner Zeit angeführt: „Denn nicht habe ich geredet zu euern Vätern und ihnen nicht geboten am Tage, da ich sie herausführte aus dem Lande Aegypten, über die Sache von Brand- und Schlachtopfern, sondern dies ist das Wort, so ich ihnen gebot: Höret auf meine Stimme, und ich werde euch Gott sein und ihr werdet mein Volk sein; und wandelt auf jeglichem Wege, den ich euch gebiete, damit es euch wohl ergehe." Andere finden es mit Recht auffallend, daß die Reform des Josias auf Grund des Deuteronomiums so spärliche Spuren bei Jeremias zurückgelassen habe, und wollen die späte Niederschrift seiner Weissagungen dafür verantwortlich machen. Weil diese Erklärung nicht befriedigt, so lassen es andere dahingestellt, wie Jeremias bei der Reform thätig gewesen sei (Piepenbring gegen Renan). Damit ist aber der Hauptbeweis beseitigt.

Eine weitere Bestätigung soll diese Auffassung in dem abschätzigen Urtheile der andern Propheten über die Opfer finden. Indem dieselben gegen die Verwechslung des Cultus mit der Religion kämpfen, anerkennen sie, daß derselbe zu ihrer Zeit aufs eifrigste und glänzendste be-

trieben wurde und in der höchsten Werthschätzung stand, aber sie führen diese nicht auf Moses oder Jahwe zurück, sondern einfach auf den Glauben, daß Jahwe von seinen Anhängern ebenso müsse geehrt werden, wie die andern Götter von ihren Unterthanen, durch Opfer, Gaben, Gebet. Sie kennen aber keinen Befehl Jahwes für diese Opfer. Denn Amos sagt (4, 4 f.): „Kommt nach Bethel zu sündigen, nach Gilgal, noch mehr zu sündigen, und bringt alle Morgen eure Opfer, alle drei Tage eure Zehnten, — so liebt ihr's ja, ihr Kinder Israels." „Ich hasse, verschmähe eure Feste und rieche nicht an eure Feiertage; bringt ihr mir Vollopfer und eure Gaben dar, ich mag sie nicht, und euern Dank an Mastkälbern sehe ich nicht an. . . . Habt ihr mir Opfer und Gaben in der Wüste dargebracht, die 40 Jahre, Haus Israel?" (5, 21 ff.) Aehnlich polemisiren gegen die Opferpraxis und Vernachlässigung der Thora, welche ihnen die Kenntniß Gottes verleihen und sie zum religiösen Leben anleiten sollte, Hoseas und Isaias [1]. „Soll ich mit Brandopfern ihm entgegenkommen, mit jährigen Kälbern? . . . Es ist dir gesagt, Mensch, was frommt und was Jahwe von dir fordert: vielmehr Recht pflegen und Liebe üben und demüthig wandeln vor deinem Gott" (Mich. 6, 6 ff.). Die Lösung der religiösen Pflicht von der Cultuspflicht erscheint als eine der wichtigsten Aufgaben der prophetischen Thätigkeit: Gott hat kein Wohlgefallen an Opfern. (Vgl. Ps. 39, 7, 8; 49, 13 ff.; 50; 68, 32. Hebr. 10, 5—7.) Chrysostomus bemerkt dazu, die Opfer seien nur angeordnet, weil sich Gott zu den Juden herabließ. Diese Ansicht war bei den Vätern seit Justin weit verbreitet. Die spätere Erklärung, das Gesetz sei durch die Engel gegeben, wurde noch kürzlich für die Mangelhaftigkeit desselben verwendet. Die Engel „meinen zwar alles gut, aber treffen nicht immer das Beste". Uebrigens ist kaum daran zu erinnern, daß zwischen einem relativen und absoluten Widerspruch zu unterscheiden ist (vgl. Amos 2, 11 ff.; 7, 17; 8, 5. Hos. 3, 4; 4, 6; 8, 11 ff. Is. 1, 12. Jer. 17, 19. 26; 19, 4 ff.; 33, 11. 18. u. a.).

19. Vor allem wollen wir uns die Sachlage etwas genauer ansehen. Es wird zugegeben, daß das Volk aus Aegypten befreit wurde. Dafür sind auch die Belege bei den anerkannten Autoren: Joel, Amos, Isaias I, Hoseas, Micha, Richter, Samuel, zu zahlreich [2]. Auch von den ältesten Gesetzen gelten sechs von vierzehn (2 Mos. 15. 4 Mos. 15, 21. 5 Mos. 31. 33. Jos. 10, 13 ff.) dem Auszuge. Das alte Debora-Lied ver-

---

[1] Hos. 4, 6 ff.; 8, 11 ff. Is. 1, 10; 2, 3; 5, 24; 8, 16. 20; 30, 9. Kössing, Erklärung des hl. Meßopfers (3. Aufl., Regensburg 1869) S. 85 ff.

[2] Cf. Annal. de phil. chrét. 1887 I, 113 ss. Smend a. a. O. S. 15 ff.

herrlicht den Zug vom Sinai weg (Richt. 5, 4. 5). Soweit man in der biblischen Literatur hinaufgeht, sowohl in den prophetischen als in den historischen Büchern, in der Poesie wie in der Prosa, findet man die Thatsache des Exodus und der Eroberung und die meisten Details als Bestandtheil eines allgemeinen Volksglaubens. Es wird zugegeben, daß das Volk durch die Wüste geführt wurde und von Gott eine Thora erhalten hat; denn im ganzen Alten Testament gilt nur Moses als Vermittler des Bundes [1], und wo von einem geschriebenen Gesetze die Rede ist, wird nur Moses als Autor genannt. Die nachmosaische Prophetie berechtigt uns also, eine mosaische Thora, einen mosaischen Grundstock des Pentateuchs vorauszusetzen. Ebenso die Psalmenpoesie, denn Ps. 19 (18) und Ps. 4 sind davidisch (Delitzsch).

Außerdem wird zugegeben, daß Jahwe durch Opfer und Gaben geehrt wurde, längst ehe das Gesetzbuch durch Josias publicirt war. Dies kann aber auch weder aus allgemeinen Gründen noch aus den Warnungen der Propheten bestritten werden. Denn die Propheten setzen ja den Bestand des Opferwesens voraus. Hoseas hält sogar das Aufhören der Opfer für ein Strafgericht (3, 4. Vgl. Is. 1, 11 ff.; 30, 29). So eifert der Psalmist (50, 18. 19) gegen die Opfer der Juden und verlangt doch Opfer in rechter Gesinnung: die Opfer des Mundes (Ps. 118, 108) sind besser als Stiere mit Hörnern und Klauen (Ps. 68, 31 f.). Sofern aber der ganze Cultus ein Bekenntniß zum wahren Gott und eine Verkündigung seiner Herrlichkeit ist, erscheinen auch die Opfer als Gott angenehm (Ps. 19, 4; 21, 26; 54, 8; 55, 13; 60, 6. 9; 64, 2 u. a.). Aus diesem scheinbaren Widerspruch der Propheten geht hervor, daß man auf Feste, Opfer, Gelübde, Volksversammlungen, Reinigungsopfer nach altheiliger Sitte den überwiegenden Werth gelegt hatte, besonders auf reiche und glänzende Gaben und auf prunkvolle Feste. Wegen solcher verwerflicher Gesinnung heißt es, daß Gott der Opfer schlechthin nicht bedarf; denn die Opfer sind nicht um Gottes, sondern um der Menschen willen angeordnet.

Dies war aber sogar die Ansicht der Römer und Griechen [2], ohne daß man daraus auf das Fehlen genauer Opferriten schließen dürfte. Noch weniger trifft dies bei den Propheten zu. Damit ist schon zugegeben, daß ein Theil des mosaischen Ritualgesetzes zu Recht bestand. Dasselbe läßt

---

[1] Jos. 4, 14; 11, 20. Richt. 3, 4 ff. 2 Kön. 21, 7 f. Mich. 6, 4 f. 1 Sam. 12, 6. 8. Haneberg, Gesch. der Offenb. (3. Aufl.) S. 188. Delitzsch a. a. O. S. 8. *Hummelauer,* Commentarius in libros Iudicum et Ruth (Paris 1888) p. 32. 58 sq. 62 sq. 91. 103. Sellin a. a. O. S. 60 ff.

[2] Lasaulx, Sühnopfer (Würzburg 1841) S. 16.

sich aber bei dem großartigen organischen Zusammenhang nicht in einzelne Stücke zerreißen. Selbst die Ausführlichkeit desselben, welche keineswegs mit dem spätern Kleinigkeitsgeist der Pharisäer oder der Mückenseigerei und dem pedantischen Rabbinismus zu verwechseln ist, fällt nicht mehr auf; denn diese Eigenthümlichkeit theilt die mosaische Gesetzgebung mit allen alten Gesetzgebungen, die sich nicht mit dem Ganzen und Allgemeinen, sondern mit dem Einzelnsten und Besondersten beschäftigen. Dagegen hat die mosaische Gesetzgebung trotzdem die Einfachheit und Einfalt, die Bestimmtheit und Consequenz, die bis ins einzelnste durchgeführte Ordnung vor allen Gesetzgebungen, auch vor der indischen und persischen voraus [1].

Bei der Berufung auf den Wüstenaufenthalt ist nicht zu vergessen, daß die Thora 32 Jahre des Wüstenzuges in Stillschweigen hüllt, was auf religiöse Leere und heilsgeschichtliche Oede schließen läßt. 4 Mos. 28, 6 setzt voraus, daß sogar das tägliche Brandopfer während des Wüstenzuges unterblieb. Das den Brand- und Schlachtopfern beizugebende Speiseopfer nebst der Weinlibation 4 Mos. 15 wird ausdrücklich erst für die Zeit der Seßhaftigkeit im Verheißungslande in Aussicht gestellt.

Bestritten wird aber, daß der Zug durch die Wüste so geordnet war und so lange gedauert habe, daß die Thora schriftlich fixirt war und zugleich die Cultusvorschriften enthalten habe und daß der Gottesdienst bereits centralisirt gewesen sei. Vielmehr sei es nach den historischen und prophetischen Schriften bis auf Josias erlaubt gewesen, auf den Höhen zu opfern; verboten sei nur gewesen, andern Göttern daselbst zu opfern (vgl. Elias). Man habe zur Zeit Salomons und bis auf Josias selbst in Jerusalem den verschiedenen fremden Göttern noch auf den Höhen Heiligthümer errichtet. Was das Priesterthum anbelange, so sei ursprünglich nicht etwa der Stamm Levi ausersehen gewesen, sondern man habe an den einzelnen Cultusstätten, welche die Juden an den gleichen Orten wie die frühern Bewohner Kanaans beibehielten, eigene Priester, mitunter sogar eigene Hauspriester angestellt. Zur Zeit Davids und Salomons seien die jerusalemitischen Priester Creaturen der Könige gewesen und neben diesen haben die Höhenpriester fortbestanden. Erst mit Josias im Deuteronomium werden diese abgesetzt und nach Jerusalem verpflanzt. Aber die Unterscheidung zwischen Leviten und Priestern sei noch nicht vorhanden. Diese habe sich erst dadurch herausgebildet, daß die Priester zu Jerusalem die Höhenpriester nicht als ebenbürtig aner-

---

[1] Bähr a. a. O. II, 193 ff. Smend a. a. O. S. 324. 449. Dillmann a. a. O. S. 470 f. Delitzsch bei Riehm, Handwörterbuch I, 1115.

kannten und nur zu niedern Tempeldiensten zuließen. Die ganze Frage über das Deuteronomium läuft demgemäß zugleich in die Frage über den Priestercodex aus. Es empfiehlt sich aber, zuerst diese allgemeinen Punkte zu besprechen, um erst nachher die specifischen Unterschiede beider zu untersuchen.

20. Wir können uns gegen diese Aufstellungen nicht auf die Berichte der Königsbücher berufen, da der historische Charakter derselben in Frage gestellt wird. Die Königsbücher, welche vielfach dem Jeremias als dem Verfasser zugeschrieben werden, gehen durchaus von der Cultuseinrichtung durch Moses aus. Sie theilen diese Vorstellung mit den Büchern Samuels, selbst mit dem Buch der Richter und Josua, „ja mit deren Quellen, welche hinter dem starken religiösen Zweck der Verfasser zu erkennen sind". Die Kritik betrachtet aber diese Auffassung als eine später eingetragene Tendenzarbeit. Die historischen Bücher sollen erst von einem spätern Redactor auf Grund des Deuteronomiums und des Priestercodex so bearbeitet worden sein, daß der spätere Standpunkt durch einen Anachronismus an die Spitze der ganzen Entwicklung gestellt wurde. Doch lehnen es besonnenere Kritiker ab, daß in den Geschichtsbüchern E und J wieder zum Vorschein kommen [1]. Die Gewaltthätigkeit einer solchen aprioristischen Hypothese, die sich den Grund für ihre eigene Construction untergräbt, da sie in denselben Büchern die Berichte über die Reformen als geschichtlich voraussetzt, wird gewiß niemand bestreiten können. Werden doch nach einer vorgefaßten Meinung und vorausgesetzten Entwicklung die historischen Urkunden willkürlich zerrissen, obwohl gerade das zweite Buch der Könige durch die Inschrift des Mesa (9. Jahrhundert) eine glänzende Bestätigung erhalten hat. Die Ereignisse, die geographischen Daten und selbst der Stil stimmen überein [2]. Selbst die Quellen der Chronik stützen sich auf alte Documente, von denen wir in den andern Büchern des Alten Testamentes keine Erwähnung finden (1 Chron. 4, 22). Die Archäologie hat aber manche Punkte festgestellt; so die Gefangenschaft des Königs Manasses; die Invasion des Aethiopiers Zara in Judäa zur Zeit des Asa durch eine von Naville in Bubastios gefundene Inschrift.

Trotzdem hilft diese Hypothese nicht über die Hauptschwierigkeit hinweg. Denn nicht bloß kann nicht bestritten werden, daß schon vorher ein

---

[1] Kittel a. a. O. II, 15 ff. Klostermann, Der Pentateuch. Beiträge zu seinem Verständniß und seiner Entstehungsgeschichte. Leipzig 1893. Sellin (a. a. O. I, 133 f.) gibt eine Ueberarbeitung der altisraelitischen Quellen im Interesse des spätern Vergeltungsglaubens zu. Noch mehr *Piepenbring:* Rev. de l'hist. des rel. 1894 I, 123 ss.

[2] Smend u. Socin, Die Inschrift des Königs Mesa von Moabit. Freiburg i. B. 1886. La Controverse 1887 p. 448 ss. Vigouroux, Bibel IV, 45 ff.

ausgebildeter Opferdienst bestanden hat, sondern es ist auch unerwiesen und unerweislich, daß die schon im Deuteronomium vorausgesetzte Centralisation des Gottesdienstes erst durch Josias durchgeführt wurde. Die Bestrebungen des Hiskia (Ezechias, 727—698) für die Centralisation sind keineswegs gering anzuschlagen (2 Kön. 18, 4 ff.). Freilich zeigte die Reaction unter Manasses, welcher nach der jüdischen Tradition Isaias zum Opfer fiel, wie tief der Götzendienst in das jüdische Religionswesen eingedrungen war. Allein auch die Reformation des Josias hatte keinen bessern Erfolg. Unter David erhielt der Gottesdienst eine bleibende, feste Gestalt. Das Buch Mosis muß als ein Lehr-, Sitten- und Gesetzbuch nach dem letzten Willen Davids selbst vom Könige geachtet werden. Dies setzt für jene Zeit doch bereits einen Codex und damit den Cultus am Centralheiligthum voraus, wenn man auch auf den samaritanischen Pentateuch[1] heutigestags kein so großes Gewicht mehr legen kann. Durch den Tempelbau Salomons war ein so mächtiger Impuls für die Centralisation gegeben, daß die Neuerung des Josias nur als Restauration, nicht als Neubildung gelten kann. Wenn Salomon verhältnißmäßig frühe durch seine Gemahlinnen zur Förderung des Götzendienstes veranlaßt wurde, so kann dies doch nicht als ein tendenziös gefärbter Bericht über das Gewährenlassen des Höhendienstes betrachtet werden. Selbst 1 Kön. 3, 2 berichtet, wenn man den auffallenden Text nicht als Glosse betrachten will, nichts weiter als die Thatsache, daß das Volk vor dem Tempelbau auf den Höhen opferte. Die Schwierigkeiten, zum Heiligthum zu gelangen, konnten dazu beitragen, nach dem Vorgange der Patriarchen privatim zu opfern.

Noch weniger geht es an, die Heiligthümer zu Bethel und Dan in Israel und den Höhendienst zu jener Zeit für völlig erlaubt darzustellen. Freilich begnügten sich die Propheten des Nordreiches, selbst ein Elias und Elisäus (vgl. 1 Sam. 9, 12 ff. 1 Kön. 3, 2 f.; 15, 14; 22, 44. 2 Kön. 12, 3 u. a.), damit, daß auf den Höhen und in den Heiligthümern wenigstens dem Jahwe geopfert werde, aber sie mußten sich eben mit dem Erreichbaren zufrieden geben. Nicht ohne Grund hatten die Propheten auch gegen Judas Cult und Haltung schwere Bedenken. Amos, Hoseas, Isaias, Micha eiferten gegen diesen Gottesdienst auf den Höhen, weil sie das tief eingefressene Uebel des Götzendienstes für äußerst verderblich hielten. Eine frühere Erlaubtheit (2 Mos. 20, 24—26) folgt daraus nicht. Sonst müßte aus ihren Strafreden gegen den Götzendienst gleichfalls folgen, daß dieser Greuel vor dem Herrn früher erlaubt war,

---

[1] Haneberg a. a. O. S. 184 ff. 192.

und aus den Strafandrohungen für die Sünden des Volkes, daß die Untreue früher keine Sünde war. Ebensowenig läßt sich erweisen, daß sie mit ihren Aussprüchen gegen die Höhenheiligthümer nicht zugleich die Förderung des Tempelcults im Auge hatten, Isaias setzt vielmehr den Tempelcult wie P voraus. Dies gilt auch für Hiskia, der zuerst die Höhenaltäre beseitigte. Jeremias kennt nichts Höheres als den Tempel zu Jerusalem. Die Zerstörung desselben wäre die Vernichtung des Cultes. Wir wissen allerdings von den Bemühungen der Priester in Jerusalem für die Centralisation weniger, weil wir von ihnen nicht wie von den Propheten eigene Schriften haben, aber schon die Einrichtung des Tempels beweist das Bestreben nach localer Einigung.

21. Die Einheit des Gottesdienstes läßt sich aber noch weiter hinauf verfolgen. Seit Moses' Zeit muß es in Israel ein Centralheiligthum gegeben haben, das zu Silo, Nob, Gibeon seinen Platz bekam (2 Mos. 33, 7—11. 4 Mos. 10, 33; 11, 24. 26 f. 30; 12, 4. 5 Mos. 10, 11). Dies wird durch die Bücher Richter und Josua nicht widerlegt; denn Israel besaß nach Josuas grundlegenden Siegen mehr festen Grund und Boden, mehr Zusammenhalt und mehr geistige Präponderanz gegenüber den Kanaanitern, als manche ihm zuschreiben zu können meinen. Weshalb sonst wären die Israeliten Sieger geblieben?[1] Mizpa (Richt. 20, 1), als gegebener Centralpunkt der Gemeinde, braucht nicht lediglich Substitut des noch nicht vorhandenen Jerusalems zu sein, wie nach Jer. 40, 6 ff., auch 1 Sam. 7, 5 ff. und 1 Makk. 3, 46 ff., denn die Wahrscheinlichkeit spricht selbst „in schlechter Ueberlieferung" für einen wahren Kern. Es ist wohl anzunehmen, daß schon zu Samuels Zeit Versammlungen von Aeltesten der verschiedensten Stämme in diesem Städtchen Benjamins stattgefunden haben, falls nicht der Name (wie Gilgal) bloß die Bezeichnung für die Höhe des Heiligthums bei Silo und Kiriath-Jearim (Nob) ist, und Gibeon, Gibea, Geba identisch sein sollten[2], und daß Mizpa für die Auswahl Jersalems von Einfluß war[3].

Die Bundeslade war das Symbol dieser Einheit, die Wohnung Jahwes. Wo sie stand, war der Ort, an welchem man Jahwe opferte (2 Mos. 20, 24). Sie hat im Kriege mit den Philistern diesen Unglück,

---

[1] E. König: Neue Jahrb. f. deutsche Theol. 1893 S. 355, mit Berufung auf Kittel a. a. O. II, 90, und gegen Budde, Richter und Samuelis (1890) S. 49. Welte, Einleitung II, 36 ff. Himpel: Theol. Quart. 1873 S. 305 ff.

[2] *Poels*, Le Sanctuaire de Kiriath-Jearim. Louvain 1894.

[3] Kamphausen: Stud. u. Krit. 1889 S. 197, gegen Wellhausen. *Hoonacker*, Le Lieu du Culte dans la législation rituelle des Hébreux (Gand et Leipzig 1894) p. 24 ss. 59 ss.

den Juden Glück gebracht. Die Philister konnten sie nicht zurückbehalten. Wohl läßt sie David zuerst drei Monate in das Haus des Gathiters Obededom bringen, aber dies geschah nach den vorhergehenden Unglücksfällen weniger aus Aberglauben als aus berechnender Klugheit. Die Stiftshütte (Richt. 17—21. 1 Sam. 1—7) kann aber nicht ohne weiteres, im geraden Gegensatze zu der herkömmlichen Darstellung, als Abbild des Tempels betrachtet werden, als Projection der erst seit Erbauung des Tempels angebahnten Cultuseinheit in die Vergangenheit, an den Anfang der Geschichte. Wem sollte es denn auch eingefallen sein, eine solche Projection zu machen? zu welchem Zwecke? etwa nach dem Gesetze der „natürlichen Entwicklung", nach welchem sich das ganze jüdische Religionswesen gebildet haben soll? Dieses verlangt aber im Gegentheil die unscheinbare Hütte als Vorgängerin des prachtvollen Tempels. Eine bloße Abstraction, die, wunderbar genug, bis aufs einzelnste beschrieben werden kann, leistet in einer solchen Entwicklung keinen Dienst, hätte aber auch das spätere Bedürfniß nach Rückdatirung nicht befriedigt, zumal wenn Silo, Nob, Kiriath-Jearim, Mizpa, Gilgal der Reihe nach oder gleichzeitig genannt werden. Hätte man nicht besser für die frühere Zeit ein dem Tempel analoges Heiligthum angenommen?

Das Heiligthum in Silo ist ohne die Stiftshütte nicht zu erklären. Das einzig Natürliche bleibt gewiß, daß Plan und Ausführung in den Anfang des israelitischen Volkes fallen. „Die Existenz der Stiftshütte zur Zeit Mosis, welche man als eine nachexilische Fiction zu bezeichnen beliebt, gehört nach den Grundsätzen gesunder Kritik zu dem Sichersten, was es gibt, während ihre angeblich spätere Dichtung auf unnatürliche Annahmen führt." [1] Wenn auch 1 Sam. 2, 22 b in LXX fehlt und 1 Kön. 8, 4 an einer von der Kritik verdächtigen Stelle steht, so kommt der Ausdruck doch auch 2 Mos. 33, 7—11 vor. Das Fehlen einer Stelle in den LXX entscheidet nicht, und 1 Kön. 8, 4 kann doch nicht ohne weiteres eliminirt werden. Dagegen wäre es bei einer Projection unerklärlich, daß die zehn Leuchter auf einen reducirt wurden, daß, während man sich nicht scheute, neue Opfergeräthe anzuschaffen, man doch dies erdichtet hätte, daß die alte Cultstätte im neuen Tempel untergebracht worden sei. Mit Recht wurde auch darauf hingewiesen, daß man so nicht dichten würde. So zu phantasiren ist nicht die Art der verschönernden Sage. Eine Schilderung, die so trocken und unerquicklich, so weitschweifig

---

[1] Orelli: Herzogs Real.-Encykl. VII, 173. Delitzsch: Zeitschr. f. kirchl. Wissensch. 1880 S. 57 ff.; bei Riehm a. a. O. II, 1115 f.; Commentar S. 6. 25. Bähr a. a. O. I, 125 ff. *Hummelauer* l. c. p. 20.

und doch so mangelhaft zu sein scheint und trotzdem ein so überraschendes Resultat gibt, ist keine Dichtung[1].

Die Lade, ohne Zelt, muß auch Wellhausen älter sein lassen, die Idee und Form der Stiftshütte zugeben. Andere Kritiker (Pieperning) wollen gerade in der Bundeslade einen Beweis für die Gründung des Jahwismus am Sinai finden und die Stiftshütte aus dem Bedürfnisse der nomadisirenden Hebräer, ihren Jahwe auf dem Marsche mitzutragen, erklären. Freilich muß auch ihnen die genau beschriebene priesterliche Stiftshütte fictiv und neu sein. Haben vielleicht die Hebräer ihr höchstes Heiligthum nur mit Zimmermannsäxten gefertigt? Hat aber Moses ein tragbares Heiligthum als religiösen Mittelpunkt für Israel machen lassen, so hat er auch ein Priesterthum eingesetzt, um vor Jahwe zu opfern und ihn zu befragen „entsprechend uns hinlänglich bekannten altisraelitischen Gebräuchen". Wird uns doch versichert, daß er „wahrscheinlich für die Zukunft die Ausübung der priesterlichen Functionen den Gliedern seiner Familie, welche so zum levitischen Priesterthum in Israel wurden, anvertraut habe. Das Priesterthum scheint also eine zugleich jahwistische und mosaische Einrichtung zu sein". Diesem konnte auch die Bundeslade anvertraut werden.

Nach Delitzsch, Renan u. a. erinnert die Bundeslade an die heiligen Schreine (*κίσται*) der Aegypter oder an die Barke mit dem Tempelchen und das Urim und Thummim an das saphirne Bild der Wahrheitsgöttin, welches dort der *ἀρχιδικαστής* an goldener Kette auf der Brust trug. „Man kann sich dem Zugeständniß dieser und anderer ägyptischen Beziehungen entziehen, aber daß die pentateuchsche Gesetzgebung in ihren Motiven den Stempel Aegyptens trägt, kann auch die negative Kritik nicht verneinen."

3 Mos. 17 wird das Schlachten vor der Stiftshütte vorgeschrieben, 5 Mos. 12 wird dasselbe freigegeben. Ist also dort eine Reaction gegen letzteres, weil die Juden beim häuslichen Schlachten den zum Götzendienst führenden Opferritus einhielten? Viel wahrscheinlicher ist es, daß man später zwischen Schlachten und Opfern unterschied und das häusliche Schlachten gestattete, aber wegen der Gefahr des Götzendienstes ohne Hausaltar, weil sich die Unmöglichkeit herausstellte, alles Schlachten als ein Opfer vor Jahwe zu behandeln und wie in der Wüste zu centralisiren. Uebrigens erstreckt sich die Erlaubniß des Deuteronomiums nur auf die vom Heiligthum weit entfernten Gegenden. Ebenso hat sich

---

[1] Riehm a. a. O. II, 1567. Vgl. Hos. 9, 6. 1 Sam. 2, 22. 1 Kön. 8, 4. König, Einleitung S. 355. *Vigouroux,* Les livres s. III, 89 ss.

beim Passahlamm später die Nothwendigkeit herausgestellt, das private Schlachten zu gestatten. Auch die Auffassung der Opfer außerhalb des Tempels als Opfer der Dämonen (Ps. 95, 5) ist nicht neu. Sie entspricht der Stellung der spätern vorexilischen Propheten. Wird endlich zugegeben, daß 3 Mos. 17 zu einer eigenartigen Gesetzessammlung gehöre, die in den Priestercodex aufgenommen worden sei, aber mehrfach von ihm abweiche, gerade auch im Verbote des profanen Schlachtens, so spricht die Wahrscheinlichkeit durchaus für die Priorität des Leviticus.

Die Differenz 5 Mos. 12 und 2 Mos. 20, 24 ff. ist bezüglich der Centralisirung des Cultus nur eine relative. 2 Mos. 23, 14 ff. setzt bereits die künftige Errichtung eines Centralheiligthums voraus. Oder sollte 2 Mos. 20, 24 ff. der häusliche oder Privatcult gemeint sein? Dann würde sich das Verhältniß zwischen 2 Mos. 20, 24 ff., 1 Mos. 17 und 5 Mos. 12 so gestalten, daß im Bundesgesetz das Opfern auf einem aus Erde oder unbehauenen Steinen errichteten häuslichen Altar erlaubt, im Leviticus aber wegen des Mißbrauchs verboten wurde. Das Deuteronomium hält dieses Princip des Opferns im Heiligthum aufrecht, gestattet aber für die weit davon entfernt Wohnenden das private Schlachten ohne Altar. Indem das Blut nicht über den Altar, sondern auf die Erde ausgegossen wird, kommt der religiöse Charakter zum Ausdruck, ohne daß ein eigentliches Opfer vorhanden wäre. Daß im nachexilischen Tempel der Altar nach 2 Mos. 20, 24 ff. aus Steinen und nicht wie im salomonischen aus Erz gefertigt wurde, beweist für das Alter der längst vergessenen und kaum mehr verstandenen Vorschrift. „Das Gesetz der Einheit des Heiligthums existirte also nicht vor den letzten Jahren des Königreichs Juda" (Vigouroux). Daran braucht kaum erinnert zu werden, daß man an die semitischen Historiker und auch an die heiligen Schriftsteller nicht für die Präcision im Ausdrucke die kritischen Anforderungen der Historiographie des 19. Jahrhunderts stellen darf. Die semitischen Schriftsteller haben Wiederholungen mit Variationen geliebt, scheinbare Widersprüche kaum gefühlt, einzelnes aus andern, spätern Quellen in bestem Glauben zur Erläuterung beigefügt [1].

So locker auch in der Richterzeit die Verbindung der einzelnen Stämme war, weil die äußere Organisation fehlte, es finden sich doch immer wieder einzelne Persönlichkeiten, welche die Träger des Bundesgedankens, der Jahwe-Religion sind und die zerstreuten Stämme zum Kampfe gegen den gemeinsamen Feind zu sammeln und zu begeistern verstehen. Niemand wird für diese stürmische Periode eine eigentliche Centrali-

---

[1] Kaulen, Einl. S. 164. Welte a. a. O. II, 23.

sation des Cultus wie in späterer Zeit verlangen oder aus dem Mangel einer strammen Einheit auf das Fehlen einer allgemeinen religiösen Gesetzgebung schließen. Die Gesetzgebung konnte doch erst vollständig praktisch werden, wenn das Land der Hauptsache nach erobert war. Selbst dann konnte sie dies nur werden, wenn sie als eine göttliche Gesetzgebung für das Wohnen im Lande Kanaan von vornherein der leitende Gedanke gewesen war. Die Geschichte des Erfolgs der Gesetze fällt nicht mit der Geschichte ihrer Abfassung zusammen. Das Werk Karls des Großen bietet unter seinen Nachkommen auch ein Chaos. Dies gilt aber besonders von dem Gesetze Israels, welches nicht sanctionirtes Gewohnheitsrecht, sondern geoffenbartes Recht war, das Gewohnheit zu werden bezweckt.

Gesteht in neuerer Zeit die kritische Schule zu, daß man schlechterdings nicht an der Existenz des Mannes Moses zweifeln könne, ohne sich an dem spärlichen Vorkommen seines Namens in den ältern Schriften zu stoßen[1], weil es begreiflich sei, daß er erst allmählich und namentlich durch die Propheten dem Bewußtsein des Volkes nahe gebracht wurde, so dürfen wir dieses Zugeständniß gewiß auch auf das Werk des Moses ausdehnen. „Die Fortsetzer seines Werkes, des genialsten und willenskräftigsten zumal, und an den Wendepunkten der Geschichte, fanden nicht nöthig, seinen Namen zu vergessen oder zu verläugnen, den eine feste und dankbare Ueberlieferung an alles Große und Nützliche knüpft, was zu jeder Frist in der Gemeinde, zur Ordnung des Gottesdienstes und des bürgerlichen Wesens, auf dem Grunde eines weltüberwindenden Urgedankens aufgebaut werden sollte.“ Nur radicale Kritiker wie Vernes können a priori die Existenz des Moses, aber auch des Samuel, Elias, Elisäus u. a. läugnen, um das ganze Alte Testament zu einem gelehrten Mach- und Betrugswerk aus der Zeit der Schriftgelehrten zu stempeln.

22. Daher mag der Bericht des Buches der Könige über die Gesetzgebung des Josias auf den ersten Blick auffallen. Er verliert viel des Auffallenden, wenn man erwägt, daß eine vierzigjährige götzendienerische Regierung des Manasses vorausgegangen war. Das Gesetzbuch, welches bisher im Tempel aufbewahrt worden (2 Mos. 40, 3. 5 Mos. 31, 24 ff. 1 Sam. 10, 25), aber nur den Priestern zugänglich war, konnte ganz wohl in Vergessenheit gerathen sein. Die Bücher Moses' waren von Anfang an nicht bestimmt, ein Volksbuch zu werden, sie sind dem Clerus anvertraut, um als Zeugniß wider die Sünden des Volkes zu gelten.

---

[1] In vordeuter. Zeit nur Mich. 6, 4. Vgl. Richt. 1, 16. 20; 3, 4; 4, 11. 1 Sam. 12, 6. 8. Reuß a. a. O. S. 69 f. Delitzsch, Neuer Commentar S. 7; bei Riehm a. a. O. II, 1116. Schultz a. a. O. S. 126 ff.

Das Volk wird nirgends angewiesen, die Bücher Moses' zu lesen, sondern zu hören. Wurden sie lange nicht mehr vorgelesen, so konnte bei der spätern Generation die Erinnerung erblassen.

Dennoch mußte im Volke damals noch das Bewußtsein vorhanden sein, daß ein solches Gesetzbuch existirte. Sonst hätte Josias nicht auf ein im Tempel aufgefundenes, sondern auf ein von Gott unmittelbar gegebenes Gesetzbuch sich berufen müssen. In beiden Fällen hätte er wenig Glauben gefunden, wenn er für seine Behauptung keinen weitern Beweis gehabt hätte. Je tiefer Josias in die damaligen religiösen Verhältnisse, namentlich in den Höhencult, eingriff, desto heftiger mußte der Widerstand sein, welchen er zu gewärtigen hatte. Mit einer einfachen Fiction wäre es unmöglich gewesen, demselben zu begegnen oder ihn zu brechen, selbst wenn in dem Buche nur das zusammengefaßt gewesen wäre, was die Propheten seit einigen Jahrhunderten mündlich verkündigt hatten.

Der unverdächtige M. Vernes macht zu der von Wellhausen und seinen Parteigängern angenommenen Unterdrückung der localen Heiligthümer zur Zeit des Josias die zutreffende Bemerkung: „Josias hätte es nicht nur unternommen, den Cult von den götzendienerischen und verdächtigen Uebungen und Zusätzen zu säubern, er hätte sich auch entschlossen, ihn zu centralisiren, d. h. die ausschließliche Anbetung innerhalb des Umkreises des Tempels in der Hauptstadt der Anbetung zu substituiren, welche seit jeder Zeit in einer großen Menge von in den vier Enden des Landes zerstreuten Heiligthümern, die man die Höhen zu nennen pflegte, geübt worden war. Eine solche Idee konnte nur im Kopfe eines Fanatikers oder eines Narren entstehen. Wenn man morgen an den Mauern der Departements der Seine, Seine und Oise und Seine und Marne einen Erlaß des Erzbischofs von Paris lesen würde, des Inhalts, daß von diesem Tage an in allen Kirchen und Kapellen dieser drei Departements keine Messe mehr gelesen werde, sondern alle gottesdienstlichen Handlungen für die Gläubigen von nun an ausschließlich zu Notredame in Paris vorgenommen werden, so würde man nach dem Tollhaus schreien. Dies aber hätten die Zeitgenossen des Josias von ihrem König denken müssen, wenn je einmal eine solche Maßregel von ihm verkündigt worden wäre."

Gegen Reuß u. a., welche einerseits das Auffinden des Buches als etwas ganz Außerordentliches und die Reform des Josias als eine radicale Neuerung darstellen, andererseits aber, um die Annahme begreiflich zu machen, das Ganze auf eine andere Formulirung des seit Jahrhunderten von den Propheten Gepredigten reduciren, bemerkt Vernes, daß beide Behauptungen sich direct widersprechen: „Ein Buch, das für die Zeitgenossen eine Offenbarung ist und eine Revolution veranlaßt, kann nicht die einfache

Zusammenfassung einer offen gepredigten Lehre sein." Es spricht hiergegen aber auch ein gewichtiger innerer Grund. Das Deuteronomium eifert nicht wie die Propheten gegen einen Götzendienst bei den Juden, sondern bei den Kanaanitern, um die Juden nach dem Einzug ins Gelobte Land vor der Ansteckung zu warnen.

Die Verweisung auf das im Herzen begründete Gesetz (5 Mos. 30, 11 bis 14) soll nur die Leichtigkeit der Erfüllung, nicht die Abfassung desselben begründen. Wenn die strengen Kritiker dieser Erzählung solchen Glauben beimessen, daß sie dieselbe zur Grundlage ihrer ganzen Theorie machen, so können sie auch der Bemerkung, daß Josias das Gesetzbuch gefunden habe, nicht widersprechen [1]. Wie weit eine Ueberarbeitung stattgefunden, und ob dieser das Verbot der Privataltäre angehöre, entzieht sich unserer Kenntniß.

Wird aber vollends der Prophet Jeremias damit in Verbindung gebracht, so kann man um so weniger eine pia fraus zugeben. Das Ereigniß fällt in eine Zeit, in welcher er schon seine prophetische Sendung erhalten hatte. Er stand mit den bei der Promulgation betheiligten Personen in Berührung und ist für den Pentateuch als das von Gott durch Moses gegebene Gesetzbuch eingetreten. Man könnte nur mit Havet und Vernes sagen, Jeremias wäre entweder der Betrogene oder der Mitbetrüger. Allein auffallen muß schon, daß er 2 Kön. 22 f. gar nicht erwähnt wird, überhaupt kein Prophet zur Beurtheilung aufgerufen wird, sondern ein prophetisches Weib. Aber auch seine Bemerkung über das Gesetz Moses' will so wenig als die der übrigen Propheten jede Vorschrift für die Opfer durch Moses in Abrede ziehen. Bei ihm ist vielmehr ein Anknüpfungspunkt zwischen der Reform des Josias und Hiskia zu erkennen [2]. Man braucht nicht einmal zu der „Ausflucht" zu greifen, daß das Deuteronomium nur freiwillige Opfer kenne. Der prophetische und gesetzliche Standpunkt erklärt für sich den Unterschied. Wie hätte auch Jer. 8, 8. 9 sich gegen die falsche Auslegung des Gesetzes verwahren können, wenn dasselbe eben zu stande gekommen wäre und Jer. 11 sich auf die Reformation unter Josias bezöge! Jeremias käme mit dem Deuteronomium und mit sich selbst in Widerspruch. Daß er später (8, 8) sich selbst cor-

---

[1] Klostermann, Kittel, Kleinert u. a. Vgl. König, Einl. S. 222. *M. Vernes*, Essais bibliques (Paris 1891) p. 44. *Hoonacker* l. c. p. 68. Dagegen vertheidigt Smend (a. a. O. S. 287 ff.) die absichtliche Fiction, um, weil der Grundsatz „Gerechtigkeit und nicht Opfer" nicht ausreichte, das Volk durch Cultus- und Ceremonialgebote zu gewinnen.

[2] Vgl. 1 Kön. 15, 12 ff.; 22. Katholik 1887 I, 472 f. Scholz, Comment. zum Buche des Jeremias (Würzburg 1880) S. 123. König, Einl. S. 219 ff. *Knabenbauer*, Commentarius in Ieremiam (Paris 1889) p. 124.

rigirt habe (Wellhausen), ist nicht wahrscheinlich. Vernes folgert gar daraus, daß Jeremias nicht Verfasser des nach ihm genannten Buches sei!

Schon Pascal sagt: „Wenn das Gesetz und die Opfer Wahrheit sind, so müssen sie Gott gefallen und ihm nicht mißfallen. Wenn sie Figuren sind, so müssen sie ihm gefallen und mißfallen. Nun gefallen und mißfallen sie ihm in der ganzen Heiligen Schrift: also sind sie Figuren."[1] Ohne diese Unterscheidung wären ihre Reden widersprechend und würden sich aufheben. Wegen der fortschreitenden Veräußerlichung der Religion und des zahlreichen Abfalls zum Götzendienst haben die Propheten ihre Polemik gerade gegen den äußern Cultus gerichtet, welcher nur ein Mittel zum Zwecke sein sollte, um die religiös-sittliche Seite des Gesetzes besonders hervorzuheben. Deshalb mußte ihnen die Thora, welche den sittlichen Willen Gottes kund thut und zur Richtschnur des Lebens macht, die Hauptsache sein. Die mündliche „Weisung", nicht die Verweisung auf den Buchstaben mußte ihnen so lange als das Wichtigste erscheinen, als der Geist Gottes nicht von Israel gewichen war, sondern stets wieder Propheten zur Verkündigung der Strafgerichte erweckte. „Organe" für die mündliche „Weisung" (Thora) muß auch Wellhausen in der frühesten Zeit annehmen. Sie waren auch für die schriftliche Thora nicht entbehrlich.

Bei Hoseas läßt sich mindestens sehr wahrscheinlich machen, daß der Auszug aus Aegypten und die sinaitische Gesetzgebung die Voraussetzungen des Buches sind[2], dessen Hauptzweck ist, dem Volke die Strafe für seinen Abfall vom Gesetze anzudrohen. Hoseas war aber nicht bloß mit dem Inhalte des ganzen Pentateuch vertraut, sondern stimmt auch in charakteristischen Ausdrücken mit ihm überein. Solange nicht bewiesen ist, daß der Pentateuch von den Propheten abhängig ist, muß die traditionelle Anschauung zu Recht bestehen, daß die Propheten trotz ihres Urtheils über das Opfer den geschriebenen Text des Gesetzes kannten. Sie sprachen von dem Gesetze als etwas Bekanntem und bezeichnen es sogar als ein geschriebenes (Hos. 8, 12). Es ist willkürlich, wenn man hier, trotzdem daß der Prophet sich auf das Schreiben der Thora beruft, gegen den Zusammenhang lediglich die „Worte meiner Weisung" erklärt. Ein prophetischer Ausspruch wird nicht Thora, sondern Missa (8, 10) genannt. Auch wenn Is. 1, 10; 2, 3; 5, 24; 8, 16. 20; 30, 9 von der prophetischen, nicht von der priesterlichen Weisung gelten, so folgt daraus doch nicht, daß mit der Thora 1, 10 der Priestercodex nicht zu vereinigen sei, sondern nur,

---

[1] Pensées 13, 2. Cf. *Thom.*, In Sentt. IV, d. 1, a. 1, q. 5. *Iren.*, Adv. haer. 4, 17, 1 sqq.

[2] Vgl. Scholz, Comment. zum Buche des Proph. Hoseas S. XXXI. 108. Sellin a. a. O. S. 60 ff. Vigouroux, Bibel II, 190 ff.

daß der Geist der Thora höher stehe als der äußerliche Gottesdienst[1]. Deshalb hilft es nicht, wenn man das Deuteronomium von Hosea und Isaia abhängig sein läßt (Duhm) oder dem Amos und Hosea eine andere Tradition als die des Pentateuchs zuweist (Preiß).

Anders ist auch Micha, der das schriftliche Gesetz kennt, nicht zu verstehen. Er schließt nicht die Opfer aus der Thora aus, bemerkt aber, daß sie nicht den Inhalt, d. h. den ganzen oder den Hauptinhalt bilden. Es ist doch zu bequem für den Kritiker (Wellhausen), wenn er die Spuren der Bekanntschaft mit dem Priestercodex (und dem Deuteronomium), welche in den „ältesten Prophetenschriften" von Amos (5, 26) und Hosea nachgewiesen sind, einfach mit den Worten abweist: „Wer aber diesen (PC) für jünger hält als jene, auf den können diese Stellen keinen Eindruck machen!" Dagegen sollen die unscheinbarsten Spuren späterer Abfassung auf die Vertheidiger des Pentateuchs einen Eindruck machen!

Damit sind wir auch der Erklärung der Jeremiasstelle näher gekommen. Seine Worte beziehen sich nicht auf das Deuteronomium, sondern auf das erste Gesetz. Nach 2 Mos. 19—24 wurde am Sinai zuerst der Dekalog gegeben und von dem ganzen Volke angenommen (24, 3). Darauf folgte erst die Gottesdienstordnung. Das Erste und Wichtigste in der Gesetzgebung ist also nicht die Opferform, sondern das Moralgesetz. Ueber die 38 Jahre zwischen Auszug und Einzug herrscht tiefes Stillschweigen. 4 Mos. 28, 6 setzt voraus, daß sogar das tägliche Brandopfer, welches am Sinai dargebracht worden war, während des Wüstenzuges unterblieb. Das Speiseopfer nebst der Weinlibation wird 4 Mos. 15 erst für die Zeit der Seßhaftigkeit bestimmt. Da man auch sonst der Tendenz der Schriftsteller Rechnung trägt, so ist auch hier die leicht ersichtliche Tendenz nicht zu verläugnen. Es wäre nicht schwer, aus den paulinischen Aussprüchen über das Gesetz eine Parallele herzustellen. Auch was der hl. Paulus im ersten Briefe an die Korinther über das Verhältniß zwischen den Charismen und den theologischen Tugenden, vor allem der Liebe, sagt, bildet eine lehrreiche Analogie.

Will man diese Deutung nicht zugeben, so bleibt es immer noch möglich, den „Tag des Auszugs" enger auf 2 Mos. 4, 30. 31; 19, 5 zu beziehen, wo dem Volke im allgemeinen der Gehorsam gegen Jahwe abverlangt und von ihm versprochen wurde[2]. Die thatsächliche Opfer-

---

[1] Knabenbauer, Comment. zu Isaias (Freiburg i. B. 1881) S. 49 f.

[2] Scholz, Jeremias S. 113. Delitzsch bei Riehm a. a. O. II, 1115. *Thom.*, S. th. 1. 2, q. 102, a. 3. Guttmann, Das Verhältniß des Thomas von Aquin zum Judenthum und zur jüdischen Literatur (Göttingen 1891) S. 81 f. Funk, Apost. Const. (Rottenburg 1891) S. 38.

einrichtung reichte ja anerkanntermaßen bis in die Zeit des Moses hinauf. Der Widerspruch gegen die traditionelle Feier wäre nicht leichter zu erklären als der Widerspruch gegen die schriftliche Anordnung. M. Vernes bemerkt gegen die „Ausflucht" von Reuß mit Recht: Wenn hiermit die levitische Gesetzgebung unverträglich ist, so ist es nicht weniger beim Deuteronomium der Fall. Denn dieses kennt ebenso die Centralisation des Cultus und die Opfer beim Heiligthum.

23. Die Gleichstellung der Höhenpriester mit den Priestern in Jerusalem beweist gleichfalls nicht, daß erst von da an der Unterschied zwischen Leviten und Priestern sich herausbildete. Wenn öfters die Priester schlechtweg Leviten genannt werden, so ist die Ueberordnung der eigentlichen Priester über die Leviten im engern Sinne nicht geläugnet, obwohl sie nicht hervorgehoben wird. Denn der Hauptzweck ging dahin, die Laien an die Pflicht gegen den Clerus zu erinnern. Dieser wurde aber besser erreicht, wenn die ganze Hierarchie unter einen Begriff zusammengefaßt wurde. Dies war im Deuteronomium um so näher liegend, als bei der außerordentlichen Verringerung des Stammes die meisten Leviten zum Priesterdienst herangezogen werden mußten. Jedenfalls mußte seit dem Tempelbau für die niedern Dienste beim Opfer Vorsorge getroffen sein. Die Höhenpriester, welche nach Jerusalem commandirt werden, gelten als Priester, also doch wohl weil sie zum Stamme Levi gehören, und kehren auch nach dem Tode des Josias nicht mehr zu ihren Höhen zurück, sondern verschmelzen mit den Priestern in Jerusalem zu einem nationalen Priesterstamm Levi. Dies wäre unmöglich gewesen, wenn sie nicht kraft der Geburt ein Recht gehabt hätten[1].

Levi wird auch 1 Mos. 34 (vgl. 49, 5) genannt, und zwar als Gentile, nicht als Berufsname. Nun verlegt aber Wellhausen selbst die Erzvätersage nach ihrem Hauptbestande ins Land Ephraim, so daß er auch 1 Mos. 34 Levi vom Stamme Levi deuten muß. Die Leviten sind also älter als Josias. Der Richt. 17, 5 (vgl. 13) genannte ephraimitische Priester beweist nicht dagegen, denn derselbe kann wohl aus dem überallhin zerstreuten Stamme Levi herstammen. Jedenfalls gehört danach der Stamm Levi zu den ältesten Stämmen. Moses und Aaron gehörten ihm an (2 Mos. 4, 14), und zur Zeit der Richter waren Leviten Priester (vgl. 1 Sam. 2, 27; 6, 15). Das argumentum ex silentio, daß im ältesten Theile von J keine Priester, keine Aharoniten neben Moses auftreten, beweist bei der Kürze des Bundesbuches wenig. Daher ist es von vorn-

---

[1] Naumann a. a. O. S. 39. Haneberg a. a. O. S. 199. Dillmann a. a. O. S. 128.

herein nicht unwahrscheinlich, daß, wie auch bei andern Völkern, die Vererbung und Ausübung der Cultgebräuche sich an einen besondern Stamm, an eine Familie anschloß. Kommt man mit der „populären Vorstellung von der Erwählung des Stammes durch Moses nicht aus und ins klare“, so ist doch nicht zu läugnen, „daß der Ursprung der Sonderstellung des Stammes Levi und dessen älteste Schicksale annoch, und vielleicht für immer, in Dunkel gehüllt sind“ [1]. Alle ältesten Quellen datiren die Priesterstellung der Leviangehörigen aus der mosaischen Epoche. Die Thatsache, daß Levi keinen Landestheil erhielt, läßt sich nur so erklären. Daß die Könige vielfach gewaltsam in diese Verhältnisse eingegriffen haben, kann die eigentliche Institution nicht beeinflussen. In der Königszeit haben die Leviten gerichtliche Functionen ausgeübt, dagegen findet sich im Pentateuch keine Spur einer solchen in die alte Zeit zurückgeschobenen Bevorzugung der Leviten. Die Vertheilung in die Priester- und Levitenstädte konnte freilich erst nach der Eroberung des Landes ausgeführt werden, schließt aber eine diesbezügliche frühere Anordnung nicht aus.

24. Um so mehr folgt aus dem Bisherigen, daß der Priestercodex, die eigentliche mosaische Ritualgesetzgebung, älter als das Deuteronomium sein muß. Diese ist die principielle Voraussetzung des Deuteronomiums, welches an sie anknüpft. Wenn sie an manchen Stellen schärfer, bestimmter, detaillirter lautet, so beweist dies nicht ihre Posteriorität, sondern das rhetorisch gehaltene Deuteronomium mit seinen eindringlichen Ermahnungen des scheidenden Moses erweist sich als Erläuterung, Anpassung für die etwas spätern Verhältnisse vor dem Einzug in Kanaan [2]. Doch ist im einzelnen der Willkür großer Spielraum gelassen. So ist Baudissin für vorexilische Abfassung von P, weil der Unterschied zwischen Priester und Leviten nicht allgemein durchgeführt sei; Kautzsch folgert im Gegentheil aus diesem Unterschied die Posteriorität nach dem Deuteronomium, welches den Unterschied nicht habe [3]. Andere lassen beiden mosaische Traditionen zu Grunde liegen, welche im Geiste Moses' mehr oder weniger nach den Zeitbedürfnissen überarbeitet wurden [4], und erklären daraus die Abweichungen.

---

[1] Reuß a. a. O. S. 63. 80. König, Einl. S. 356; Theol. Quart. 1875 S. 303.

[2] Haneberg a. a. O. S. 187. Hommel, Abriß der Geschichte der vorderasiatischen Culturvölker und Aegyptens bis auf die Zeit der Perserkriege (Handbuch der klassischen Alterthumswissenschaft von Müller III [Nördlingen 1889], 62); Geschichte des Morgenlandes. Stuttgart 1895. Vgl. z. B. 3 Mos. 17, 3—9 mit 5 Mos. 11, 31 f.; 12, 2—6. 13—16.

[3] Baudissin, Die Geschichte des alttestam. Priesterthums untersucht (Leipzig 1889) S. 8 ff. Kautzsch: Stud. u. Krit. 1890 S. 767 ff.

[4] Delitzsch, Commentar S. 23 ff. Gloatz a. a. O. S. 219 f.

Dies gilt ganz besonders für diejenigen, welche das Deuteronomium in die Zeit des Josias verlegen, läßt sich aber auch mit der mosaischen Abfassung vereinigen, falls man die vierzigjährige Dauer des Wüstenaufenthaltes, welche die Kritik unter Läugnung der göttlichen Leitung und Unterstützung mit allgemeinen, unzureichenden Gründen bekämpft, aufrecht hält und das Deuteronomium in die Endzeit verlegt. Im einzelnen hat wohl die spätere Redaction sachliche und sprachliche Spuren zurückgelassen. Durch das Deuteronomium wurde manches abgeschafft, was im Leviticus für den Wüstenaufenthalt vorgeschrieben worden war, z. B. das Opfer vor dem Tabernakel wegen der Idololatrie. In Kanaan waren vielmehr die Opfer auf den Höhen zu verbieten. Das im Deuteronomium genannte Opfer an dem Ort, welchen der Herr auserwählen wird, ist nicht exclusiv zu deuten, höchstens ist der Unterschied ein relativer. Man konnte aus besondern Gründen auch anderwärts opfern. Propheten und Priester (Heliopolis) kannten Dispensationen vom Gesetz [1]. Freilich eifert erst Micha, noch nicht Amos gegen die Vielheit der Cultusstätten. Das Verbot des Dienstes der Meleketh des Himmels (Sterndienst) beweist noch nicht, daß das Deuteronomium nicht früher als Manasses entstanden sein kann, weil dieser Gottesdienst früher in Israel unbekannt war, denn die Verbote beziehen sich auf die Zukunft. Auch 5 Mos. 17, 3 setzt nicht nothwendig die assyrische Zeit voraus.

25. Auch bei der Hypothese über den P (König: EP die esoterisch-priesterliche Reproduction der ältesten Traditionen Israels) können wir von einer Einzelstelle des Alten Testaments ausgehen. Wir lesen Nehem. 8, 1 ff., das ganze Volk habe sich wie ein Mann versammelt auf dem Platze, welcher vor dem Wasserthor ist, und dem Esra, dem Schriftgelehrten (?), gesagt, daß er herbeihole das Buch des Gesetzes Mosis, welches der Herr für Israel gegeben hatte. Sofort brachte Esra, der Priester, das Gesetz vor die Versammlung der Männer und Frauen und las laut daraus vor. Das ganze Volk weinte, als es vernahm die Worte des Gesetzes. Am zweiten Tage versammelten sich die Familienhäupter des ganzen Volkes, die Priester und Leviten, um Esra, den Schriftgelehrten, daß er ihnen erkläre die Worte des Gesetzes. Und sie fanden geschrieben im Gesetze, daß der Herr durch Moses geboten habe, die Söhne Israels sollten in Hütten wohnen am Festtage im siebenten Monate. Und sie handelten demgemäß. In Kap. 9 wird ein kurzer Abriß der heiligen Geschichte gegeben, welcher mit den Worten schließt: „Ueber alles dieses schließen wir einen Bund und unterschreiben, und siegeln sollen unsere Fürsten, unsere Leviten, unsere Priester."

---

[1] *Vigouroux:* La Controv. 1887, Juillet, p. 321 ss.

Macht dieser ausführliche Bericht über die Gesetzgebung des Esra nicht den Eindruck, als ob damals zum erstenmal dem Volke Israel das mosaische Gesetz verkündigt, als ob ihm jetzt erst die rechte Fest- und Gottesdienstordnung kundgethan worden sei? Schon frühe haben jüdische und christliche Gelehrte daraus geschlossen, Esra habe das im Ruin des Staates verlorene Gesetz infolge einer Inspiration neu verfaßt. Irenäus und andere Väter schrieben ihm deshalb die Theopneustie zu [1]. Hieronymus erklärt danach das vielbesprochene „bis auf diesen Tag". Dies sei der Tag, wo die Geschichte verfaßt worden sei, möge man nun den Moses als den Verfasser oder den Esra als Wiederhersteller des Pentateuchs annehmen. Es frage sich also, ob der Ausdruck sich auf jenen Tag der Herausgabe oder der Abfassung des Buches beziehe. Die Juden aber legten dem Esra die charismatische Begabung nicht bloß hinsichtlich der 24 canonischen Schriften, sondern auch für seine sämtlichen literarischen Erzeugnisse bei.

Doch ist es nur der erste Eindruck, welcher diese Meinung nahelegt. Denn schon eine nähere Betrachtung der historischen Verhältnisse, unter welchen der Bericht steht, gibt zu einer andern Erwägung Anlaß. Es war bisher nicht möglich gewesen, die zurückgekehrten Reste mit den noch vorhandenen Juden zu einer jüdischen Gemeinde zu verschmelzen und eine geregelte Gottesdienstordnung herzustellen. Wenn nun der Berichterstatter die endlich gelungene Reorganisation des Esra und Nehemia mit überschwänglichen Worten wie eine Neuschaffung verherrlicht und das Volk angesichts des Friedenswerks in Erinnerung an alte Zeiten in Thränen der Freude und des Leides ausbricht, so ist daraus doch nicht zu folgern, daß vor dem Volke zum erstenmal von dem Gesetze Mosis geredet wurde. Jedenfalls hätte eine längere allmähliche Vorbereitung vorangehen müssen, denn es war nicht zu erwarten, daß das in der rauhen Schule des Exils geläuterte Volk ohne weiteres geneigt gewesen wäre, eine radicale Neuerung unter Berufung auf die höchste Autorität in der israelitischen Geschichte, auf Moses, mit Begeisterung aufzunehmen. Dasselbe Volk, welches im Alten Testament als roh, sinnlich, halsstarrig geschildert wird, welches trotz aller Hoffnung auf Jahwe von den Feinden beinahe vernichtet worden war, hätte sich unmöglich die erhabene, reine Religion mit der unerbittlichen Forderung der Heiligkeit des Lebens und des Vertrauens auf Jahwe geben lassen. Wie hätte es sich erst gegen die schweren Lasten, welche das Gesetz ihm auferlegte, gesträubt! Die Aus-

---

[1] Kihn, Theodor von Mopsſ. (Freiburg i. B. 1880) S. 80. Kaulen, Einl. S. 18. *Hier.*, C. Helv. c. 7 ad Gen. 35, 4, LXX.

dehnung auf die überall im Lande zerstreuten Juden, auf die Juden der Diaspora, wäre unmöglich gewesen.

Wenn Wellhausen[1] die Einführung der mosaischen Theokratie in der nachexilischen Zeit nur durch eine „ewig denkwürdige Energie" zu erklären vermag, so haben wir gewiß ein Recht, diese Energie aus der Erneuerung des alten, ehrwürdigen Bundes zu begreifen. Sie ist eine Energie des Glaubens, der nie zu erlöschenden Hoffnung. Dieses schwerste und zugleich wichtigste Stück in der Arbeit, welche Esra und Nehemia bei der Einführung des Pentateuchs als Gesetz der jüdischen Gemeinde hatten[2], wäre unbegreiflich, wenn der Glaube an die alte Gesetzgebung nicht vorhanden gewesen wäre. Durch die bloße Fiction einer alten göttlichen Einrichtung wäre weder der Macht des Alterthums in Palästina genügt gewesen, noch „des Herzens wildere Gier" gebrochen und gebannt worden. Der Judaismus und das Schriftgelehrtenthum haben nicht ein völlig neues Gesetz schaffen können, sondern haben nur zum alten Gesetze eine veränderte Stellung eingenommen[3]. Ja nicht einmal das Deuteronomium wäre zur Herstellung des gesetzlichen Zustandes ausreichend gewesen.

26. Die Kritiker geben denn auch eine Art von Vorbereitung während des Exils zu. Als Hauptvertreter der neuen Richtung wird Ezechiel sowohl hinsichtlich der Lehre als des Cultus genannt. Nach Ezechiel werde ein weiteres Gericht der Wiederherstellung Israels vorausgehen. Er warne davor, um die Israeliten zu bekehren. Der Glaube an die göttliche Gerechtigkeit gebe jedem Einzelnen einen religiösen Werth, aber auch Kraft zur Buße. Ezechiel ergänze damit die Ueberzeugung der Propheten, daß alle Sünde aus dem freien Willen des Menschen komme. Deshalb gebe es eine Bekehrung. So lehre auch das Gesetz. Ebenso stamme von Ezechiel das Dogma der individuellen Vergeltung, das dem Gesetze zu Grunde liege, und zwar trete die Vergeltung nicht erst beim letzten Gerichte, sondern schon im Diesseits ein. Dem Ezechiel wird auch das sogenannte Heiligkeitsgesetz 3 Mos. Kap. 17—26 zugeschrieben. Ez. 40—48 gilt als Schlüssel für das Alte Testament[4]. Auf Grund der von Ezechiel gemachten Entwürfe sei von der in Babylon zurückgebliebenen Priesterschaft eine neue Cultordnung ausgearbeitet worden. Diese habe Esra im

---

[1] Prolegomena S. 441. [2] Ebd. S. 169.

[3] Ryssel, Die Anfänge der jüdischen Schriftgelehrsamkeit (Stud. u. Krit. 1887 Heft 1). *Westphal*, Les sources du Pentateuch II (Paris 1892) 392 s. König, Einl. S. 238 f. *Gampert*, La Thora. Étude historique sur ses origines et son développement. Genève 1895. *Moor*, La restauration juive. Arras 1895.

[4] Smend a. a. O. S. 317 ff. Vgl. dagegen Knabenbauer: Zeitschr. f. kath. Theol. 1890 S. 247 und Comment. zu Ezechiel.

Jahre 458 nach Jerusalem gebracht, aber erst im Jahre 444 promulgirt, nachdem er die ärgsten Uebelstände abgeschafft gehabt hatte.

Allein auch durch Ezechiel erklärt sich die Bildung des P nicht. Das ganze Gesetz wird bei ihm wie bei den Spätern als Werk des Moses betrachtet. Die Läuterung im Exil mußte den Glauben an die göttliche Gerechtigkeit weiterbilden. Kap. 40—48 ist aber ein Zukunftsbild in einer Vision. Endlich ist zu beachten, daß Ezechiel nach den ältesten Rabbinen als ein Prophet von zweifelhafter Autorität galt. Der Widerwille gegen Babylonien hätte es ihnen verboten, den Propheten des Exils zur Vorstufe des Priestercodex zu machen (Ps. 136).

Wellhausen führt folgende Gründe für diese seine These an: 1. Der Ort des Gottesdienstes. Die historischen und prophetischen Bücher ergeben für das hebräische Alterthum keine Spur von einem ausschließlich berechtigten Heiligthume. Der Jehovist sanctionire die Vielheit der Altäre, das Deuteronomium fordere die locale Einheit des Gottesdienstes, der P setze sie voraus und übertrage sie mittelst der Stiftshütte in die Urzeit. Kautzsch bemerkt dazu: „Wenn das erst noch einmal bewiesen werden soll, daß für P in allen seinen Schichten die Concentrirung des Cultus auf ein legitimes Heiligthum Voraussetzung schlechthin ist, daß es deshalb Altäre und Opfer in der Patriarchenzeit und überhaupt bis zur Errichtung des einen legitimen Heiligthums am Sinai streng ausschließt —, dann können wir mit der gesamten Pentateuchkritik noch einmal von vorn anfangen.“[1] 2. Die Opfer. Nach P ist das Ritual Hauptgegenstand der mosaischen Gesetzgebung, nach JE vormosaischer Gebrauch. Nach P kommt es auf das Wie, nach JE und D auf das Wem an. Mit JE stimmen die historischen Bücher, gegen P zeugen die Propheten bis auf Ezechiel. Auch sei in P eine materielle und geistige Verfeinerung der Opfergaben vorhanden. Das Mahlopfer trete vor dem Holocaustum zurück. Der Cultus werde in Jerusalem centralisirt und das Opfer von den Anlässen des Landlebens losgelöst. 3. Die Feste. In JE und D herrscht ein Turnus von drei Festen: Ostern, Pfingsten, Laubhütten. Die Feste basiren auf der Darbringung der Aparchen (Erstlingsgaben) von den Früchten des Feldes und der Herde. In den historischen und prophetischen Büchern ist nur das Herbstfest deutlich bezeugt, das auch in JE und D das wichtigste ist. In P haben die Feste ihre Beziehung zur Ernte und zu den Aparchen verloren und sind dadurch im Wesen umgewandelt. Die Metamorphose ist durch die Centralisation des Cultus bewirkt und läßt sich über Deuteronomium, Ezechiel zu P hinab verfolgen. Der große

[1] A. a. O. S. 771. 785 (Zusammenfassung).

Versöhnungstag kommt hinzu, entstanden aus den Fasttagen des Exils. 4. Die Priester und Leviten. Nach Ez. 44 sollen im neuen Jerusalem nur die Leviten von Jerusalem, die Söhne Sadoks, Priester bleiben, die übrigen Leviten aber zu ihren Dienern degradirt werden. Hierauf legt Kautzsch einen großen Nachdruck. Nach P haben die Leviten nie Priesterrang gehabt, sondern immer nur die Söhne Aarons, welche den Söhnen Sadoks entsprechen. In der ältesten Periode der Geschichte Israels findet sich die Scheidung zwischen Clerus und Laien nicht. Schlachten und opfern darf ein jeder, Berufspriester fungiren nur an größern Heiligthümern. Im ältesten Theile von JE kommen keine Priester vor. In D sind die Leviten Priester. Als solche kommen sie, abgesehen von Richt. 18 ff., erst in der exilischen Literatur vor. 5. Die Ausstattung des Clerus. Die Opfergefälle werden in P gesteigert, die Aparchen werden Abgaben an die Priester und dabei noch verdoppelt. Es werden besondere Levitenstädte genannt. Kautzsch stimmt ihm entschieden bei und stellt der Behauptung Baudissins, es sei unmöglich, P im exilischen oder nachexilischen Geschichtsverlauf eine Stelle anzuweisen, hartnäckig die andere entgegen, daß uns P erst durch die Ansetzung in und nach dem Exil aufhöre, ein unbegreifliches Räthsel zu sein.

27. In einem zweiten Abschnitte sucht Wellhausen diese durch die Analyse des Gesetzes gewonnene Hypothese durch die „Geschichte der Tradition" zu stützen, gibt aber selbst zu, daß der Hauptbeweis im ersten Theile zu suchen sei. Die Geschichte der Tradition beginnt er mit den Büchern der Chronik, die er lediglich als eine Tendenzschrift betrachtet, um die historischen Bücher des Alten Testaments nach dem religiösen Gesichtspunkt des P umzumodeln. Statt dem Verfasser selbständige Quellen, welche ja genannt werden, neben den alten historischen Büchern zuzuerkennen, erklärt er die Abweichungen lediglich aus der tendenziösen Umarbeitung. Auf welches Recht wird aber diese radicale Verwerfung gestützt? Folgt daraus, daß der Verfasser sein Hauptaugenmerk auf die religiöse Geschichte richtete und mehr als die alten Bücher die Geschichte unter diesem Gesichtspunkte darstellt, daß er nur Tendenzschriftsteller ist? Je weiter man die Chronik herabverlegt, um so weniger kann dies angenommen werden, weil er um so mehr der Controlle ausgesetzt war. Gerade die Zähigkeit, mit welcher die Juden an dem Gesetze hingen, mußte es verhindern, daß man erst nachträglich durch Fictionen die Geschichte von diesem Gesichtspunkte aus construirte.

Es müßte denn nur sein, daß ihnen die alte Geschichte überhaupt, wenigstens in der Hauptsache, unter diesem Gesichtspunkte bekannt war. Dies ist in Wahrheit der Fall. Auch die alten Bücher von Josua an

bieten zahlreiche Belege dafür. Der deutlichste Beweis liegt in der bereits erwähnten Thatsache, daß die Kritik sämtliche Schriften für interpolirt erklärt. Alles, was für das frühere Vorhandensein des P spricht, muß unecht, ein späterer Zusatz, eine durch P veranlaßte Aenderung sein. Auffallend bliebe es aber dann, daß diese Redactoren nur ein einziges wörtliches Citat (2 Kön. 14, 6 = 5 Mos. 24, 16) aus der Thora aufgenommen haben, während der Einfluß des Deuteronomiums deutlich erkennbar sei. Hätten sie wirklich das Alter des ganz neuen P beweisen wollen, so hätten sie diesen mehr benützen müssen. Die größere Berücksichtigung des D in der ältern Zeit erklärt sich aber daraus, daß sein Verfasser das Wüstengesetz mehr für das Leben im Lande Kanaan adaptirte. Dies wurde noch vervollständigt durch die Restauration unter Josias. Erst nachdem diese durchgeführt war, konnte in den Büchern der Chronik die volle Forderung des Gesetzes geltend gemacht werden. Die Restauration unter Esra hatte ja eben diesen Zweck. Aber weder für die ältern noch für die jüngern Bücher läßt sich diese Unterscheidung streng durchführen. Wellhausen gesteht selbst, daß die überall sichtliche Ueberarbeitung nach dem deuteronomischen Gesetze vielfach nach ältern Vorlagen gemacht worden sei[1].

Es sollen aber die Aenderungen der Bearbeiter dadurch kenntlich gemacht sein, daß sie dem überlieferten Stoffe Gewalt anthun. Und diese subjective Voraussetzung soll für die semitische Geschichtsschreibung ein Kriterium der Ausscheidung abgeben? Dies ist sogar ein Ding der Unmöglichkeit, wenn die „heilige Geschichte zumeist auf nachträglicher Uebermalung des ursprünglichen Bildes“ beruht; denn bei einer so allgemeinen Erscheinung wäre eine übermenschliche Kunst vonnöthen, um die Farben aus der Mischung auszuscheiden. Ist das Gepräge in diesen Büchern ein gleichmäßiges, welches der Geschichte der Ueberlieferung eine principielle Betrachtungsweise aufdrückt, und stellt sich der religiöse Einfluß in den Büchern Samuels und der Könige als ein prophetischer heraus, so kann doch nicht die Meinung als irrig bezeichnet werden, daß die Propheten sich auch um die schriftliche Fixirung der Geschichte des Volkes bekümmert haben. Damit wird die vermeintliche nachexilische Bearbeitung der historischen Bücher der prophetischen Zeit zugewiesen, wie auch ihr Geist dem der prophetischen Bücher entspricht. Wenn sich die Propheten so häufig auf die Leitung Gottes in der Geschichte Israels berufen und die Zukunft auf Grund der Vergangenheit schildern, so haben sie nicht nur nachträglich der Tradition ihren Geist eingehaucht, sondern auch für die Aufzeichnung

---

[1] Proleg. S. 393. Vgl. Baudissin a. a. O. S. 135.

Sorge getragen. Sie hätten sich gar nicht so entschieden für die Thora aussprechen können, wenn sie nicht wenigstens eine allbekannte schriftliche, auch das Cultusritual betreffende Thora zur Voraussetzung gehabt hätten. Dies gibt selbst Vatke in seiner posthumen Einleitung in das Alte Testament (1887) zu.

28. Man sieht zwar den Blick auf die assyrische und ägyptische Archäologie nicht gerne, aber gegenüber der radicalen Verwerfung der Chronik können wir uns doch nicht versagen, hier an einen bedeutenden archäologischen Fund zu erinnern. Champollion hat 1828 in den Ruinen von Karnak ein Bild eines jüdischen Königs unter den von Sesak an einer Mauer verzeichneten Großthaten entdeckt. Dieser König war Roboam, der Sohn Salomons. Damit hatte Champollion auf ägyptischem Boden die Bestätigung der Erzählung des 12. Kapitels der Chronik gefunden. Wiseman wurde durch diese Entdeckung zu der Bemerkung veranlaßt: „Gewiß hat kein bis jetzt entdecktes Monument einen so überzeugenden neuen Beweis für die Echtheit der Heiligen Schrift geliefert.“ Was schon Origenes gegen Celsus bemerkte: „Die alte Geschichte der Assyrier bezeugt, daß sie lange Kriege mit den Juden geführt haben, wie dies auch die jüdischen Schriftsteller ihrerseits bezeugen“, wurde durch die neuesten Forschungen großartiger bestätigt, als es Origenes nur ahnte. Diese haben uns Namen und Daten geliefert, welche man bislang nur in der Schrift fand und deshalb anzweifelte. Sie haben dadurch zur Ehrenrettung der Bücher der Könige und Chronik beigetragen [1], um hier von der Erklärung mancher historischen Anspielungen in den Büchern der Propheten zu schweigen. Was wir über Assurbanipal erfahren, bestätigt, wenn auch indirect, auf eine auffallende Weise das, was uns das zweite Buch der Chronik in betreff der Wegführung des Manasses nach Babylon und über seine Zurückführung auf den Thron zu Jerusalem erzählt. Die Nachrichten der Chronik, gesteht selbst Reuß zu, tragen sehr oft das Gepräge der Echtheit. Sollte nur die Religionsgeschichte der Chronik durchgehends das Gepräge der Unechtheit tragen?

Die Folgerung für die ganze israelitische Geschichtsschreibung liegt nahe. Selbst Kamphausen, der sonst Wellhausen zustimmt, verwahrt sich gegen Stade, welcher das Zurückgreifen auf für uns verlorene Quellenschriften einen vergeblichen Versuch apologetischer Verdunkelung der Sachlage nennt, denn habe „der Chronist die Umbildung der alten Ueberlieferung nicht vorgenommen, dann ein geistesverwandter Vorgänger und dann dieser,

---

[1] *Orig.*, C. Cels. I, 14. Vigouroux, Bibel IV, 22. 242. Reuß a. a. O. S. 231. Riehm a. a. O. II, 948.

ohne andere schriftliche Nachrichten zu besitzen außer denen, welche auch uns noch in den ältern Büchern des Canons erhalten sind". Was von alten Nachrichten noch vorhanden war, ging sicher sehr schnell zu Grunde! „Stade weiß genau", bemerkt Kamphausen zu dieser unbegründeten kategorischen Erklärung. Vielmehr muß man zugeben: „Was von dem ein paar Jahrhunderte vor dem Chronisten lebenden Verfasser der Grundschrift gilt, daß er uns nicht mehr zugängliche Mittel der Ueberlieferung benutzen konnte, dies gilt auch, und zum Theil in viel höherem Grade, von allen biblischen Geschichtserzählern, die nach dem bekannten Ausdrucke Ewalds nicht zu den ‚excerpirenden Historikern des Orients' gehören." [1]

Wir müssen daher den Vergleich noch weiter ausdehnen. Selbst aus der Zeit Abrahams haben wir eine außerbiblische Bestätigung und gerade über eine der wichtigsten Erzählungen, über den Krieg der elamitischen Könige. Der Name des Hauptkönigs Codorlahamor ist durch die Keilinschriften als ein elamitischer nachgewiesen: Diener des Gottes Lagamar. Auch die Namen Arioch und Amraphel sind entziffert. Daß sich die Macht der elamitischen Könige zu jener Zeit bis zur Pentapolis ausdehnte, ist nicht zu bestreiten. Die Sitten und Gebräuche aus dem Patriarchenleben des Abraham sind durchaus dem orientalischen Leben abgelauscht. Wenn man auch den Grundsatz: „So etwas erfindet man nicht," mit Vorsicht anwenden muß, so ist doch die naturgetreue Schilderung ein Präjudiz für die geschichtliche Wahrheit. Dasselbe gilt auch für die Geschichte Josephs in Aegypten. Bieten uns die ägyptischen Denkmäler und Papyri auch keine directen Angaben über ihn, so bestätigen sie doch den historischen Charakter des Berichtes bis aufs einzelne. Ein israelitischer Schriftsteller, der längere Zeit nach dem Auszuge aus Aegypten und ohne dort gelebt zu haben, geschrieben hätte, wäre außer stande gewesen, die ägyptische Färbung so lebensfrisch und wahr zu geben. Ein Schriftsteller des 8. oder 4. Jahrhunderts hätte seine Zeit verrathen müssen, selbst wenn er einigermaßen mit der Gegend und mit den Gebräuchen bekannt gewesen wäre [2].

Auch die Naturwissenschaft will einiges zur Erhellung der alten jüdischen Geschichte beitragen. Neuere Forschungen zeigen, daß in der Sahara und in Aegypten noch zur Zeit, als Alexandrien gegründet wurde, ein viel feuchteres Klima herrschte. Dies wird auch (nach Fraas) auf die

---

[1] Stud. u. Krit. 1889 S. 196.

[2] Vigouroux, Bibel I, 393 ff.; II, 5. Kaulen, Einl. S. 160 f. König, Einl. S. 182 ff. Kittel a. a. O. I, 166 ff. *Sayce*, The life and times of Isaiah as illustred by contemporary monuments. London 1889. *Cheyne*, Jeremiah, his life and times. London 1888.

Sinaihalbinsel ausgedehnt und dadurch der Aufenthalt der Juden samt ihren Herden erklärt. Ebenso sei es in Kleinasien und Syrien der Fall. Daß sich das Niveau der mediterraneischen Länder modificirte, zeigt am auffallendsten Utica [1].

29. Steht es zugestandenermaßen mit der Geschichte der Tradition für die neue Hypothese ziemlich problematisch, so können auch die speciellen Einwendungen gegen die Wirklichkeit, ja Möglichkeit eines höhern Alters des P nicht geschichtlich begründet werden. Es wird viel zu viel mit Vermuthungen, Wahrscheinlichkeiten, Möglichkeiten gerechnet. Daran, daß bei einer Zeitdifferenz von 3—4000 Jahren und bei einer durchaus verschiedenen Welt- und Geschichtsauffassung diese allgemeinen Betrachtungen nur von untergeordneter Bedeutung sein können, ist kaum zu erinnern. Was Moses damals in der Wüste anordnen konnte und wollte und sollte, läßt sich, auch abgesehen von der göttlichen Offenbarung, gar nicht nach größerer oder geringerer Wahrscheinlichkeit abwägen. Die spätern Schriftsteller des Alten Testaments waren darüber einzig competent, weil sie der Tradition und Geschichte gleich nahe standen. Die Gesetzgebung des Moses war nicht für den Augenblick, sondern für die Zukunft berechnet. Daher muß sich in ihr manches finden, was nicht unmittelbar oder doch nicht vollständig praktisch werden konnte. Wenn das Lager der Israeliten genau nach Größe und Ordnung beschrieben, wenn der Opferdienst bis ins kleinste regulirt wird, so hatte dieses auch für die Zukunft eine Bedeutung. Es kann daraus nicht gefolgert werden, daß das große nomadisirende Volk stets am gleichen Orte zusammen gelagert war.

Aber rituelle Vorschriften konnten und mußten gegeben werden. Im semitischen Alterthum läßt sich kein Volk ohne Cultus denken. Moses mußte eine Ordnung des Gottesdienstes treffen, wenn er sein Volk abgesondert halten wollte [2]. Die Beschneidung ist älter als Moses und war auch in Aegypten für die Priester vorgeschrieben. Sie wurde zuerst unterlassen, dann aber als Bundeszeichen nachgeholt, weil nun das ganze Volk ein heiliges, priesterliches Volk wurde. Die Unterscheidung von Rein und Unrein, und was damit zusammenhängt, war auch den Aegyptern bekannt. Damit ist das Gesetz der „Heiligkeit“, welches bei Ezechiel, 3 Mos. 17—26 und in P als herrschendes Ideal erscheint [3], zum guten Theile erklärt. Der Grundbegriff der Heiligkeit ist altägyptisch; auf ihm beruht das altägyptische Priesterritual, ebenso wie die priesterlichen Waschungen, Libationen, Räucheropfer, die weiße Priesterkleidung, wie die Be-

---

[1] Rev. des deux M. 1889 I, 199. [2] Reuß a. a. O. S. 80.
[3] Wellhausen a. a. O. S. 441.

schneidung; vor allem beruht darauf das Todtenritual[1]. Die leibliche Reinigkeit war das Symbol der seelischen Reinigkeit. Diese Forderungen im P entsprechen also einem höhern Alter.

Im sinaitischen Bundesbuch (2 Mos. 22. 30) ist der Begriff der Heiligkeit an das Verbot unreiner Speisen geknüpft. Dadurch wurden für das Schlachten, für die Opfer, für die Leviten neue Vorschriften nöthig. Der negativen Seite der Heiligkeit mußte die positive Seite, die im ganzen Leben des Volkes, speciell im Cult zum Ausdruck kommende Heiligkeit entsprechen. Werdet heilig, wie euer Gott heilig ist, bildet nicht erst das Gebot des P, sondern des Bundes Jahwe mit seinem Volke, welches ein priesterliches Volk wurde, aber durch Moses und seine Priester mit seinem Gotte verkehrte. Die Durchführung bis ins einzelne war in der Wüste auch aus sanitären Gründen nothwendig. Aber auch die Scheidung in Laien und Clerus, Leviten und Priester ist in der Wüste begreiflich, denn Moses wurde durch die politische und kriegerische Leitung des Volkes ganz in Anspruch genommen und die Motive des Auszuges waren religiöse.

In Aegypten bestand ein eigenes Priesterthum mit besonderer Organisation. Was ist also wahrscheinlicher, als daß Moses gleichfalls eine solche Organisation schuf? Und daß damit auch eine relative Centralisation des Gottesdienstes gegeben war? Die Uneinigkeit der Stämme ließ es freilich schwer zur vollen Ausführung kommen und der Localgottesdienst führte zum Götzendienst. Uebrigens sanctionirt J die Vielheit der Altäre nicht. Wenn „P das von D geforderte Centralheiligthum mittelst der Stiftshütte in die Urzeit übertragen" soll, so ist es, abgesehen von 1 Sam. 1—6 auffallend, daß Esra sie nicht „in die historische Ueberlieferung" eingetragen hat. Die Dreitheilung der Stiftshütte hat zudem am ägyptischen Tempel ein Vorbild[2].

30. Was die Feste anbelangt, so beruht die ganze Beweisführung auf einem argumentum ex silentio. Es ist wohl richtig, daß dieselben ursprünglich eine Beziehung auf den Ackerbau hatten und als Ernte-, Dank- und Freudenfeste gefeiert werden sollten. In der Wüste war aber vom Ackerbau keine Rede, wozu also die Feste? wozu der Sabbat als Ruhetag? Die Juden waren aber vor ihrem Auszuge 400 Jahre in dem Getreidelande Aegypten und hatten den Ackerbau gründlich kennen gelernt, sie sollten in ein für den Ackerbau ganz geeignetes Land geführt werden. Daraus begreift sich, daß die Feste, welche Moses in der

[1] Naumann a. a. O. S. 60.

[2] Gloatz a. a. O. S. 213 ff. Welte a. a. O. II, 36.

Wüste anordnete, aber für das Land der Verheißung bestimmte, auf den Ackerbau Rücksicht nahmen. Die Geschichte des Auszuges brachte es aber mit sich, daß er damit zugleich eine Beziehung auf die Leitung Jahwes verband. Ebenso ist es natürlich, daß anfangs in Kanaan die Feste nicht allgemein gefeiert wurden, bis die Centralisation durch den Tempelbau wieder die historische Beziehung und religiöse Bedeutung in den Vordergrund rückte.

Man hat aus den oben genannten Stellen über die Feier des Passah unter Josias und des Laubhüttenfestes unter Esra zu große Consequenzen gegen die Ursprünglichkeit der Feste gezogen. Eine außerordentliche Feier bei einer besonders wichtigen Veranlassung schließt eine gewöhnliche Feier nicht aus, sondern setzt sie voraus. Hinsichtlich des Passahfestes mit Einschluß des Mazzotfestes steht es fest, „daß in allen Quellen, die uns überhaupt vorliegen, auch in denen, welche die Kritik als die frühesten bezeichnet, die historische Beziehung auf den Auszug aus Aegypten bestimmt ausgesprochen ist, ja die speciellen Gebräuche aus der Geschichte des Auszuges hergeleitet sind. Nicht einmal der Name Passah (= vorübergehen, verschonen) würde andernfalls erklärt. Die Heiligung der Erstgeburt wird gleichfalls in Verbindung mit dem Auszuge aus Aegypten geboten (2 Mos. 13, 1 ff.; 34, 18 f.), allein nirgends wird das Passahlamm dazu in Beziehung gesetzt, das vielmehr eine Stellung für sich einnimmt. Ebenso werden gerade in der dem Jehovisten zugeschriebenen Quelle und im Deuteronomium die ungesäuerten Brode nicht als Erstlinge der Feldfrüchte (2 Mos. 23, 19), sondern als Elendbrod zur Erinnerung an die ägyptische Gefangenschaft bezeichnet."[1] Das Pfingstfest ist dagegen Erntefest geblieben, denn die Erinnerung an die sinaitische Gesetzgebung ist erst in der christlichen Zeit aufgekommen. Für das höhere Alter des Laubhüttenfestes als Erntefest und Erinnerung an den Zug durch die Wüste spricht schon Hos. 12, 10. Die Wallfahrten nach Jerusalem an den Hauptfesten bezeugt schon das Verbot Jeroboams (vgl. auch 1 Sam. 1, 3. 21). Das Fest der Trompeten und der Versöhnungstag brauchten aber im Deuteronomium gar nicht aufgezählt zu werden, weil sie sich nicht auf die Versammlung beim Heiligthume beziehen[2].

Der Sabbat endlich wurde schon früher als vormosaisch bezeichnet. Kennt der Hirte keinen Feiertag in diesem Sinne, obgleich er wahrscheinlich der Erfinder desselben als eines auf astronomischer Grundlage be-

---

[1] Orelli a. a. O. XI, 266. Katholik 1887 I, 565 f.

[2] *Vigouroux:* La Controv. 1887, Juillet, p. 341. *Broglie:* Annal. de phil. 1887 I, 120 s. Gloatz a. a. O. S. 213.

ruhenden gewesen ist[1], so ist damit die Möglichkeit der Anordnung in der Wüste gegeben. Neben der assyrischen Feier der Mondphasen war die Feier des je siebenten Tages unabhängig vom Mondwechsel üblich. Die Kanaaniter kannten den Sabbat, denn Hosea 2, 13. 15 rechnet ihn zu den Baaltagen. Die humane Umdeutung ist specifisch israelitisch und entspricht dem Geiste des Gesetzes, das von Gott gegeben worden ist. Der Dekalog hatte bereits die Grundlage geschaffen. Eine stricte Ausführung war während des Wüstenzuges wie bei allen Ritualgesetzen selbstverständlich nur im Lager möglich.

In betreff der Opfer können wir uns nach dem früher Gesagten kurz fassen. Der beliebte Grundsatz der Kritiker und Religionsphilosophen, daß der Ursprung der Opfer in der Tafelgemeinschaft zu suchen sei, ist religionsgeschichtlich unhaltbar[2]. Die Opfer dienten zur Versöhnung, Gewinnung der Gottheit, sollten eine Speise der Götter sein. Es läßt sich also die spätere Abfassung des P nicht daraus beweisen, daß er die Vorstellung des Mahles hinter dem religiösen Gesichtspunkte zurücktreten läßt. Das Sündenopfer erscheint nicht erst bei Ezechiel, sondern ist auch schon 1 Sam. 3, 14 angedeutet, Hos. 4, 8 genannt. Ebenso verhält es sich mit dem Schuldopfer 2 Kön. 12, 17. Diese Manier zu sprechen setzt voraus, daß beide Opferarten allgemein bekannt sind. Vgl. 1 Sam. 6, 3; 4, 8. Is. 53, 10. „Das Opfer wird im Mosaismus überall als selbstverständlich vorausgesetzt, und die mosaischen Feste schließen sich an ältere an. Wenn ein Rückschluß aus spätern gestattet ist, so ist die Naturfreude und sinnlich gefärbte Feier in diesen Festen wohl die Hauptsache gewesen, wenn uns auch andererseits die Lösung der Erstgeburt und mancherlei Sitte des Passahfestes auf leidenschaftliche Energie der Buße und auf blutigen Sühneernst führt, wie ja alle semitischen Religionen gerade diese Züge in besonderem Maße zeigen.“[3]

Man kehre doch die Sache einmal um! Der ganze P sei gegenüber dem Bundesbuch und dem Deuteronomium als Wüstengesetzgebung zu charakterisiren, insofern er von den natürlichen Bedingungen und Motiven des wirklichen Volkslebens im Lande Kanaan abstrahire und auf die tabula rasa der Wüste, der Negation der Natur, aus kahlen Statuten des absoluten Willens die Hierokratie aufbaue[4]. Und diese Gesetzgebung

[1] Reuß a. a. O. S. 81.

[2] Saussaye, Lehrb. d. Religionsgesch. I, 102. Schanz, Der Opferbegriff (Theol. Quart. 1894 S. 177 ff.).

[3] Schultz a. a. O. S. 83. Delitzsch bei Riehm a. a. O. II, 1116.

[4] Wellhausen a. a. O. S. 105. Vgl. dagegen Welte a. a. O. II, 16 f. und *Vigouroux,* Les livres s. III, 69 ss. Sellin a. a. O. I, 161 ff. 208 ff.

mit ihrem genauen Detail aus dem Wüstenaufenthalt soll gegeben worden sein im Lande Kanaan, in welchem die ganze Geschichte des ackerbautreibenden Volkes sich abgespielt habe, in welchem das Volk, für welches das Gesetz bestimmt wurde, sein Leben mit Ackerbau zubrachte! Im Jahre 444 kam man darauf, die ganze Gesetzgebung des israelitischen Volkes auf der Fiction einer alten Wüstengesetzgebung aufzubauen! Ist es nicht viel wahrscheinlicher, daß Moses, der im ganzen Pentateuch den Zweck, das Volk ins Gelobte Land zu führen, erkennen läßt, in der Wüste das für das verheißene Land bestimmte Gesetz danach formulirt habe? Gerade die moralischen Vorschriften tragen einen universellen Charakter, während die liturgischen nach dem Bedürfnisse gegeben wurden. Oder müssen wir nicht vielmehr annehmen, daß diese Betrachtung der Feste und Opfer, diese Gegenüberstellung von Natur und Cultus von vornherein verfehlt ist? Wenn nicht stets die Feste und Opfer eine religiöse Beziehung gehabt hätten, so wäre eine solche Gesetzgebung zur Zeit Esras unbegreiflicher als zur Zeit des Moses. Ueber die Priester und Leviten wurde bereits bemerkt, daß sie vordeuteronomisch gewesen seien. Die Unterscheidung im D ist zwar nicht deutlich, aber, wie selbst Baudissin zeigt, doch nicht ganz unbekannt. Ezechiel konnte auf die ursprüngliche, bei schwachem Nachwuchs der Aharoniden nicht durchführbare Scheidung von Priester und Leviten strenger sehen, um dem Ueberflusse an Priestern vorzubeugen, da die Leviten unter den zurückkehrenden Exulanten stark vertreten waren. Der Hohepriester konnte aber weder Ezechiel noch dem Alten Testament überhaupt fremd sein, da schon vor dem Exil der Gottesdienst zu Jerusalem so großartig und die Priesterschaft so zahlreich war, daß eine Aemtertheilung und Rangordnung eine Nothwendigkeit waren. Die bessere Ausstattung des Clerus konnte als Entschädigung der Landdotation gelten [1]. Der unsichere Zehnten schließt die Sorge nicht aus.

Zum mindesten folgt hieraus, daß keiner der Gründe für die späte Ansetzung des P einwandsfrei ist. Der Unterschied zwischen Propheten und Deuteronomium einerseits und der Priestergesetzgebung andererseits ist nicht so groß, daß er sich nicht aus der Verschiedenheit des Zweckes erklären ließe, die Unkenntniß des Gesetzes bei denselben ist nicht erwiesen, der Unterschied zwischen Leviten und Priestern findet sich nicht erst bei Ezechiel, und das Alte Testament ist ohne vorausgehende Thora unverständlich. Der Hauptbestandtheil der Priestergesetzgebung läßt sich leichter aus den alten Verhältnissen als aus der Zeit nach dem Exil erklären.

---

[1] Gloatz a. a. O. S. 213. 216, eine Zusammenfassung der Gegengründe. Ebenso ein Resumé bei Pfleiderer, Die Entwicklung der protest. Theologie (Freiburg i. B. 1891) S. 340 f.

31. Wie wäre es aber auch möglich gewesen, diese verschiedenen Gruppen von Schriften so ineinander zu schieben, daß sie den Eindruck eines einheitlichen, alten Werkes machten und als solches allgemein aufgenommen wurden? Keine Ursage, bemerkt hierauf Wellhausen[1], hat einen so geschlossenen Zusammenhang wie die biblische. Dieser ist in allen Hauptzügen den Quellen gemeinsam. Der P läuft in seinen historischen Fäden dem jehovistischen Geschichtsbuche durchaus parallel. Nur dadurch ist es möglich gewesen, diese beiden Schriften so ineinander zu schieben, wie sie uns gegenwärtig im Pentateuch vorliegen. Die Anlage beider Schriften ist beinahe unangetastet. Wollen wir aber von diesem Zugeständnisse Gebrauch machen und sagen: desto schwieriger läßt sich die spätere Zusammenarbeitung begreifen, so erhalten wir zur Antwort: diese Uebereinstimmung der Quellen im Plane sei nicht selbstverständlich, sondern höchst auffallend und nur aus literarischer Abhängigkeit zu erklären. Und doch ist eben der geschlossene Zusammenhang der Ursage gerühmt worden? Wo sind denn hier die Fugen?

Es wird anerkannt, daß sich bei keinem Volke die Verwendung der Religion als Triebkraft für Recht und Sitte in so großer Reinheit und Kraft findet wie bei den Israeliten. Das theokratische Princip bildet den Angelpunkt der ganzen geschichtlichen Entwicklung. Jahwe ist der Gott aller biblischen Bücher von der Genesis bis zum zweiten Makkabäerbuch; sein Sieg über alle feindlichen Mächte steht allen in gleicher Weise fest. Es wird anerkannt, daß man bei keinem Volke eine so klare und bestimmte Schöpfungsgeschichte findet wie im P, daß die Erzählungen des Jehovisten über die Schöpfung des Menschen, das Paradies, den Sündenfall u. a., wie es der Jehovist oder eine ältere Quelle überliefert, unter der naiven Form eine Speculation verbergen, welche zum Schönsten und Erhabensten dieser Art gehört[2]. Beide Quellen sind in ihrer Art großartig, unübertroffen, beide sind in ihrer Auffassung gleichartig und von allen Religionen unerreicht, beide geben sich als alte göttliche Offenbarungen aus und können anders nicht begriffen werden. Wo soll der vorgebliche Redactor seine Kunst erlernt haben?[3] Es mag sein, daß verschiedene Quellen, die mit Vorliebe den einen oder andern Gottesnamen gebrauchten, vorauszusetzen sind, aber die Thatsache, daß sie in schönster Uebereinstimmung sind, beweist, daß sie ursprünglich zusammenpaßten und nicht erst durch literarische Ver=

---

[1] A. a. O. S. 308.

[2] Reuß a. a. O. S. 257. Vgl. E. König, Einleitung, und Neue Jahrb. f. deutsche Theol. 1893 S. 351 ff. *Vigouroux*, Les livres s. III, 11 ss.

[3] Vgl. Welte, Nachmosaisches (Freiburg i. B. 1841) S. 97 ff.; Einleitung II, 24 ff. 35. Weiß, Moses und sein Volk. Freiburg i. B. 1885.

arbeitung aufeinander bezogen wurden, falls man von kleinen Aenderungen, wie der Einsetzung des Namens Jahwe, absieht (Hummelauer, Vigouroux); denn die unübertroffene Darstellung ist vielfach mit großer Genauigkeit in Einzelangaben gepaart. Die vielen Namen und Zahlen, die genauen technischen Bezeichnungen, das strenge Einhalten der Scenerie des Lagerlebens in den mittlern mosaischen Büchern werden auch von kritischen Exegeten als Zeichen urkundlicher Objectivität angesehen. Sie können nicht einfach als Product der Phantasie beseitigt werden, denn die spätjüdische Phantasie pflegte nicht zu malen und zu bilden, sondern zu rechnen und zu construiren.

Jedenfalls waren es Documente aus derselben Tradition, bald ausführlicher, bald kürzer, aber nicht speciell zu diesem Zwecke hergerichtet. Hierfür wäre der positive Beweis zu führen. Denn so sehr auch Wellhausen sich gegen das, sonst auch von ihm angerufene argumentum ex silentio verwahrt, so wenig kann sich die Apologetik in einem grundlegenden Beweise dasselbe einfach wegnehmen lassen. Gewiß wäre es unvernünftig, ein positives Zeugniß für eine Thatsache zu verlangen, welche nie existirt hat, aber unzweifelhaft ist man berechtigt, eine von der ganzen Tradition durch drei Jahrtausende hindurch festgehaltene Ansicht über die Gesetzgebung so lange für richtig zu halten, als das Gegentheil nicht schlagend, positiv bewiesen ist. Handelt es sich doch nicht um eine Theorie, sondern um Thatsachen, Geschichte, Leben, um die Erklärung der ganzen Geschichte der Offenbarung als Vorbereitung der Erlösung. Wenn Wellhausen bemerkt[1]: „Es bedarf sehr gewichtiger Gründe, um die auf einer höchst positiven Nachricht beruhende Wahrscheinlichkeit zu entkräften, daß die Codificirung des Rituals in der nachexilischen Periode vor sich gegangen ist," so dürfen wir für die totale Umkehrung des in seinen Grundgedanken und Gesetzen einheitlichen Alten Testaments, wie es historisch vorliegt, mindestens ebenso gewichtige Gründe verlangen. Wir wenden nur Wellhausens eigenen Grundsatz an: „Wenn die israelitische Ueberlieferung auch nur möglich ist, so wäre es Thorheit, ihr eine andere Möglichkeit vorzuziehen."

Der Uebersicht wegen sollen hier kurz die im Unterschied zu den literarischen, sprachlichen und cultischen Differenzen als sachliche Unterschiede bezeichneten Eigenthümlichkeiten der Quellen nach König, welcher JE, D und EP unterscheidet, kurz zusammengestellt werden. Ihre Würdigung haben dieselben bereits im Context gefunden. Dem J werden auf dem

---

[1] A. a. O. S. 407, zum zweiten Ausspruch s. Composition S. 346. Dazu König, Einl. S. 183.

religiösen Gebiete viele Anthropomorphismen nachgerühmt, z. B. bei der Schöpfung 1 Mos. 2, bei der Beschreibung des Paradieses 1 Mos. 3 und der Sündfluth 7, 16; vgl. 11, 5; 18, 21; 2 Mos. 3, 6. Ebenso finden sich ganz concrete anthropopathische Ausdrücke, wie daß Jahwe Reue fühlte u. s. w. 1 Mos. 6, 6. 2 Mos. 4, 14; 22, 23; 31, 17; 32, 10 f. 4 Mos. 11, 1. 10. 33; 12, 9; 25, 3; 32, 10. 13. E wurde so bald mit J vereinigt, daß ein religionsgeschichtlicher Unterschied nicht zu machen ist. Denn der Gebrauch des Namens Elohim statt Jahwe kann nur für die Unterscheidung des allmächtigen Schöpfergottes von dem Offenbarungsgotte verwendet werden. Dies zeigt sich alsbald in der Verschiedenheit der Darstellung des Schöpfungsverlaufes 1 Mos. 1 u. 2. Daraus geht hervor, daß für Israels Religion nur die Grundgedanken wesentlich waren, durch welche von den außerisraelitischen Schöpfungsvorstellungen sich die israelitischen principiell unterscheiden. Die Gottheit ist vor der Welt, nicht durch Theogonie in den Weltproceß verflochten, und sie steht mit einheitlicher sowie mit souveräner Macht dem Weltall gegenüber.

Der sachliche Unterschied des Deuteronomiums tritt besonders in den Gesetzen, lex religioso-moralis, caerimonialis und forensis hervor. Sonst ist die Darstellung mehr rhetorisch und volksthümlich gehalten, wie es sich für die letzten Ermahnungen des Moses an sein Volk geziemte, da er die Gefahren voraussah, welche dem Glauben und Gehorsam gegen Jahwe von seiten der götzendienerischen Kanaaniter drohten. Endlich wird von der esoterisch-priesterlichen Reproduction der ältesten Traditionen Israels, EP, ausgesagt, daß in sachlicher Beziehung charakterisch sei: die Aufmerksamkeit auf Genealogien 1 Mos. 5; 11, 10—32; 36; 46, 8 ff., Werthlegung auf das Auseinanderhalten der Perioden geschichtlichen Lebens wie in der Vermeidung des Ausdruckes Jahwe beim Darstellen der vormosaischen Periode und in der Nichterwähnung reiner und unreiner Thiere vor Moses, lebhaftes Interesse für genaue Zeitrechnung 1 Mos. 5; 7, 6; 11 u. s. w.; 9, 28 f.; 10, 11 ff. u. s. w.; sodann Vermeidung von Anthropomorphismen 1 Mos. 1, dieser Anfang der Transscendentalisirung der Gottesvorstellung in der spätern Zeit. Die Stiftshütte ist innerhalb des Lagers 4 Mos. 2, 2. 17; Einheit der Opferstätte 3 Mos. 1, 3 u. s. w.; Aaron neben Moses 4 Mos. 18, 1. 8. 20; ausschließliches Priesterrecht der Aaroniden 4 Mos. 3, 32; 4, 16. 27 f.; Achttägigkeit des Laubhüttenfestes 3 Mos. 23, 36. 4 Mos. 29, 35; Betonung der Sünd- und Schuldopfer 3 Mos. 4 f. Aber selbst wenn all dieses begründet wäre, blieben die einheitlichen Grundideen der Religion Israels bestehen, die Ueberweltlichkeit, Einzigartigkeit und Geistigkeit Gottes und die sittlichen Prärogativen des Volkes. Nuancen würden sich nur in der Einzelausführung zeigen.

32. Ohne Zweifel hat sich der freundliche Leser wiederholt die Frage vorgelegt, ob sich diese Geschichtsauffassung auch durch kritische und philologische Vergleichung rechtfertigen lasse. Sollte nicht durch das Colorit der Sprache die nachexilische Abfassung des P sich evident erweisen lassen? Hierin wird man aber gewaltig enttäuscht. Angesehene Forscher (Riehm, Delitzsch, Dillmann u. a.) machen gegen Graf-Wellhausen gerade den Sprachcharakter des P geltend. Und was erwidert Wellhausen? Wenig, auffallend wenig, wenn man erwägt, welchen Einfluß bei allem Conservatismus der hebräischen Sprache, die sich im wesentlichen von Moses bis Esra gleich geblieben ist[1], doch das Exil auf die jüdische Anschauungs- und Schreibweise ausgeübt hat, so daß man etwa seit dem 7. Jahrhundert eine neue Entwicklungsperiode anzunehmen pflegt. Er bemerkt, als unüberwindliches Bollwerk werde neuerdings den Umsturzversuchen der Tendenzkritik die Sprache des P entgegengesetzt. Leider werde das Veto der Sprache so wenig näher begründet, wie das Veto der kritischen Analyse, und einer nicht begründeten Behauptung mit Gründen zu begegnen, sei nicht erforderlich. Dies ist der leichteste Weg, die Frage zu umgehen!

Er beschränkt sich denn auch auf „einige zerstreute Beobachtungen". Zwar meint er, der Sprache der vorexilischen Bücher sei „im allgemeinen" die der jehovistischen Schrift nahe verwandt, dagegen die des P vollkommen fremdartig, kann aber doch nicht bestreiten, daß dies auch aus dem frühern Vorhandensein desselben zu erklären wäre. Dies erscheint schon darum am natürlichsten, weil klassische religiöse Schriften auf die ganze Literatur eines Volkes den größten Einfluß auszuüben pflegen, wie der Koran für das Arabische ein Analogon bietet. Seinen wenigen Bemerkungen will Wellhausen selbst keine besondere Beweiskraft beilegen[2]. Er bekennt, daß die sprachgeschichtliche Forschung im Hebräischen noch sehr in den Anfängen stehe. Außerdem sei bei der Vergleichung des Lexikons immer zu bedenken, daß erstens die allenthalben eingreifende Ueberarbeitung und Redaction der biblischen Bücher, zweitens die Willkür der Schreiber (z. B. ani und anokhi) den ursprünglichen Thatbestand so zerrüttet haben, daß man sich im allgemeinen nur an Proportionen halten könne. Aus diesem Zugeständnisse darf doch auch der Laie den Schluß ziehen, daß die sprachlichen Verhältnisse für die Tendenzkritik äußerst ungünstig liegen. Seltene Worte und Phrasen, Archaismen u. a. finden sich in beiden Theilen gleichmäßig. Einzelne Wörter, welche auf die Bewohner

---

[1] Haneberg a. a. O. S. 200. Kaulen, Einl. S. 47.
[2] A. a. O. S. 408.

Kanaans hinweisen[1], sind mehr archäologischer als philologischer Art und können als Glossen betrachtet werden.

Jedenfalls fehlt es nicht an Stellen in der vorexilischen Literatur, welche Bekanntschaft mit der Grundschrift des Pentateuch verrathen. „Und sie verlieren dadurch nichts an Werth, daß sie auf diejenigen keinen Eindruck machen, welche von dem jüngern Alter der Grundschrift ‚überzeugt‘ sind.“[2] Ja es wird von Sprachkennern gezeigt, daß P vorexilisch sei und die Sprache der übrigen Gesetze und der geschichtlichen Abschnitte in Genesis und Exodus der ältesten Periode angehöre. Wenn auch behauptet wird, daß der Elohist nicht vor dem Ende des 8. Jahrhunderts geschrieben habe, so wird doch beigefügt, er habe sich die ältere Literatur zum Muster genommen[3]. Ueberhaupt wird die Unterscheidung zwischen den selbständigen Verfassern, welche der Sprache so mächtig sind und ihren Stoff derartig durchdrungen haben, daß in ihrer Schreibart die Spuren der benutzten Quellen so gut wie ganz verwischt sind, und zwischen den excerpirenden Redactoren für sehr wichtig betrachtet.

Da wir außer dem Alten Testament keine vorchristliche hebräische Literatur besitzen, so ist eine Vergleichung ausgeschlossen, aber außerjüdische Schriftstücke gibt es doch. Eines der wichtigsten ist die schon genannte Inschrift des Mesa. „Wird dieser Text in sprachlicher Hinsicht mit dem Buche der Richter, den Büchern Samuels, den poetischen Büchern, den ältern Prophetenschriften verglichen, so erscheint er eher jünger als alterthümlicher. . . Hieraus kann mit Recht geschlossen werden, daß die genannten Bücher seit der ersten Königszeit sprachlich unangetastet geblieben sind. Von den Büchern Moses' und Josuas muß bei der nämlichen Vergleichung gesagt werden, daß ihnen in bestimmten archaistischen Eigenthümlichkeiten die Kennzeichen einer noch ältern Sprachstufe erhalten sind, und daß ihr Text also wenigstens theilweise noch viel länger intact geblieben ist.“[4] Aehnlich läßt sich aus den (alt-) phönicischen Inschriften zeigen, daß die spätern Bücher des Alten Testaments, Ezechiel, Daniel, Chronik, Esra, Nehemia, Esther ziemlich vor das 3. Jahrhundert zu verlegen sind; denn die ältesten jener Inschriften aus dem Anfange des 3. Jahrhunderts

---

[1] Reuß a. a. O. S. 53. Haneberg a. a. O. S. 191 f.

[2] Bäthgen a. a. O. König, Der Sprachbeweis in der Literarkritik, insbes. des A. T. (Stud. u. Krit. 1893 S. 445 ff.). *Vigouroux*, Les livres s. III, 113 ss. *Vos*, The Mosaic Origin of the Pentateuchal Codes (London 1886) p. 31 ff.

[3] *Ryssel*, De elohistae pentateuchici sermone. Lipsiae 1878. Giesebrecht, Der Sprachgebrauch des hexateuchischen Elohisten (Zeitschr. von Stade I, 177 ff.).

[4] Kaulen, Einl. 47. 160. 168. König, Einl. S. 151.

weisen bereits eine so degenerirte Sprachform auf, daß der heutige Wortlaut jener Bücher einer ältern Zeit zugewiesen werden muß, so sehr man auch den Einfluß der heiligen Sprache berücksichtigen mag. Wir begreifen daher den Rath [1], weniger Nachdruck auf den philologischen und literarischen Beweis zu legen, da man mit gleicher Sicherheit für und wider den exilischen Ursprung mittelst philologischer Gründe gestritten habe, und mehr die religiösen Gedanken in den Vordergrund zu rücken, denn mit diesen befindet man sich auf dem Lieblingsboden der heutigen evolutionistischen Religionsgeschichte.

Wir behaupten damit nicht, daß keine philologischen Differenzen vorhanden seien, aber wir bestreiten, daß dieselben zu einer Quellenscheidung, die mit vielen Jahrhunderten rechnet, ausreichend seien. Auch der negativen Kritik abgeneigte Exegeten anerkennen einen relativen Unterschied, eine Fortentwicklung und spätere Accommodation. So findet Delitzsch im Bundesbuch wie im Dekalog den eigentlichen mosaischen Typus, und zwar in relativ ältester und reinster Gestalt. Der Deuteronomiker hat sich eingelebt in Moses' Denk- und Sprechweise und reproducirt aus wirklicher Geisteseinheit mit Moses heraus in höchster Intensität des ihn inspirirenden Gottesgeistes. Neben dem mosaischen Typus der Gesetzessprache und der danach gestalteten jehovistisch-deuteronomischen Darstellungsweise bestand schon in vordeuteronomischer Zeit der elohistische Typus. P ist das Ergebniß einer succesiven Entwicklung und Gestaltung, welche, gesetzt auch, daß sie bis in die nachexilische Zeit herabreicht, dennoch ihre Wurzeln in der mosaischen hat. Aber derselbe Delitzsch bemerkt auch, man dürfe für die Gleichaltrigkeit nicht gewisse sprachliche Merkmale geltend machen. Wenn in P 116 ani und ein anokhi, in D 51 anokhi und ein ani, JE 83 anokhi und 49 ani sind, so zeigt sich in P und D ein Sprachunterschied, der in verschiedener Lebenszeit auch bei demselben Verfasser möglich ist. In der Formel ani Iahwe ist ani allen pentateuchischen Quellen gemeinsam [2].

Welte bezeichnet die Thatsache, daß das Deuteronomium wie die voranstehenden Schriften kein היא, sondern nur (?) הוא kennt, als eine Eigenthümlichkeit, welche alles aufwiegt, was man von Verschiedenheiten in Sprache und Ausdruck anführen möchte. Nicht weniger wichtig scheine der constante Gebrauch von נַעַר statt נַעֲרָה zu sein. Auch König gibt jetzt

---

[1] Stade: Theol. Lit.-Ztg. 1887 Nr. 9, Sp. 200.

[2] Delitzsch, Commentar S. 19 ff. 27 f. 272. König: Neue Jahrb. f. deutsche Theol. 1893 S. 343; Einl. S. 150 ff. 168 ff. 228 ff. Zum Psalter s. Wellhausen-Bleek, Einleitung (4. Aufl.) S. 507. Budde: Theol. Lit.-Ztg. 1892 Nr. 10.

zu, daß vielleicht die Hebräer beide Formen (היא und הוא) früh besessen, aber doch hu in alter Zeit *vorwiegend* doppelgeschlechtig oder neutrisch gebraucht hätten. Auch bei נַעַר nimmt er an, daß es einst generis communis war. Durch verschiedene weitere Spuren alter Sprache wird er zu der Folgerung veranlaßt, daß der Pentateuch Sprachelemente enthalte, die nach der Entwicklung der Laute und der Formen in die älteste Periode der alttestamentlichen Sprache gehören, aber diese garantiren nicht die mosaische Abfassung des ganzen jetzt vorliegenden Pentateuchs. Den Satz Keils: „Es bleibt der allen fünf Büchern gemeinsame alterthümliche Sprachcharakter für die Ergänzungs- und Urkundenhypothese ein Stein des Anstoßes, an dem sie fallen und zerschellen muß", könne er nicht für endgiltig halten.

König, der schon den Wechsel der Gottesnamen für die Quellenscheidung als maßgebend betrachtet, glaubt den Thatbestand der im Pentateuch vorliegenden Sprachverschiedenheit, nämlich, daß Schichten in demselben andern zeitlich aufeinanderfolgenden Theilen des Alten Testaments parallel gehen, bewiesen zu haben. Freilich könne man bei Quellenbenutzung verschiedene Färbung hervorbringen, aber daß ein Autor Darstellungen hervorbringe, welche aufeinanderfolgenden und hinter seiner Zeit liegenden Entwicklungsperioden der betreffenden Sprache entsprechen, müsse bestritten werden. Allein dieses Kriterium ist wieder sehr subjectiv. Einmal ist der Nachweis, daß eine Spracheigenthümlichkeit einer spätern Periode angehöre, nicht streng zu führen, weil aus der ältern Zeit keine weitere Literatur mehr vorhanden ist. Wenn z. B. zwischen Deuteronomium und Jeremias eine Sprachverwandtschaft vorhanden ist, die dem Deuteronomium im 8. Jahrhundert ganz fehlen würde, so folgt daraus nicht, daß es nicht vor dem 8. Jahrhundert geschrieben sein kann. Gesetzesschriften und prophetische Schriften dürfen nicht ohne weiteres gleichgestellt werden. Sodann ist es nicht unwahrscheinlich, daß ein späterer Autor eine ältere Schrift aus gleichen Motiven zum Vorbild nimmt und die Sprache anpaßt. Die Vergleichung mit den vier Evangelien und dem Diatessaron zeigt allerdings, daß die Combination den Offenbarungscharakter bestehen lassen kann, aber auch in der synoptischen Frage ist bis jetzt eine Uebereinstimmung nicht erzielt worden, obwohl die Verhältnisse viel einfacher liegen.

Belehrend hierüber sind auch die neuesten Verhandlungen über den Psalter. Die Kritik ist geneigt, den ganzen Psalter in die nachexilische Zeit zu verlegen. Da der Psalter, meint Wellhausen, zu den Hagiographen gehört und das Gesangbuch der Gemeinde des zweiten Tempels ist, desgleichen die Ueberschriften von der in der Chronik beschriebenen Gestaltung des musikalischen Gottesdienstes ausgehen, so ist die Frage nicht, ob es

auch nachexilische, sondern ob es auch vorexilische gibt (Cheyne). Dagegen findet selbst Budde viel Vorexilisches darin!

33. Wir glauben hiermit sowohl religionsgeschichtlich als theologisch-exegetisch unserer apologetischen Aufgabe genügt zu haben. Die Details sind Sache der Exegese. Es hat sich hierbei herausgestellt, daß die weit verbreitete Hypothese, welche bereits tief in das Lager der positiven Theologen (Delitzsch, Dillmann, Kahnis, Kurz, Klostermann) eingedrungen ist, ja in modificirter Gestalt fast die ganze protestantische Exegese beherrscht und in der neuen Bibelübersetzung gleichsam Fleisch und Blut angenommen hat, von einem überzeugenden Beweise noch weit entfernt ist, zu einem solchen überhaupt niemals im stande sein wird. Selbst Wellhausen gesteht, daß es sich nur um eine „historische Wahrscheinlichkeit" handle, über die hinaus wir es nicht bringen können. Kayser und Reuß anerkennen, daß das Resultat der neuesten Pentateuch-Studien selbst von vielen Theologen der kritischen Schule fortwährend bestritten werde. In der Frage über die Priorität des P steht die Mehrzahl der besonnenen Kritiker gegen Graf-Wellhausen. Dürfen wir das Urtheil des Altvaters der grundstürzenden Hypothese (Reuß) beifügen, so wird die Mahnung zur Vorsicht noch mehr als berechtigt erscheinen. „In dem Chaos von Meinungen, in dem Gewirre von Hypothesen, die jeder bekämpft und vermehrt, aus der Menge entschiedener Verneinungen und nichts entscheidender Aufstellungen, wie sie in den gewöhnlichen ‚Einleitungen' zu finden sind, ist es überaus schwer, den reinen Gewinn der geschichtlichen Ergebnisse auch des gewiegtesten Kritikers zusammenzustellen."

Ein die Echtheit des Hexateuchs preisgebender Kritiker, Dillmann, dessen Einwendungen freilich nur den Eindruck eines Rückzugsgefechtes machen sollen, charakterisirt die Hypothese zutreffend mit den Worten: „Setzt man sich über die literarischen Kennzeichen hinweg und erkühnt man sich, nach andern Gesichtspunkten (z. B. um eine geradlinige Entwicklung der religiösen Vorstellungen zu erzielen, oder um der unbewiesenen Annahme willen, daß die Fluthsage erst im 7. Jahrhundert von Babel hereingekommen sei) die verschiedenen Ingredienzien einer Schrift zeitlich zu scheiden, so unternimmt man etwas, wozu unsere Mittel nicht ausreichen, und entzieht der Kritik den Boden."[1] Die Radicalkur, welche Vernes vornimmt, ist zwar

[1] Wellhausen a. a. O. S. 50. Kayser a. a. O. S. 13. Reuß a. a. O. S. 71. Kuenen a. a. O. I, 1, S. III. Dillmann, Die Bücher Numeri, Deuter. und Josua (2. Aufl., Leipzig 1886) S. 632. Gegen Dillmann vgl. Kautzsch: Theol. Lit.-Ztg. 1895 Nr. 11, zu Wellhausen, Israelitische und jüdische Geschichte. Berlin 1894. Auch im Handbuch (S. 24) bezeichnet Dillmann noch die Vatke-Kuenen-Wellhausenschen Bahnen als von den Aussagen des A. T. ganz abweichende.

mehr als „kühn“, aber sie zeigt doch, wohin man mit einer allzu subjectiven Kritik geräth. Vernes kehrt die Argumente der Kritiker gegen diese selber. „Dazu ist diese kleine Schrift ein Zeugniß für die große Unsicherheit selbst derjenigen Ergebnisse der alttestamentlichen Kritik, welche heute als die sichersten gelten.“ [1]

34. Doch ist nicht zu bestreiten, daß Moses von der im Alterthum allgemeinen Sitte, Stellen aus vorhandenen Documenten wörtlich aufzunehmen, Gebrauch gemacht hat. In einzelnen Partien, wie z. B. beim Deuteronomium, ist ein späterer Einfluß nicht rundweg abzuweisen. Solange der prophetische Geist noch wirksam war, fehlte es ja nicht an der Garantie, daß kleinere äußere Aenderungen, sprachliche Verbesserungen, erklärende Zusätze, spätere Namen dem geoffenbarten Inhalt nicht schadeten. Manche gut katholische Gelehrte betrachten es als ein sicheres Resultat der Kritik, daß der Pentateuch in seinem gegenwärtigen Zustand nicht das Werk des Moses sein könne. Sie rathen, die Theorie anzunehmen, weil es sonst wie bei Galilei gehen werde. Auch die Parallele mit dem Transformismus fehlt nicht. Allein in der Hauptsache bleibt es doch dabei, daß die Construction der Geschichte nach der Wellhausenschen Hypothese weit mehr zu wünschen übrig läßt als der natürliche Verlauf derselben, wie er von den heiligen Schriftstellern dargestellt wird. Man hat keinen Grund, anstatt der durch eine Hungersnoth veranlaßten Einwanderung der Juden in Aegypten, welche geschichtliche Analogien hat, eine zufällige anzunehmen. Der Aufenthalt der Juden als ein Volk im Lande Gosen läßt sich gerade aus der Stellung der Eingewanderten zu Joseph am besten erklären. Der Auszug des ganzen Volkes und der Durchzug durch das Rothe Meer verlieren die Unwahrscheinlichkeit, wenn man einerseits das Wunder nicht von vornherein abweist und andererseits den Buchstaben nicht ungebührlich preßt. Denn daß der Buchstabe im Alten Testamente stets sehr voll lautet, ist bekannt. Auch vom 40jährigen Aufenthalte in der Wüste gilt dasselbe. Wiederholt ist von einer wunderbaren Speisung die Rede. Ueber die Herden ist nichts gesagt, aber auch sie fanden Nahrung, wenn die Vermuthung richtig ist, daß auf der Sinaihalbinsel damals ein feuchteres

---

[1] Horst: Theol. Lit.-Ztg. 1887 Nr. 17, zu *Vernes*, Une nouvelle hypothèse sur la composition du deutéronome. Paris 1887. Katholischerseits sind, abgesehen von allgemeinen Zugeständnissen (La Controv. 1882 p. 598 ss. Annal. de phil. 1887 I. Haneberg a. a. O. S. 190 ff.), der Pentateuchkritik besonders günstig: *Loisy*, Études bibl. (Amiens 1894) p. 80. *Mivart:* Nineteenth Century 1887, Jul., p. 31 ff. *Hügel*, The Church and Bible I—III. Dublin 1894/95 (reprinted from the Dublin Review Oct. 1894; April, Oct. 1895). Bickell, Das Buch Job (Wien 1894) S. 10.

Klima herrschte. Die ruhigen 38 Jahre hindurch können die Stämme wohl ein Nomadenleben geführt haben.

Die scheinbar doppelte Erzählung der Eroberung im Buche Josua erklärt sich daraus, daß der erste allgemeine Ansturm erst in langer Zeit durch die Einzeleroberung ausgewirkt werden konnte. Es mußte lange dauern, bis alle Stämme ihren Antheil am Boden hatten. Durch einen Einzelkrieg von Anfang an wäre die Eroberung gar nicht möglich gewesen. Der Fortgang in der Richterzeit mußte schwankend, die Einheit der Stämme lose, das religiöse Leben wechselnd sein. Denn auch beim auserwählten Volke sind die natürlichen Bedingungen nicht außer acht zu lassen. Aber dies dürfen wir gewiß als Resultat der ganzen Untersuchung aussprechen, daß die einzig dastehende Geschichte des israelitischen Volkes unbegreiflich ist ohne die göttliche Offenbarung und Leitung.

Dies bestätigt uns auch ein gemäßigter Kritiker, welcher einzelne Resultate der Hexateuchkritik für gesichert hält, E. König. Trotz der Berechtigung der Kritik bleibt bestehen, daß die Religion bloß durch den „specifischen Contact mit dem Welthintergrund" erklärbar ist. Alle Grundelemente der Geschichte des israelitischen Cultus bleiben bestehen. Die Kritik ändert die Religionsgeschichte Israels nicht, dreht nicht die Ordnung von Moses und andern Propheten um, stürzt nicht die Stellung Israels als „des Volkes der Religion" und beseitigt nicht die Hauptelemente des religiös-sittlichen Gesamtbewußtseins Israels, wie es in den gleichbleibenden und darum wesentlichen Zügen des Alten Testaments selbst sich ausgesprochen hat, und nimmt nicht dem Alten Testament den Rang, die Vorbereitungsstufe des Christenthums zu enthalten. Alle Grundpfeiler und alle Grundelemente der Cultusgeschichte Israels bleiben stehen; auch alle Grundzüge der Stammes- und Volksgeschichte: eine vormosaische Periode, der Aufenthalt in Aegypten, die Zurückführung Israels aus dem „Knechtehaus" durch den „ausgereckten Arm" der über alles gewaltigen Gottheit u. s. w.

Die Hauptbegründung dieser Religion datirt von Moses; sie wurde von den Propheten bewahrt und in Nebenpunkten (1 Sam. 10, 25. Js. 30, 1 f.) weiter ausgestaltet. Diese Religion macht den Sieg Israels über das kanaanitische Wesen erklärlich und hatte sogar in den schlimmsten Zeiten ihre Vertreter (Elia 1 Kön. 19, 18). Ihre Existenz und Principien verliehen den Propheten Recht und Norm zum Richten ihres Volkes (Amos 2, 4), und sie blieb endlich der ausdauernde Quell von Israels Sonderexistenz trotz aller Exile und fremdnationalen Ueberwältigungen. Mit andern Worten: der ganze Stamm der durch die Religion Israels repräsentirten Geistesgröße war seit Moses da; nur das Astwerk verzweigte

sich, die Farbe der Blätter wechselte, die Menge und Art der Früchte änderte sich. Sinn für religiösen Pragmatismus ist nicht erst viele Jahrhunderte nach Moses und eigentlich erst nach dem Untergang des israelitischen Staatswesens im babylonischen Exil erweckt worden. Die Wurzel dieses Sinnes für den religiösen Pragmatismus ist auch nicht in den „Anschauungen der Propheten" zu suchen. Auch Elia, Ahia aus Silo, Nathan, Samuel, der Mann Gottes war, Eli, Jonathan, Josua, Moses können dieselbe religiöse Grundanschauung, wonach Irreligiosität und Immoralität das Verderben der Menschen herbeiführen, nicht abgesprochen bekommen. Nicht aus einer Entwicklung von unten nach oben ist das entstanden, wodurch das Alte Testament innerhalb der vorchristlichen Menschheitsliteratur ausgezeichnet ist.

35. Im Neuen Testament können wir keinen directen Aufschluß über die uns beschäftigende Frage erwarten, aber die indirecte Anerkennung der traditionellen Geschichte des Alten Bundes liegt so klar vor, daß darüber keinerlei Zweifel herrscht. Jesus und die Apostel gehen einfach von dem jüdischen Canon aus und fassen in Moses und den Propheten die Gesamtheit der alttestamentlichen Offenbarung zusammen[1]. Wenn Johannes (1, 17) sagt: „Das Gesetz ist durch Moses gegeben worden," so kann er nach dem Sprachgebrauch des Neuen Testaments und nach seinem ganzen Evangelium nur die ganze mosaische Gesetzgebung darunter verstanden wissen wollen. Matth. 23, 35 ist der hebräische Canon Gen. bis Chron. vorausgesetzt. Von einzelnen Schriften des Alten Testaments werden ausdrücklich citirt: der ganze Pentateuch, Josua, 2 Samuel, 1 Könige, Isaias, Jeremias, Daniel, Hoseas, Joel, Amos, Micha, Habakuk, Aggäus, Zacharias, Malachias, Job, die Psalmen und die Sprüche. Berücksichtigt werden: das Buch der Richter, 1 Samuel, 2 Könige, Esther, 2 Paralipomena, 2 Makkabäer, Ezechiel, Jonas, Sophonias. Auf Ruth, Esra, Nehemia, Abdias, Nahum, den Prediger, das Hohe Lied, sowie auf die deuterocanonischen Bücher findet sich im Neuen Testamente kein Hinweis[2].

Doch hat man neuerdings den Versuch gemacht, auch das Neue Testament, wenn nicht direct für die Pentateuchkritik zu verwerthen, so doch für die Berechtigung derselben anzurufen. Daß es dieser Kritik nicht „absolut widerspreche", gehe aus folgenden Wahrnehmungen hervor: 1. Matth. 5, 21. 27. 31 u. s. w. werde Moses nicht genannt; aus 23, 2 folge nicht, daß Moses als Verfasser des ganzen Pentateuchs gedacht

---

[1] Matth. 22, 29. Apg. 18, 24. 2 Petr. 1, 10. Röm. 1, 2. 2 Tim. 3, 15. Matth. 5, 17. Luc. 16, 29; 24, 27. 44. Apg. 28, 23. Kaulen, Einl. S. 163.

[2] Kaulen, a. a. O. S. 21. 162 f.

sei. Ebenso sei Luc. 24, 27 zu verstehen. Joh. 5, 46 blicke Jesus wahrscheinlich auf 5 Mos. 18, 15. 18. 2. Die Rücksichtnahme Jesu auf das Alte Testament sei von pädagogischem Standpunkte aus zu beurtheilen. Dafür sprechen Röm. 3, 20; 5, 20. Gal. 3, 19. 24. Kol. 2, 17. Gal. 3, 7; 4, 9 f. Dieses erzieherische Fortschreiten sei auch von Tholuck und Hengstenberg anerkannt, von Böhl mit Unrecht geläugnet worden. Eine Accommodation liege auch Matth. 11, 14; 16, 15 vor. Desgleichen beim Menschensohn Matth. 8, 20 u. a., Matth. 17, 27; 5, 45; 8, 11; 13, 6; 24, 27. Die Rücksicht auf den Tempel sei Matth. 21, 12 ff. Joh. 2, 13 ff. trotz Joh. 4, 21, auf die Priester Matth. 8, 4 trotz 5, 23 (vgl. Joh. 16, 12. Gal. 4, 20. 1 Kor. 9, 20) zu erkennen. Aber stets handle es sich um Nebensachen. 3. Christus selbst habe Fortschritte gemacht (Luc. 2, 40. 52), habe Erfahrungen gemacht (Matth. 4, 12; 15, 12; 21, 18 f.; 14, 34; 24, 36. Apg. 1, 7) und sei erst mit der Verklärung des Grabes zum Abschlusse gelangt. Haben Christus und die Apostel in Astronomie, Geographie, Archäologie, Chronologie ihre Zeitgenossen nicht aufgeklärt, warum hätten sie es in der Literarkritik thun sollen?[1]

Ich glaube nicht, daß hierauf eine genauere Antwort nöthig ist. In dem Artikel über die Inspiration sind ja die allgemeinen Gesichtspunkte zu finden. Es genügt hier auf den Unterschied zwischen dem Text und seiner Erklärung hinzuweisen. Pädagogische Rücksichten sind gewiß anzuerkennen. Für die Zuhörer Christi hat es auch genügt, wenn allgemein der göttliche Charakter des Alten Testaments festgehalten wurde, eine Aufklärung über Literarkritik war ebensowenig im Zweck des Herrn und der Apostel gelegen, als eine solche über profane Kenntnisse überhaupt. Nichtsdestoweniger lauten aber die Berufungen auf die einzelnen Theile des Alten Testaments so bestimmt, daß sie unmöglich aus bloßer Accommodation zu erklären sind. Der überwiegende Bestandtheil des Alten Testaments ist dadurch den herkömmlichen Büchern zuerkannt worden. Die Kritik kann nur Nebensachen betreffen. Die Berufung auf den Fortschritt Christi kann sich aber nur auf sein menschliches Wissen beziehen, sonst stände es überhaupt bedenklich mit der Autorität des Neuen Testaments für das Alte Testament.

---

[1] König, Einl. S. 498 ff. Rupprecht, Des Räthsels Lösung oder Beiträge zur richtigen Lösung des Pentateuchräthsels für den christlichen Glauben und die Wissenschaft. 1. Abth.: Die Lösung für den Christenglauben oder das Zeugniß Jesu Christi und der Apostel. Unter besonderer Berücksichtigung der Prof. Köhler, König u. Meinhold. Gütersloh 1895; II. 1897. Driver, Einleitung in die Litteratur des A. T. 5. Aufl. Berlin 1896. Vgl. dagegen *Vigouroux*, Les livres s. III, 6 s.

Wir haben daher ein Recht, von dem überlieferten Canon auszugehen. Wir dürfen auch den Canon der LXX zu Grunde legen. Je weiter die kritische Schule die Bildung des hebräischen Canons herabzurücken sucht, um so weniger hat sie ein Recht, die deuterocanonischen Bücher anders als die protocanonischen zu beurtheilen. Die Verbindung der Weisheitsbücher mit den Sprichwörtern, dem Prediger, den Psalmen, ja mit Job, zeigt klar das einheitliche Princip der Entwicklung auf palästinensischem und alexandrinischem Boden. Die spätern historischen Bücher schließen sich ebenso an die Bücher der Chronik an. Es ist ein und derselbe Geist, welcher auf verschiedenem Wege die Entwicklung des Judenthums zu ein und demselben Ziele hingeleitet hat. Die christliche Kirche war schon aus sprachlichen Gründen zunächst auf die LXX angewiesen. Die Evangelisten und Apostel haben größtentheils nach ihr citirt, wenn sie auch als Palästinenser sich an den hebräischen Canon hielten.

36. Bei der Beurtheilung des Verhältnisses, in welchem das Judenthum zum Christenthum steht, ist vorwiegend auf die messianischen Verheißungen Rücksicht zu nehmen. Das Alte Testament gibt uns die Offenbarungsgeschichte, die pädagogische Vorbereitung des auserwählten Volkes für das messianische Reich, welche, Hand in Hand mit dem stufenweisen Fortschritt der Offenbarung gehend, extensiv immer weitere Kreise ergriff und intensiv nach Zweck und Inhalt, Grad und Umfang fortwährend neue Beleuchtung erhielt. Denn der Glaube an den einen Gott, an Jahwe, ist unzertrennlich von der Hoffnung auf den verheißenen Erlöser. Diese Hoffnung bildet den Mittelpunkt der ganzen Offenbarung vom Protoevangelium im Paradies bis zum Vorläufer Johannes. Die Einzelerklärung wird uns später beschäftigen; hier gilt es nur hervorzuheben, daß die unvertilgbare Hoffnung auf ein zukünftiges messianisches Reich, daß überhaupt der Messiasgedanke in Verbindung mit der mosaischen Theokratie den Angelpunkt der ganzen Geschichte Israels bildet. Noe stellt einen Wendepunkt dar. Sein Vater Lamech weist auf seinen Trost hin (1 Mos. 5, 28—31). Mit ihm vollzog sich der Uebergang von einer Welt des Fluches zu einer Welt, in welcher der Segen vorherrscht und über welcher der Regenbogen als Zeichen eines neuen Bundes Gottes mit der Menschheit sich wölbt, die einstige gänzliche Aufhebung des Fluches, die einstige Alleinherrschaft der Liebe verbürgend[1]. Abraham, Isaak, Jakob, Juda, Moses, David sind einzelne Träger des Gedankens. Selbst zur Zeit der schwersten Heimsuchungen, als die Hoffnung auf ein herrliches

---

[1] Delitzsch, Commentar S. 144.

Messiasreich dem kühlen Beobachter wie ein Hohn erscheinen mußte, glühte dieser belebende Funke weiter.

Die Propheten haben diese Hoffnungen zu läutern und sittlich zu vertiefen gesucht. Sie waren es vornehmlich, welche das Gefühl der Sündhaftigkeit, der Erlösungsbedürftigkeit, der sittlichen Ohnmacht mit unwiderstehlicher Gewalt erweckten, die Empfänglichkeit für die geistig-sittliche Erneuerung grundlegten. Sie haben dem Gesetze der steinernen Tafeln das Gesetz des fleischernen Herzens gegenübergestellt, den Stolz der Fürsten gedemüthigt, die Halsstarrigkeit des Volkes gebrochen, die Treulosigkeit aller gebrandmarkt. Nicht Legalismus, nicht äußerer Opfercult, nicht physische Reinheit konnten ihnen mehr genügen, sondern der äußern Stellung zu Gott mußte die Richtung des Herzens nach oben entsprechen. Wohl gebrauchten sie den Namen Messias nicht, aber alle Propheten eröffnen die Aussicht auf eine messianische Zeit, auf eine Zeit des Friedens, des Glückes, der Gottergebenheit. Bewegen sich die einen hinsichtlich der Form des neuen Reiches in allgemeinen Schilderungen, wie sie auch gern das Volk als Ganzes, als Träger des Bundes ins Auge fassen, so weisen andere auf eine Einzelperson, auf einen Sprößling aus dem Hause Davids hin, welcher ein neues Weltreich gründen wird. Sie entlehnten die Farben ihres Gemäldes der Pracht des Davidisch-Salomonischen Reiches, aber ihr Blick war auf die Zukunft gerichtet und ging weit über die particularen Vorstellungen ihrer Volksgenossen hinaus. Dadurch haben sie den Grund zu einem unbegrenzten Gottvertrauen gelegt, dem Volke auch in der tiefsten Erniedrigung ein mächtiges religiöses Motiv zur Hoffnung und sittlichen Anstrengung gegeben und den Universalismus des Monotheismus, der Gottes- und Nächstenliebe angebahnt. Es entsprach dem prophetischen Bewußtsein, das Ferne mit dem Nahen zu verbinden, das allmähliche Eintreten und sein Endergebniß als fertige Thatsache zusammenzufassen, aber hierin liegt auch die sittliche Bedeutung der Prophetie für ganze Generationen, für Jahrhunderte.

Es brauchte freilich lange, bis die Predigt der Propheten Früchte trug. Propheten mußten auf Propheten folgen, Drohung auf Drohung. Das Volk hörte die falschen Propheten, welche den Ohren schmeichelten, lieber als die ernsten, strafenden Gesandten des Herrn. Verfolgung und Martertod waren nicht selten das Los derselben. Aber je mehr die Juden die züchtigende Hand Jahwes fühlen mußten, desto fleißiger erinnerten sie sich an ihre Vergehen und an die Verheißungen Gottes. Nach dem Exil war die Gefahr des Abfalls beseitigt, das Ziel der Offenbarungsthätigkeit im wesentlichen erreicht. Der Glaube an den einen, wahren Gott, der Gehorsam gegen das Gesetz und die Hoffnung auf den

Messias waren in Fleisch und Blut des Volkes übergegangen. Das göttliche Gesetz war sein Heiligthum, sein Trost in der Verfolgung, die göttlichen Weissagungen der Anker seiner Hoffnungen. Wie man sonst den sittlichen Zustand des Volkes beurtheilen mag, unmöglich läßt es sich verkennen, daß es höher stand als alle heidnischen Völker ringsum. Seine Gottesfurcht und sein Gottesdienst waren reiner, sein Sittengesetz und sein Leben keuscher[1].

Wie Gott auch das Böse in der Ausführung seines Heilsplanes zum Guten zu benutzen weiß, so mußte auch das Unglück des Volkes der Menschheit zum Heile dienen. Nicht nur wurde Israel selbst geläutert und befestigt, sondern die Zerstreuung unter die heidnischen Völker trug viel dazu bei, die wahre Gotteserkenntniß und die messianischen Hoffnungen in weitere Kreise zu tragen. Die Ideen und Heilsgedanken, welche in Israel durch Gottes Geist eingepflanzt und unter seiner Leitung großgezogen waren, haben, gelöst von den engen Fesseln des Nationalkirchenthums, unter den Culturvölkern des Morgen- und Abendlandes als reinigendes und läuterndes Ferment gewirkt, welches die Auflösung und Vertiefung der alten religiösen Welt allmählich herbeiführen mußte. Als Alexander der Große das babylonisch-medische Reich erobert hatte und bis Aegypten vorgedrungen war, hatte er der Vermischung der jüdischen mit der griechischen Bildung die Wege geebnet. Von Alexandrien ging die Kenntniß der Offenbarungswahrheit in das griechische und später in das römische Weltreich hinaus. Die Juden ließen sich an allen großen Plätzen nieder, richteten Synagogen ein und begannen Proselyten zu machen oder doch anzunehmen. Zahlreiche Heiden, vom Verlangen nach Wahrheit und nach Erlösung getrieben, lernten in den Synagogen das Gesetz Gottes, die Verheißungen Jahwes kennen. Das Wort von der „Erlösung" genügte für sich schon, die bessern, der Bekehrung noch fähigen Seelen anzuziehen. Dadurch wurde das Volk Israel zu einem Werkzeug in der Hand Gottes, die Heiden dem Messias zuzuführen, wenn es gleich selbst sich gegen den Messias abschloß (Röm. 9—11).

Und je näher die Zeit der Erfüllung kam, desto begieriger griff das bankrotte Abendland nach der Religion und dem Cultus des Morgenlandes. Der reinere Gottesbegriff, die Bildlosigkeit Gottes und die Lehre von der Vergeltung; das höhere sittliche Leben, Opfer und Reinigungen und die Befreiung von Sünde und Uebel in Verbindung mit dem allgemeinen Zug

---

[1] Theol. Quart. 1858 S. 65 ff.; 1890 S. 366 ff. Schürer, Geschichte des israelit. Volkes II (2. Aufl., Leipzig 1886), 553 ff. Bertholet, Die Stellung der Israeliten und der Juden zu den Fremden (Freiburg i. B. 1896) S. 179 ff. Meyer, Die Entstehung des Judenthums. Halle 1896.

der Zeit nach Osten und dem Verlangen nach Erlösung waren mächtige Beweggründe, dem Judenthum zahlreiche Anhänger zuzuführen und auf das Messiasreich vorzubereiten.

37. In Jerusalem trug der Opferdienst nicht wenig dazu bei, das Schuldbewußtsein wach zu halten; denn zu dieser Zeit wurden jedenfalls die Opfer unter diesem religiösen Gesichtspunkte betrachtet, ohne diese Beziehung können sie nirgends genügend erklärt werden. Im Exil galten Beschneidung und Sabbatfeier als Unterscheidungsmerkmale, nach dem Exil wurde der Tempel wieder aufgebaut, der Opferdienst wieder eingerichtet. An den drei Hauptfesten wallfahrteten die israelitischen Männer nach Jerusalem und opferte das ganze Volk vor Jahwe. Der Gedanke, daß Israel das Volk Gottes und Jerusalem der Mittelpunkt der Welt sei, von wo das Heil ausgehen sollte, ließen das Joch des Gesetzes süß, die Bürde leicht erscheinen. Kein Volk war seinem Gotte so nahe wie Israel.

Man könnte noch in allegorisch-symbolischer Auslegung die einzelnen Feste und Opfer nach ihrer vorbildlichen Bedeutung untersuchen und überall neben der historischen die typische Beziehung hervorheben. Diese Aufgabe wird aber besser später retrospectiv behandelt, denn die Juden waren zu sehr an den Gedanken der ewigen Dauer des Gesetzes gewöhnt. Aehnlich verhält es sich mit der Frage über die Erfüllbarkeit des Gesetzes. Sie war den Juden nur theilweise zum Bewußtsein gekommen und mehr nach der äußerlichen Seite. Das äußere Gesetz war vielfach unmöglich geworden. Seit der Zerstörung des Salomonischen Tempels waren die göttliche Schechina und das heilige Feuer, die Bundeslade und das hohenpriesterliche Urim und Thummim verschwunden. Damit waren die diesbezüglichen Vorschriften hinfällig geworden. Aus dem Exil, in welchem das Gebet an die Stelle der Opfer getreten war, hatte sich dieser Gebrauch in Palästina fortgepflanzt. Die Synagogeneinrichtung einerseits, das Auftauchen der Schriftgelehrsamkeit und der Parteiungen andererseits deuten die Umänderung des Gesetzes und religiösen Lebens an. Der Buchstabe wurde gerettet, der Geist getödtet. Der Vorzug des auserwählten Volkes war zum Gegenstand eitler Einbildung und Eigendünkels geworden. Die Pracht des Tempels und des Gottesdienstes sollte die innere Leere verdecken. Der Tempelschatz wuchs zu einer enormen Höhe an. Crassus raubte aus dem Tempel an Geld und Geldeswerth 10 000 Talente (47 152 000 Mark).

Aber Prunk und Selbstgerechtigkeit konnten doch nicht ganz befriedigen. Viele mußten den Widerspruch zwischen Innerem und Aeußerem tief empfinden. Verflucht war, wer nicht das ganze Gesetz festhielt! Und wer hätte dieses vermocht? Alles wirkte zusammen, das politisch-staatliche wie

das social-ethische Leben, die Sehnsucht nach dem Messias-König zu steigern, die Sehnsucht nach einem Retter aus Knechtschaft und Elend, die Sehnsucht aber auch nach einem Erlöser von Sünde und Uebel! Die jüdischen Apokalypsen aus der Zeit vor Christus (Henoch, 4 Esra) und aus dem 1. Jahrhundert, besonders die jüdischen Targumim (Jonathan), sind von der Nothwendigkeit einer Aenderung vollständig überzeugt. Die Sündenvergebung, das Strafgericht, die Gerechtigkeit, den Frieden erwarten sie von dem Messias. Bei Jonathan ist sogar schon das dreifache Amt des Messias, das prophetische, hohepriesterliche und königliche Amt, angedeutet[1].

§ 10.

Das talmudische Judenthum.

Das talmudische Judenthum ohne Centralheiligthum und Priesterthum. — Mischna. — Gemara. — Jerusalemischer und babylonischer Talmud. — Midraschim. — Kabbala. — Jüdische Civilisation. — Reformirtes Judenthum.

1. Als eine Art Anhang zur Geschichte des jüdischen Volkes und der semitischen Religionsgeschichte sind noch kurz zwei Erscheinungen auf dem Gebiete der Religionsgeschichte zu besprechen, welche, auf dem Grund der Religion des Alten Testaments in bewußtem Gegensatze zum Christenthume entstanden und entwickelt, bis auf den heutigen Tag einen wichtigen Factor des religiösen und socialen Lebens bilden: das talmudische Judenthum und der Islam.

Das Judenthum hat seine Aufgabe mit der Vorbereitung auf den Messias nicht völlig abgeschlossen, denn für das Judenthum ist der Messias noch nicht erschienen. Die falschen, irdischen, weltlichen Messiashoffnungen, welche sich um so stärker befestigten, je schwächer der jüdische Staat wurde, welche um so mehr auf die Zukunft gerichtet waren, je trostloser die Lage des unter dem Joche der Fremdherrschaft seufzenden Volkes war, haben es verschuldet, daß das Volk der Verheißung des messianischen Heiles verlustig ging. Aber der Grund von göttlich geoffenbarter Wahrheit, welcher im Alten Testament gelegt ist, sollte auch bei dem verblendeten Volke nicht gänzlich wirkungslos bleiben. Obwohl zwei-

---

[1] Langen, Das Judenthum in Palästina zur Zeit Christi (Freiburg i. B. 1866) S. 423 f. Aus der neuern Literatur: Finsler, Darstellung und Kritik der Ansicht Wellhausens von Geschichte und Religion des A. T. Zürich 1887. Schumann, Die Wellhausensche Pentateuchtheorie in ihren Grundzügen dargestellt und auf ihre Haltbarkeit geprüft. Karlsruhe 1892. A. Zahn, Ernste Blicke in den Wahn der modernen Kritik des A. T. Neue Folge. Gütersloh 1894.

mal fast vernichtet, im Jahre 70 unter Titus, im Jahre 136 (130?) unter Hadrian, hat das zähe und viel geprüfte Volk doch wieder die Kraft gefunden zu einer geistigen Sammlung, einer religiösen Restauration. Aus Palästina vertrieben und über alle Länder der Erde zerstreut, hatte es doch den gemeinsamen Besitz des Alten Testaments, die gemeinsame Ueberlieferung der Synagoge und die Hoffnung auf einen Messias, das kräftigste Mittel, um die zerstreuten Glieder in der Einheit des Glaubens und der Sitte und in der Abgeschlossenheit gegen die heidnische und christliche Welt aufrecht zu erhalten, mit sich genommen. Der Gegensatz zum Christenthum hat wesentlich dazu beigetragen, den exclusiven Charakter des Judenthums zu steigern. Allein der belebende Geist war aus der von der Kirche zurückgelassenen Synagoge gewichen. Der entseelte Leib hielt zwar noch die Glieder zusammen, aber die religiös-productive Kraft war erloschen. Was im Leichnam ferner noch sich regte, war: Gesetzescasuistik, Talmud, Rabbinenthum.

2. Dieses nachchristliche oder talmudische Judenthum ist äußerlich charakterisirt durch das Aufhören des Centralheiligthums mit der heiligen Stadt, durch das Aufhören der Opfer und des Priesterthums. Beides hängt nothwendig miteinander zusammen. Denn die Centralisation duldete außerhalb Jerusalems kein Opfer und keinen priesterlichen Gottesdienst. Hatte die Aera des Schriftgelehrtenthums in den letzten Jahrhunderten vor Christus das Gesetz überwuchert und mit Menschensatzungen überschüttet, so mußte es jetzt ganz die Stelle der bisherigen priesterlichen Einrichtungen vertreten. Die Synagogen für das Gebet und den Vortrag blieben die einzige Erinnerung an die alte (nachexilische) Herrlichkeit. Je gewaltsamer die fürchterlichen Katastrophen den Strom der Ueberlieferungen unterbrochen hatten, desto eifriger mußten sich nun die Schriftgelehrten bemühen, die noch erhaltenen Reste der Tradition durch schriftliche Fixirung vor gänzlichem Untergange zu retten.

Während aber die Paraphrasten (Onkelos, Jonathan) und die alexandrinischen Philosophen den jüdischen Glauben mehr oder weniger dem Zeitbewußtsein zu accommodiren und zu rationalisiren suchten, so hielten es diese Schriftgelehrten für ihre Aufgabe, gegen das Eindringen des Fremden durch Codificirung des bestehenden überlieferten Glaubens eine Schutzwehr zu errichten, an welcher sich Aufklärung und Unglauben brechen sollten. Die Heidenwelt wurde als sündhaft und unfähig für das Reich Gottes betrachtet. Für sie gab es keine Hoffnung. Nach der Zerstörung Jerusalems haben sie zu Jamnia (Jabne) eine Gelehrtenschule gegründet, später solche zu Tiberias und in Babylonien. Zu Tiberias wurde gegen das Ende des 2. Jahrhunderts der

gesetzliche Theil (Halacha) unter dem Namen Mischna (δευτέρωσις, zweite Gesetzgebung) allmählich gesammelt, welcher in Palästina (seit Mitte des 3. Jahrhunderts) durch die Gemara (Vollendung) erklärt und ergänzt mit dieser als jerusalemischer Talmud bezeichnet wird. Die Gesetzeslehrer in Babylonien fertigten eine für ihre Verhältnisse passende, mehr haggadische Gemara, welche in Verbindung mit der Mischna den babylonischen Talmud darstellt. Der Talmud wurde und wird von den orthodoxen Juden selbst über das Gesetz gestellt. Als Grenze für die Arbeit kann etwa das Jahr 500 angegeben werden.

Der ganze Talmud enthält Menschensatzungen, vielfach in der Form anekdotenhafter Erzählungen aus dem Munde berühmter Rabbinen. Unter vielem Schutte sind einzelne Goldkörner verborgen, welche aber nicht immer leicht zu finden sind. Neben christlichen Reminiscenzen macht sich ein starker Haß gegen die Ungläubigen, die Christen, geltend. Die Midraschim (Commentare, Erklärungen, vom 6. bis 12. Jahrhundert) setzen sich zusammen aus einer Reihe kurzer Interpretationen der Texte von ganz besonderer Art. Sie sind gegründet auf Wortspiele, zufällige Aehnlichkeiten der an verschiedenen Stellen gebrauchten Wörter, auf Subtilitäten des Räsonnements. Ganze Seiten sind ununterbrochene Räthsel, so daß der Uneingeweihte selbst aus einer Uebersetzung nicht klug zu werden versteht, wenn ihm nicht eingehende historische und sachliche Erklärungen gegeben werden.

Noch mehr ist dies in der Kabbala (= acceptio), der geheimen Ueberlieferung der Juden der Fall, welche später zur Erhebung des verborgenen Sinnes der Heiligen Schrift angewandt wurde. Vielleicht von neuplatonischem Einflusse ausgehend, hat diese Zahlenmystik einen guten Theil der Juden des Mittelalters beherrscht, während daneben in Cordova eine rationalistische Richtung gepflegt wurde. Sie reicht in ihrem Ursprunge bis in die vorchristliche Zeit hinauf, trägt mit einer künstlichen Auslegung, die in jedem Buchstaben des Gesetzes göttliche Geheimnisse zu erforschen sich den Anschein gibt und sich auf eine bis Abraham und Adam hinaufgehende geheime Tradition beruft, ein Emanationssystem vor, das mit dem Valentinianismus viele Aehnlichkeit hat, aber wohl orientalischen Ursprunges ist[1].

---

[1] Denzinger, Vier Bücher von der relig. Erkenntniß I (Würzburg 1856), 308. Zum übrigen vgl. Schürer, Geschichte des israelit. Volkes. Weber, System der altsynagogalen palästinensischen Theologie aus Targum, Midrasch und Talmud. Leipzig 1880. Fischer, Bibel und Talmud in ihrer Bedeutung für Philosophie und Cultur. Leipzig 1881. Duschak, Die biblisch-talmudische Glaubenslehre. Breslau 1885. Sack, Die altjüdische Religion vom Bibelthum zum Tal-

3. Aus dem alttestamentlichen Gottesbegriff wurde nach dem strengen Gesetzesstandpunkt der spätern Zeit vorwiegend die schlechthinige Erhabenheit und Heiligkeit Gottes betont. Aus dieser Grundanschauung von Gott dem Absoluten folgert die jüdische Theologie den abstracten Monotheismus und den abstracten Transscendentismus. Jener hat sich im Gegensatz zur trinitarischen Erschließung der einen Gottheit in drei Personen, dieser im Gegensatz zur persönlichen Einwohnung Gottes im menschlichen Geschlechte entwickelt und befestigt. Trinität und Menschwerdung sind unmöglich. Dieser ältere Gottesbegriff steht dem alttestamentlich-biblischen noch näher als der spätere, leidet aber an einem gewissen Monismus und Transscendentismus, der ihn unfähig macht, auf die innergöttliche Lebensbewegung einzugehen, unfähig auch, dem im Alten Testament bezeugten Eingehen Gottes in die Geschichte gerecht zu werden. Der Mangel an der Erkenntniß, daß Gott in der Heiligkeit die sich selbst mittheilende, entgegenkommende, den andern einwohnende Liebe ist, hinderte die Erfassung des trinitarischen Gottesbegriffes und machte den jüdischen Gottesbegriff zu einem abstract monistischen.

Diese ältere Auffassung des göttlichen Wesens in den Targumen wurde durch die spätere, talmudische Auffassung judaisirt, indem der Gottesbegriff mit dem Gesetze identificirt wurde. So ergab sich als Consequenz des Monismus für den Gottesbegriff ein schroffer Dualismus. Während die Targume alles Anthropomorphistische ängstlich vermeiden und ebenso alles, was eine Lebensgemeinschaft Gottes in sich schließt, zieht ihn die talmudische und midraschische Auffassung in den Judaismus und damit in die Endlichkeit herab. Gott ist der Gott der Thora. Da aber Gott nach dem Alten Testament als lebendige Persönlichkeit aufgefaßt werden muß, so hat auch das göttliche Wollen und Denken vor der Welt ein ihm correlates Object. Dies ist die Thora. Diese und der Thron der Herrlichkeit sind daher vor der Welt, wie alle irdisch-religiösen Dinge vorher im Himmel sind. Die Thora ist Inhalt des göttlichen Lebens; in ihr bewegt sich sein Denken, Wollen und Thun. In der Kabbala artete diese jüdische

---

mudismus. Berlin 1889; Die Religion Altisraels nach den in der Bibel enthaltenen Grundzügen dargestellt. 2. Aufl., 1889. Schaffer, Das Recht und seine Stellung zur Moral in der talmudischen Sitten- und Rechtslehre. Berlin 1889. Henne am Rhijn, Culturgeschichte des jüdischen Volkes. 2. Aufl., Jena 1892. Stein, Materialien zur Ethik des Talmud. Frankfurt 1894. Krüger, Arten schlechter Frömmigkeit im Talmud (Theol. Quart. 1887 Heft 3. 4). Strack, Einleitung in den Talmud. 2. Aufl., Leipzig 1894. Eine Geschichte der jüdischen Literatur seit Abschluß des Canons, in drei Bänden, gaben Winter u. Wünsche heraus. Trier 1894—1896. Vgl. auch Wetzer u. Weltes Kirchenlex. X, 704 ff.

Speculation in morgenländischen Emanatismus aus. Alles ist im Himmel vorgebildet. „Die unendliche Kette, welche von hier bis in den Tiefpunkt des Creatürlichen herabreicht, ist solidarisch so verbunden, daß das Höchste im Niedrigsten, das Niedrigste im Höchsten erschaut wird, daß die Kette der Kräfte, wie eine Saite der Zither an einem Ende berührt, bis zum entgegengesetzten fortschwingt und klingt.“ So wird die Brücke zur Materie gebildet.

„Aber auch in dieser Gedankenwelt drängen sich Thorheit und nie erlebter Stolz. Dieser hat im Talmud, dem letzten Kinde Babels, seinen Thron aufgeschlagen. Die Rabbinen sind ‚Könige‘ und ‚Väter der Welt‘. Wenn sie ihre Hörner nehmen ‚und vor dem Heiligen, gelobt sei er, blasen, so steht er im Himmel von dem Stuhl des Gerichts auf und setzt sich auf den Thron der Gnade‘. Seine Figur ist nach R. Ismael vom rechten Arm zum linken siebenzigmal 10 000 Meilen. Sein Bart ist 11 500 Meilen lang. Vor ihm wird in den Schulen des Firmaments für und auch gegen ihn disputirt. Diese Rabbinen sind ewig. Israel ist der Jakob Gottes. Die siebzig Fürsten der siebzig Völker sind Teufel. Israel aber ist das ‚Lamm unter den siebzig Wölfen‘. Wenn der Messias kommt, so reiten die Kinder Israels auf den Heiden. Jeder Israelit erhält 2800 Knechte aus ihnen zu eigen. — Offenbar das wildeste Phantom und leuchtendste Denkmal höherer Fügung.“ [1]

Die messianische Idee wurde noch lange festgehalten, ja ist den orthodoxen Juden heute noch der Anker ihrer Hoffnung. Allein obwohl die Väter sagen, die Christen trenne nur der Glaube, daß der Messias schon gekommen sei, von den Juden, die noch auf den Messias hoffen, so finden sich doch frühe Zweifel an der Erfüllung der Weissagungen und Versuche einer geistigen Deutung. Je siegreicher die christliche Kirche vorwärts schritt, desto feindlicher und mißtrauischer wurden die Juden gegen das Christenthum und skeptischer gegen den Messiasglauben. Die abstracte Geistigkeit des Gottesbegriffes wurde immer mehr gesteigert und die messianischen Prophetien in das sublime geistige Gewebe eingeflochten. Später wandte sich ein Theil der Philosophie zu, und löste Gottes- und Messiasglauben in einen idealen Pantheismus auf.

4. Es wird jüdischerseits vielfach behauptet, die an den Talmud sich anschließende Theologie habe für die Civilisation, für die Aufschließung des Alten Testaments in weitern Kreisen vieles beigetragen. Wahr ist,

[1] Rocholl, Philos. der Gesch. II, 305. Weber a. a O. S. 144 ff. 152 ff. Himpel: Theol. Quart. 1858 S. 76 ff. Denzinger a. a. O. I, 279. Döllinger, Das Christenthum (Regensburg 1861) S. 112. Neumann: Oesterr. Litteraturblatt 1896 Nr. 23, über: Goldschmidt, Der babyl. Talmud. Berlin 1896.

daß, wie einst Origenes und Hieronymus die jüdische Weisheit benutzten, so auch im Mittelalter viele bekehrte Juden ihre Kenntniß des Hebräischen und des Talmud zur Vertheidigung der christlichen Wahrheit verwendeten. Andere Gelehrte, wie Nikolaus von Lyra, haben aus dem Unterrichte jüdischer Gelehrter für ihre Exegese Nutzen gezogen. Aber die Errungenschaft ist doch nur eine formelle, nicht eine materielle. Die christliche Wissenschaft hat sich selbständig und früher mit dem Alten Testamente auch im Abendlande beschäftigt, wenn auch begreiflicherweise nicht nach dem Urtexte. R. Gerschom (geb. 960) hat wohl den jüdischen Studien einen Aufschwung gegeben, aber Beda der Ehrwürdige, Rab. Maurus, Walafried Strabo u. a. haben zu einer Zeit über das Alte Testament geschrieben, als noch keine unabhängige jüdische Wissenschaft im Abendlande existirte[1].

Auch die andere Behauptung, daß die christliche speculative Wissenschaft des Mittelalters von der jüdischen Wissenschaft abhängig sei[2], ist nur in geringem Umfange richtig. Wahr ist nur, daß Maimonides mit seiner aristotelischen Kosmologie einen Einfluß auf die Scholastiker ausgeübt hat. Allein abgesehen von der gemeinsamen Lehre des Alten Testaments und den Schriften des Aristoteles war die Berücksichtigung mehr eine polemische als eine positive. Bei Pico von Mirandula, Agrippa von Nettesheim u. a. hat allerdings die Kabbalistik stark eingewirkt.

Hat sich der Judaismus das Mittelalter hindurch durch seine Abgeschlossenheit vom christlichen Einflusse freier gehalten, so hat er später, wenigstens in seiner Reformrichtung, der christlichen Bildung eine desto größere Einwirkung gestattet, was freilich mehr der allgemeinen rationalen, aber doch vom christlichen Geiste getränkten Weltanschauung, als dem positiven Christenthume zu gute kommt. Je mehr ein Theil der gebildeten Christen den Geist des Christenthums verläugnet, um so leichter wird es dem semitischen Geiste, wie in den materiellen, so auch in den ideellen Gütern die Oberherrschaft zu erringen. Hier ist weniger mit Antisemitismus als mit Belebung des christlichen Geistes zu helfen. Die Juden haben offenbar ihre Messiashoffnung noch in anderer Weise verweltlicht als zur Zeit Christi. An eine Erfüllung von Röm. 11, 25 ist menschlicherweise noch lange nicht zu denken.

---

[1] Rev. de l'hist. des rel. 1880 II, 222. Diestel, Geschichte des A. T. in der christlichen Kirche. Jena 1869.

[2] Guttmann, Das Verhältniß des Thomas v. Aquin zum Judenthum und zur jüd. Literatur. Frohschammer, Die Philosophie des Thomas v. Aquino. Leipzig 1889. Vgl. Michel: Philos. Jahrb. 1891 S. 403.

§ 11.

Der Islam.

Islam. — Mohammed. — Das Jahr der Flucht. — Mohammeds Charakter. — Sein Verhältniß zum Alten und Neuen Testament. — Die Gründe der schnellen Ausbreitung seiner Lehre. — Der Koran. — Glaubens- und Sittenlehre. — Starrer Monotheismus. — Engel. — Moses, Christus und Mohammed. — Allah ist groß und Mohammed sein Prophet. — Keine Wunderwirksamkeit und keine höhere Kenntniß. — Verherrlichung des Mohammed in der Tradition. — Die Heiligenverehrung. — Wallfahrten. — Das sinnliche Paradies. — Die Wiederkunft Christi. — Gute Werke. — Polygamie. — Sklaverei. — Blutrache. — Verbot des Schweinefleisches und Weines. — Gebet und Fasten. — Cultus. — Widerspruchsvolles Verhalten Mohammeds zum Christenthum. — Fortschritt des Islam. — Culturfeindschaft des Islam. — Feindschaft gegen das Christenthum.

1. Eine Unterstützung im Kampfe gegen das Christenthum haben die Juden bei ihren Stammesgenossen, den Arabern, gefunden, deren Eroberungen sie denn auch begünstigten. Juden unterstützten sie bei der Eroberung Palästinas. Ein Jude spielte ihnen das starke Cäsarea in die Hände. In Asien wie in Aegypten wurde von den Juden der Islam begrüßt; in Spanien ebenso. Als in Toledo die Christen in den Kirchen waren, öffnete ein Jude den Arabern die Thore. Eine mystische Apokalypse feierte nach Grätz den Sieg des Islam. Metatron antwortet dem Simeon ben Jochai: „Gott stellt das ismaelitische Recht auf, um euch von dem boshaften Edam (den Christen) zu befreien.“ [1] Der mit dem Judenthum stammverwandte und religionsgeschichtlich verbundene Islam (vollkommene Hingebung und Ergebung in den Willen Gottes, die durch Reinigung erfolgende Rettung des Menschen) [2] wurde dem Christenthum auch weit gefährlicher als das Judenthum. Er hat Jahrhunderte hindurch eine fascinirende Wirkung auf zahlreiche Völker ausgeübt. Noch heutzutage, obwohl in seinen Grundfesten erschüttert, zeigt er eine große Expansivkraft in Afrika, Hinterasien und auf den Südsee-Inseln. Seiner Ausbreitung nach könnte man ihn zu den Weltreligionen zählen. Gegenwärtig schätzt man seine Bekenner auf 175 Millionen.

Er wurde gestiftet von Mohammed (der sehr Gepriesene, Lobwürdige), geb. 570 (571) zu Mekka [3]. Sein Vater Abdallha starb vor der

---

[1] Rocholl, Philos. der Gesch. II, 307.

[2] Vgl. Sure 3; 5, 5 (Ausgabe von Ullmann S. 36, Anm. 1; S. 77). Grimme, Mohammed. I. Das Leben (Münster 1892) S. 16; II (1895), 108.

[3] Vgl. die Biographien von: Ibn Hisham, übers. von Weil 1864, Irwing 1850, Sprenger 1861/65, Nöldeke 1860, Delaporta 1874,

Geburt des Sohnes. Daher wurde Mohammed mit seinen vier Oheimen als Sohn seines Großvaters Abd-al-Muttalib, der aber acht Jahre später starb, erzogen. Dieser war der Stammhalter der haschemischen Linie des Stammes Koreisch und hatte das Recht und die Pflicht, die Pilger an der Kaaba, d. h. in dem, der mohammedanischen, wahrscheinlich von Mohammed erfundenen Tradition nach, schon von Abraham mit Ismael in Mekka gebauten Tempel, in welchen zu jener Zeit der jetzt noch hochverehrte schwarze Stein vom Himmel herabgekommen sein soll, zu bewirten. Nach dessen Tod wurde der Knabe von seinem Oheim Abu-Talib aufgenommen und erzogen. Durch seine Familie und durch Reisen, welche er mit Kaufleuten in Arabien und den nördlichen Grenzländern machte, wurde der religiös angelegte Mohammed mit der Tradition der Araber wie mit der jüdischen und christlichen Lehre näher bekannt.

In Arabien waren damals Juden und Christen, welche mit den Ismaeliten, im Gegensatze zu dem gewöhnlichen Polytheismus und Aberglauben der Araber, den Monotheisten Abraham (Ibrahim) verehrten. Das Christenthum war nicht bloß zwei Jahrhunderte vor Mohammed zu den Beduinen des nördlichen Arabiens gekommen, sondern viele wurden auch durch Simeon den Styliten bekehrt. Die blühenden Christengemeinden von Nedschrân überwanden am Anfang des 6. Jahrhunderts siegreich die blutigste Verfolgung. Von der Mitte des Jahrhunderts an herrschte der katholische Glaube auch am Hofe von Hira. Ohne den Islam wäre bald das ganze nördliche Arabien christlich geworden. Die hervorragendsten Dichter der Araber kamen mit Christen zusammen. Mohammed und Abubekr hörten auf dem Markt von Okâz die Lehren des Christenthums durch einen christlichen Bischof ihres Volkes (Kuß) verkünden. Doch reichte Mohammeds Kenntniß des Christenthums wie des Judenthums nicht sehr weit; denn da er weder lesen noch schreiben konnte, so kannte er beide nicht aus den heiligen Schriften, welche damals noch nicht in arabischer Uebersetzung vorhanden waren, sondern nur aus der mündlichen haggadischen Ueberlieferung und aus den apokryphen Erzählungen der Kindheitsgeschichte. Um so größer war sein Respect vor den Schriftbesitzern und um so eifriger sein Haschen

Krehl 1882/84. A. Müller, Der Islam im Morgen- und Abendland. Berlin 1885/87. Sprenger, Mohammed und der Koran. Berlin 1889. *Muir*, The life of Mahomet. 3[d] ed., London 1894. Wellhausen, Skizzen u. Vorarbeiten III. IV. Berlin 1887/89. *Kölle*, Mohammed and Mohammedism critically considered. London 1889. Goldziher, Mohammedanische Studien. 1889/90. Baumgartner, Mohammed und die Literatur der Araber (Stimmen aus Maria-Laach 1894 I, 442 ff.). Hirschfeld, Beiträge zur Erklärung des Koran. Leipzig 1886. Maaß, Bibel und Koran (Zeitschr. f. wissensch. Theol. 1893 S. 161 ff.). Weitere Literatur s. Preiß, Religionsgesch. S. 400 ff.

nach jüdischen und christlichen Erzählungen. Auch die ersten schöpfte er gutentheils aus christlicher Quelle, wie seine Stellung zu Christus verräth. Indem er für die Griechen gegen die Perser Partei nahm, zeigte er gleichfalls einen Gegensatz zu den Juden. Der Islam ist zwar der Abschluß der religiösen Entwicklung des arabischen Heidenthums, aber diese Entwicklung war bereits von dem aramäischen Christenthum stark beeinflußt. „Von den Juden stammt nicht der Sauerteig, aber allerdings zum großen Theil das Mehl, das später zugesetzt wurde." Daraus erklärt es sich, daß sich seine Gegner auf die Väter, auf die Tradition, welche ihnen das Maß aller Dinge war, beriefen.

Der Name Sabier (Täufer), welchen die Anhänger Mohammeds von den Arabern erhielten, und die Beziehung zu den Hanifiten, welche die Moslimen selbst als ihre Vorgänger betrachteten, könnten gleichfalls auf christlichen Einfluß zurückgeführt werden. Denn Waschungen und Gebete reichen in die ältesten Zeiten des Islam hinauf und die Hanifiten, welche gewöhnlich als die Separirten, die sich vom landesüblichen Götzendienst losgesagt und den Glauben und die Religion Abrahams von einem Gott angenommen hatten, betrachtet werden, könnten leicht mit dem damals in Arabien weit verbreiteten und hoch verehrten Mönchthum zusammenhängen.

Damit stimmt aber auch die anfängliche Lehre Mohammeds überein. Sie hat zwar zur Grundlage den abstracten Monotheismus mit dem bereits vorhandenen Allah der Araber, gibt aber sonst das gerade Gegentheil der arabischen Lebensanschauung, Ideale und Ueberlieferungen. Nicht so fast die Zertrümmerung der Götzen war es, dem sich die Heiden entgegenstemmten, als die pietistische Gesinnung und ascetische Uebung, die ihnen aufgezwungen wurden: das Bestimmtsein des ganzen Lebens durch den Gedanken an Gott und an seine vorherbestimmende und vergeltende Allgewalt, der Glaube an das individuelle Gericht in der christlichen Auffassung, das Beten und Fasten, die Enthaltsamkeit von gern erstrebten Genüssen, das Opfer an Geld und Gut, welches ihnen im Namen Gottes abgefordert wurde. Die weite Ausbreitung des Christenthums hatte diese Ideen vorbereitet und viele Araber auf die Thorheit ihres Götzendienstes aufmerksam gemacht.

Mohammed benutzte diese Umstände, um die Religion zum Werkzeug der politischen Einigung zu verwenden und um die socialen Verhältnisse zu heilen. Sein Religionssystem ist zugleich ein sociales Unternehmen. Die Betonung des Weltgerichts, die Verurtheilung des Reichthums, die Armensteuer zur Reinigung, die vergeltende Gerechtigkeit Gottes sind gut christliche Gedanken, wurden aber von Mohammed gegen die reiche Handelsstadt Mekka geschickt verwendet. Als Mekka gegen diesen socialistischen Versuch

und namentlich gegen die Idee vom Weltgericht Widerstand erhob, sah sich Mohammed zunächst zu einer Strafandrohung über Mekka veranlaßt, verschob aber dann seinen Standpunkt, indem er statt socialer Reformen mit greifbaren Zielen eine Religion mit metaphysischen Zwecken gründete. Nun ging der Glaube an Mohammed voran, die Ausübung guter Werke kam an zweiter Stelle[1].

2. Ein Verwandter seiner Frau Chadidscha, mit welcher er sich im 25. Jahre vermählt hatte, Namens Waraka, soll auf die religiöse Ausbildung Mohammeds einen großen Einfluß ausgeübt haben. Dieser soll nicht nur Christ, sondern sogar christlicher Priester gewesen sein. Jedenfalls wäre dieses nur im Sinne der Nazarener zu verstehen. Die religiöse Entwicklung ist aber, unter Voraussetzung der heiligen Geschichte und der beiden genannten Bekenntnisse, auf eine subjective Disposition zurückzuführen, welche, durch innere Sammlung befördert, bald zu ekstatischen, träumerischen und visionären Zuständen führte, in welchen er Geistererscheinungen hatte. In der spätern Periode erschien ihm der Engel Gabriel, welchen der Koran mit dem Geiste Gottes identificirt. Anfänglich war er selbst nicht klar über diese Dinge, und Chadidscha hatte Mühe, ihn zu trösten. Sie befürchtete aber selbst, daß es dämonische Einwirkungen sein könnten.

Im 40. Jahre seines Lebens wurde er am Berge Hira, wo er sich ein Jahr lang mit seiner Familie (zur Villeggiatur?) aufhielt, von dem Engel Gottes aufgefordert, eine ihm dargebotene Schrift zu lesen. Zugleich sprach die Erscheinung zu ihm: „O Mohammed! du bist der Gesandte Gottes, ich bin Gabriel." Dieser Vorgang wird Sure 96, 1—5 des Korans erzählt, welche deshalb von den Auslegern als der älteste Theil, als die erste Offenbarung betrachtet wird[2]. Von fieberhaften Convulsionen und nervösen (epileptischen) Anfällen, welche seine Gegner zum Vorwurfe der Besessenheit zu berechtigen schienen, ergriffen und heimgesucht, begann nun Mohammed als Prophet aufzutreten, fand aber wenig Glauben und machte geringe Fortschritte. Da in seinem 50. Lebensjahre seine treue Gattin Chadidscha und sein Oheim Abu-Talib, der ihn geschützt und getröstet hatte, starben, so hatte er stark mit Muthlosigkeit zu kämpfen. Sogar Selbstmordsgedanken sollen ihn verfolgt haben.

Eine völlige Umwandlung ging mit ihm erst vor infolge einer Entzückung in den Himmel oder der sogen. Himmelsreise[3]. Er war von der Wirklichkeit derselben überzeugt und zeigte von nun an kein Zagen

---

[1] Grimme a. a. O. I, 14 ff. Goldziher a. a. O. I, 4. 12; II, 382 ff. Wellhausen a. a. O. III, 204 ff.; IV, 13 ff. Rev. de l'hist. des rel. 1894 II, 48 ss.

[2] Vgl. 74, 1—7; 51, 52; 26, 192—195. Nöldeke a. a. O. S. 18. 62. Saussaye, Lehrb. d. Religionsgesch. II, 357.

[3] Sure 17; 53, 1 ff.

und Schwanken mehr. Jetzt war er nicht mehr der ekstatische Visionär, der nervöse Enthusiast, sondern der kalte, kluge, berechnende Religionsstifter. Dazu hatte allerdings die geschichtliche Entwicklung viel beigetragen. Denn der Widerstand der Mekkaner gegen die Humanitätsreligion als die Religion der Armen hatte ihn nach Medina (Jatrib) getrieben. Das Jahr 622 heißt deshalb das Jahr der Flucht (20. September) oder Hedschra und bildet den Anfang der mohammedanischen Aera. In Medina trat Mohammed, von Gedanken der Rache und Herrschsucht erfüllt, als Gesandter Gottes, als Haupt der Fluchtgenossen und als Gesetzgeber auf, ordnete die Liturgie und ließ eine Moschee (Medschdid = Bethaus) errichten, welche allen andern zum Vorbilde diente. Jetzt begannen aber auch die Rache gegen Mekka und die heiligen Kriege, d. h. die Raubzüge gegen seine Feinde, gegen Juden und Christen. Der Koran ist voll des Lobes und der Versprechungen für diejenigen, welche in den heiligen Krieg ziehen oder in demselben das Leben opfern. Aber erst die bewaffnete Wallfahrt, welche Mohammed im achten Jahre der Flucht, 630, unternahm, gab diesen bei den Arabern nicht ungewöhnlichen Fehden eine größere Bedeutung. Denn er bemächtigte sich dadurch des arabischen Centralheiligthums und machte dasselbe, ausgestattet mit der Abrahamstradition, zum Heiligthum des Islam. Er verlegte die Kibla (Gebetsstellung) von Jerusalem nach Mekka, rechtfertigte den Kampf mit den Ungläubigen, in welchem Gottes Hilfe sicher sei, und proclamirte einen beständigen Kriegszustand aller Gläubigen zum Angriffe gegen die andersgläubigen Araber. Nun fing er auch an, die gewaltsame Ausbreitung seiner Lehre in großartigem Maßstabe zu betreiben. Doch gelten heutzutage die Berichte über Gesandtschaften an fremde Höfe, namentlich an den Kaiserhof zu Konstantinopel, deren Zurückweisung den Gedanken an Rachekriege hervorgerufen haben soll, für erdichtet. Jedenfalls hinderte die bald eintretende Krankheit Mohammeds zunächst größere Unternehmungen. Er starb nach der „Abschiedswallfahrt" nach Mekka den 8. Juni 632 zu Medina.

3. Die Beurtheilung Mohammeds fällt bei den Biographen sehr verschieden aus. Im allgemeinen sind sie aber geneigt, demselben eine bona fides zuzuschreiben und den Vorwurf des Betrugs abzulehnen. Sie finden den Grund besonders darin, daß er im ganzen, den Verkehr mit Frauen ausgenommen, sehr einfach gelebt und arm gestorben ist, was unbegreiflich wäre, wenn er sich nur durch Herrschsucht hätte leiten lassen. Möhler meint sogar[1], die Voraussetzung, daß Mohammed als ein bewußter

[1] Gesammelte Schriften I, 367 ff. Döllinger, Judenthum S. 367 ff. Nöldeke a. a. O. S. 2 ff. Saussaye a. a. O. II, 350. 356 f. Dagegen Sprenger, Grimme u. a., auch Goldziher a. a. O. II, 392 f.

Betrüger die Religion nur durchaus zum Mittel der selbstsüchtigen Zwecke herabgewürdigt habe, sei des historischen Grundes entblößt und könne nur in den Augen jener haltbar erscheinen, welche die Dichtungen von Voltaire und die Goethesche Nachahmung derselben für Geschichte halten. Wenn man Mohammeds freilich ganz mythisch ausgeschmücktes Verhältniß zu dem Mönche Bahira, seinen wundersamen Zug für die Einsamkeit, seinen verhältnißmäßig sehr späten, ganz eigenthümlichen Auftritt als Prophet, das kritische Verhalten der verständigen Chadidscha, die treue und durch die gefährlichsten Umstände erprobte Anhänglichkeit seiner nächsten Verwandten betrachte, so könne man in ihm ebensowenig einen gemeinen Betrüger entdecken, als wenn wir seine, des Beherrschers von Arabien, gesamte Nachlassenschaft, die in wenigen Kamelen und Maulthieren nebst 100 Schafen und einem Haushahn bestand, unserem Nachdenken empfehlen. Auch erzähle sein Geschichtsschreiber Abulfeda, daß Mohammed selbst, auf der Erde sitzend, seine Ziegen zu melken pflegte, selbst seine zerrissenen Kleider und Schuhe flickte, daß er gestorben, ohne sich auch nur mit Gerstenbrod nach Lust sättigen zu können, und oft in seinem Hause einen ganzen Monat lang kein Feuer angezündet worden sei. Er habe mit seinen Frauen und Kindern nur Datteln und Wasser genossen.

Indes scheint mir Möhler Mohammed und den Koran ebenso optimistisch zu beurtheilen, wie, aus entgegengesetzten Motiven, die neuesten Biographen, die zum Theil (Doughty) den Mohammed „einen Propheten ohne Prophetie", aber auch einen „schmutzigen und perfiden Semiten" nennen und die „halbweibliche" semitische Rasse, welche keine andere Ehre kenne, die mehr als das Leben gelte, sehr gering schätzen. Es ist gewiß nicht zu bestreiten, daß Mohammed anfänglich von seiner Prophetenwürde überzeugt war und aus Betrübniß über den rohen Aberglauben und aus Mitleid mit der socialen Noth seiner Stammesgenossen den Glauben an den einen Gott Abrahams und ein befriedigendes Leben wieder herzustellen suchte, aber es ist ebensowenig zu verkennen, daß er im Laufe der Entwicklung sich zu einem Pseudopropheten fortreißen ließ. Möhler selbst macht auf einige bedenkliche Berufungen auf Offenbarungen aufmerksam, durch welche die berechtigte Eifersucht des Harems und der häßliche häusliche Streit besänftigt und beigelegt werden sollten. Man braucht nur die betreffenden Suren (33. 36. 66) zu lesen, um sich davon zu überzeugen, daß hier von keiner bona fides die Rede sein kann. Die Verewigung dieser wenig schönen Vorkommnisse, die an sich den Charakter Mohammeds beflecken, ist eine Beschönigung gegen Vorwürfe, nicht ein Beweis der guten Meinung. Mohammed hat 11 Weiber gehabt, 14 Verbrechen begangen, Karawanen beraubt und Attentate verübt. Diese Er-

scheinungen stehen aber im Koran nicht vereinzelt. Die starke Connivenz an die Sinnlichkeit, die verlockende Aussicht auf die „unbefleckten Frauen“ im Paradies, welches namentlich für den Krieg mit den Ungläubigen in Aussicht gestellt wird, sind religionsgeschichtlich so auffallend, daß sie unmöglich guter Absicht entstammen können.

Denn auch wenn wir diese persönliche Ethik Mohammeds arabisch-menschlich, nach jenen sittlichen Anforderungen, die an einen vollkommenen Araber gestellt wurden, und nicht nach rein menschlicher Ethik prüfen, so sind seine Fehler selbst nach der arabischen Sittenlehre noch keine Tugenden. Möhler gibt dies schließlich auch selbst zu. Mohammed habe alle Schranken, welche sonst die arabischen Sitten und Gewohnheiten zur Verhütung dessen, was selbst seine Stammesgenossen Ausschweifung, Vergehen und Verbrechen nannten, festzusetzen pflegten, verletzt, sich sogar mit seinen Anhängern für göttlich ermächtigt dazu gehalten.

Aber auch die theoretische Betrachtung läßt einen solchen Schluß nicht zu. Mohammed erfindet die Abrahamstradition für die Kaaba und verlangt hierfür wie für den Koran Glauben. Er beruft sich, um seinen Prophetencharakter und die Analogie mit der Geschichte des jüdischen Volkes zu beweisen, immer wieder darauf, daß die „Schriftbesitzer“ die heiligen Schriften gefälscht oder, wie die wahrscheinlichere Deutung zeigt, mißverstanden[1] haben, indem sie die auf ihn, den verheißenen Propheten, lautenden Stellen nicht so erklärten. Wäre es nun nicht seine Pflicht gewesen, eine unverfälschte heilige Schrift, ein Evangelium vorzulegen? oder, da er die Heilige Schrift überhaupt nicht gelesen hatte, eine genauere Untersuchung anstellen zu lassen? Mohammed that dies aber niemals. Die Juden und Christen haben sich wohl im Alterthum auch Vorwürfe über Schriftverfälschungen gemacht, sie hatten aber hierfür einen äußern Grund, weil das Alte Testament in zwei verschiedenen Texten vorlag. Mohammed befand sich dagegen nicht in dieser Lage, und seine Vorwürfe sind erwiesenermaßen ungerechtfertigt. Wie es sich also mit dem Anfange verhalten möge, in der spätern Zeit ist seine prophetische Gewissenhaftigkeit stark im Abnehmen begriffen. Er gab die spätern Offenbarungen, die er mit Bewußtsein und Ueberlegung unter Benutzung fremder Erzählungen anfertigte, ganz wie die ersten Erzeugnisse seines glühend erregten Gemüths für durch Engel gebrachte Botschaften und Zeugnisse seines prophetischen Geistes. Ein guter Theil des Korans kann nur einem Pseudopropheten beigelegt werden.

Gewiß darf man auch hier sagen, daß die gewaltige Wirkung des Islam nicht aus einem Betrug zu erklären sei, aber der anfänglich

---

[1] Grimme a. a. O. I, 68 f.; II, 101 ff. *Kölle* l. c. p. 139.

durch seine ekstatischen Zustände Betrogene wurde allmählich nolens volens zu einem mehr oder weniger bewußten Betrüger. Sein eigenes, zugestandenes sinnliches Wesen hat neben dem politischen Streben nach Unabhängigkeit von der persischen Herrschaft dazu beigetragen, der Sinnlichkeit, diesem irreligiösen Stimulus im Islam, den weitesten Spielraum zu gestatten und seine große und schnelle Verbreitung unter den sinnlichen und sittlich tiefstehenden, aber national und freiheitlich gesinnten Stämmen zu befördern. Das Ungestüm seiner spätern Periode, der Haß gegen seine Feinde, welcher im Koran häufig durchblickt, die Empfehlung des Vernichtungskrieges, geben eine Erklärung für die andern Waffen zu der schnellen Verbreitung des Islam, sind aber nicht geeignet, die prophetische Würde zu erhöhen. Die Berufung auf den ausschweifenden Cult der alten Semiten entschuldigt Mohammed nur insofern, als er den Geist und die Neigung seines Stammes und Volkes gut kannte und zu benutzen wußte. Da er aber das Judenthum und Christenthum, wenn auch durch Haggade und Apokryphen vielfach verunstaltet, doch den leitenden Ideen nach wohl kannte, so mußte von ihm ein edleres religiöses Bewußtsein verlangt werden als von den alten, damals überwundenen Hierodulen. Mohammed fiel aber selbst unter das Herkommen zurück. Die Uneigennützigkeit, welche die Verhältnisse und die Klugheit dictirten, kann diese Bedenken allein nicht beseitigen, die Herrschsucht wußte aber Mohammed gut damit zu vereinigen. Wir können daher auch Nöldeke nicht beistimmen, wenn er trotz des „frommen Betrugs" und der sittlichen Mängel bemerkt: „Dennoch bleibt Mohammed im allgemeinen (!) ein edler Charakter mit erhabenen Zwecken, und seine Fehler sind mehr der zu wenig ausgebildeten Denk- und Urtheilskraft, als dem Herzen zur Last zu legen."

4. Die Lehre Mohammeds ist im canonischen Buche der Moslimen, im Koran (Vorlesung, Verkündigung, von קְרָא = Abschnitt der Vorlesung oder alle zusammen), dessen hohes Lob im Buche selbst wiederholt, im Gegensatze zu den heiligen Büchern der Juden und Christen, gesungen wird, niedergelegt. Er besteht aus 114 Suren (שׁוּרָה = Reihe, Linie). Mohammed selbst hatte Sorge getragen, daß die seit seinem 40. Jahre ihm gewordenen Offenbarungen durch Schreiber aufgeschrieben wurden, wenn er auch zur Sammlung des Ganzen nicht aufmunterte. Er hat dieses „vom Himmel gekommene Buch" als den besten Beweis seiner Sendung bezeichnet. Der erste Kalife Abubekr ließ die zerstreuten Blätter und Aufzeichnungen der Länge nach, ohne Rücksicht auf die chronologische Ordnung zusammenstellen. Wegen bedeutender Abweichungen der vielfachen Abschriften veranstaltete der dritte Kalife Osman (ca. 653) eine einheitliche Recension, welche in vielen Abschriften versandt wurde und heute noch der

officielle Text ist. Die andern Handschriften wurden vernichtet, um dem Streit ein Ende zu machen und die Einheit der Moslimen zu fördern.

Es mag sein, daß im Urtexte der Koran ein poetisch schönes, religiös anregendes Buch ist, wie Kenner behaupten. Vielleicht erscheint auch sein den abendländischen Ohren fremd klingender Inhalt etwas besser, wenn man ihn vom orientalischen Standpunkte und von der Gesamttradition des Islam aus auffaßt; im übrigen muß ich aber gestehen, daß mir bei der Lectüre beide günstigen Seiten fast ganz entgangen sind über den langweiligen Wiederholungen trivialer Anordnungen und religiös interesseloser Berichte. Ueber häuslichen und kriegerischen Kämpfen verliert man den tief religiös-sittlichen Fond. Das überall lodernde Feuer des religiösen Fanatismus läßt selbst die christlich lautenden Stellen über Duldung und Wohlthätigkeit nicht in günstigem Lichte erscheinen. Um aber nicht subjectiv einseitig zu urtheilen, füge ich das Urtheil eines bekannten Lehrers des Korans, Derenbourg, bei. Dieser sagt, es seien im Koran mindestens zwei Drittel angefüllt mit „banalen Apostrophen, Angriffen gegen andere Religionen, Erregungen des Zornes und der Ungeduld gegen das Schicksal, Kriegsbulletins, mit Stücken, die in einem sehr nachlässigen Stile geschrieben worden seien zur Zeit, als der Prophet, entmuthigt durch die Kämpfe, welche er aushalten mußte, selbst nicht an seine Mission zu glauben schien.“ [1] Indes ist der originelle Ausdruck des Korans, welchen Mohammed seinem originellen Glauben zu geben wußte, nicht nachzuahmen und bleibt die klassische Form der mohammedanischen Lehre und Literatur. Die Sunna (ius consuetudinis), welche auf Traditionen über Mohammed beruhen soll, wurde schon im 1. Jahrhundert als der Richter über den Koran betrachtet.

5. Für die Darstellung der Glaubens- und Sittenlehre hat man von dem Hauptgrundsatze des Islam auszugehen, von dem absoluten, abstracten, exclusiven Monotheismus, welcher das göttliche Wesen ebenso unabhängig, allmächtig, willkürlich darstellt, als den Menschen abhängig, ohnmächtig, fatalistisch. Dies ist der „Kern des Judenthums, übertragen auf arabischen Boden“. Gottes Allmacht ist Willkür; des Menschen Macht ist, ein blindes Werkzeug des Allmächtigen zu sein, um sicher das von Ewigkeit her gesetzte Ziel erreichen zu können. Zwar werden die Engel als Zwischenglieder anerkannt, aber sie erscheinen als so untergeordnete Diener Gottes, wie etwa die Hofcreaturen am Hofe eines orientalischen Despoten. Sie müssen vor dem eben erschaffenen Adam auf

[1] Rev. de l'hist. des rel. 1886 I, 294. Vgl. Nöldeke a. a. O. S. 44. Baumgartner a. a. O. S. 452 ff. Saussaye (a. a. O. II, 351) lobt ihn. Ebenso Grimme, Mohammed. II. Einleitung in den Koran. 1895. Vgl. auch Goethe, Westöstl. Divan. W. W. XIV (Stuttgart 1868), 135.

die Kniee niedersinken[1]. Doch ist im Islam nur vor Allah die Knieebeugung erlaubt, aber vor keinem Menschen, auch nicht vor dem Fürsten.

Die Trinitätslehre ist zwar dem Mohammed aus dem Christenthum bekannt, er faßt sie aber, vielleicht durch christliche Secten veranlaßt, als Vater, Sohn und Maria auf[2] und bekämpft sie in dieser Form, die auch moderne Religionsphilosophen dem Katholicismus vorwerfen, mit Recht, aber auch in der richtigen Form (Sure 3, 1) mit Unrecht, weil er mit vielen Orientalen bloß von der sinnlichen Auffassung zwischen Vater und Sohn ausging und lediglich durch die Macht des einen Herrschers die Welt erklären wollte. Im übrigen ist ihm Christus der Messias, der Sohn Marias, welcher hoch zu stellen ist, aber keinen Anspruch auf göttliche Ehren besitzt. Christus hat zu Mohammed dieselbe Stellung, wie Moses zu Christus, denn er hat die Ankunft des Propheten Allahs, „des Siegels der Propheten", vorausgesagt. Allmählich rückte dann auch Mohammed selbst in die Stelle Christi ein und wurde ähnlich als der Mittler zwischen Allah und den Gläubigen dargestellt, wie Christus es wirklich ist. Allah ist groß und Mohammed ist sein Prophet. Nur durch den Propheten ist es möglich, zu Gott zu gelangen, Sündennachlassung zu erhalten. Niemand, der an ihn glaubt, kann absolut verdammt werden[3]. Mohammed ist aber nicht bloß an die Araber, sondern an alle Menschen gesandt. Durch besondere Gesandte an die arabischen Fürsten suchte er die Anerkennung zu erwirken[4]. So wurde Mohammed über Christus gestellt, der innere Werth seiner Botschaft dem Evangelium übergeordnet. Das Gebet um Schutz und Fürbitte richtet sich im Widerspruche mit den Principien vom alleinigen Gott an seinen Propheten.

6. Einen Beweis für diesen Anspruch konnte Mohammed nicht führen. Es war nicht bloße Bescheidenheit, wenn er die Wunderwirksamkeit von sich ablehnte, aber es ist ein Beweis dafür, daß man den Mangel göttlicher Beglaubigung schon zu seinen Lebzeiten fühlte, wenn wieder im Koran erzählt wird, daß die Araber Wunder von ihm zu sehen wünschten. Die Ungläubigen sagen, heißt es, der Koran ist nichts anderes, als eine selbsterdachte Lüge, woran ihm andere (scil. Juden) geholfen haben. . . Auch sagen sie, er enthält nur Fabeln der Alten, die er

[1] Theol. Quart. 1882 S. 91 ff. Kuenen, Volksreligion S. 27 ff.

[2] Vgl. die Trinitätslehre in Aegypten oben S. 157. Stud. u. Krit. 1888 S. 279. Sure 5, 125; 82; 4, 169. Ueber ähnliche Vorwürfe der Religionsphilosophen gegen die katholische Marien- und Heiligenverehrung vgl. Schell, Die göttliche Wahrheit I, 90 ff.

[3] Sure 19, 7; 21, 14; 22, 14 u. a. Theol. Quart. 1882 S. 91.

[4] Wellhausen a. a. O. IV, 87 ff.

(Mohammed) abgeschrieben und die er sich abends und morgens vorlesen läßt. . . Sie sagen: Was für ein Gesandter ist das doch! Er ißt ja Speisen und geht in den Straßen umher wie wir. Wenn nicht ein Engel zu ihm herabsteigt und als Prediger mit ihm kommt, oder wenn ihm kein Schatz herabgeworfen wird, oder wenn er keinen Garten erhält, woraus er seine Nahrung zieht, so glauben wir nicht. Darauf verweist Mohammed nicht bloß auf die Wunder der göttlichen Macht in der Natur und Schöpfung, sondern er läßt auch Allah sagen[1]: „Es hindert uns nichts, dich mit Wunderzeichen zu senden, als nur der Umstand, daß auch die frühern Nationen diese des Betrugs beschuldigten. . . Wir schicken nun keinen Gesandten mehr mit Wunderzeichen, als nur um Schrecken einzuflößen.“ Diese Abweisung ist nicht nur eine Ausflucht, sondern sie beweist auch, daß es in der spätern Zeit mit der bona fides nicht allzu weit her war. Mohammed ist bereits der schlaue Religionsstifter, um so mehr zielbewußt, als ihm die Vereinigung der religiösen und politischen Macht von Anfang an feststand und die physische Gewalt als Hauptmittel galt. Auch die bekannte Antwort, welche Jesus auf die Vorwürfe über ihn und Johannes gab (Matth. 11, 16 ff.), stellt keine Analogie her, denn Jesus konnte wirklich darauf hinweisen, daß die Weisheit durch ihre Werke gerechtfertigt werde.

Wie Mohammed ein voller und ganzer Mensch sein wollte (Sure 6) und keinerlei Wundermacht beanspruchte, so machte er auch keinen Anspruch auf den Besitz der Weissagungskunst und besonderer Geheimnisse. Er ist nur „der erste Bekenner des Islam“, ein „gutes Beispiel für diejenigen, welche ihr Vertrauen auf Gott setzen“, der „keineswegs die Schätze Allahs besitzt, noch vor andern weiß, was verborgen ist, noch ein Engel zu sein behauptet“. Er will nicht einmal ein „Vater der Gläubigen“ sein, sondern nur der Gesandte Gottes und der letzte der Propheten, ein Prophet, welcher Gott viel näher steht als die Propheten und Gesetzgeber anderer Religionen. Darin besteht seine Größe. „Es ist die gigantische Auffassung der Gottheit, welche den Islam hindert, seinen Offenbarer über die Menschheit zu erheben, ihn einigermaßen an der Gottheit theilnehmen zu lassen, was ein Angriff auf die absolute Unzugänglichkeit dieses Gebietes wäre.“[2] Es ist nicht Kleinheit des Propheten, sondern die unendliche Größe Allahs, welche den Islam zwingt, seinen Propheten so zum Menschen zu machen, wie es Mohammed ist. Er hat sich selbst so gezeichnet, aber er hatte auch, wie gezeigt wurde, Grund dazu.

---

[1] Sure 25, 1 ff.; 26, 1 ff.; 17, 92—96. Ullmann a. a. O. S. 233.

[2] Rev. de l'hist. des rel. 1886 I, 260. Goldziher a. a. O. I, 5. Grimme a. a. O. II, 79 ff.

Wenn sich nun Mohammed doch auf Offenbarungen Gottes beruft und damit allen Widerspruch niederschlägt, so hat gewiß nicht der abstracte Einheitsbegriff des Monotheismus diese Stellung verschuldet. Diese Betonung der göttlichen Macht und menschlichen Ohnmacht, der Unbegreiflichkeit der Rathschläge Gottes und des willkürlich verhängten Schicksals konnte unmöglich aus einer unbewußten ekstatischen Richtung hervorgehen. Der Charakter des Stifters muß zur Erklärung beigezogen werden. Ohne die Persönlichkeit Mohammeds ist der Islam gar nicht begreiflich. Der despotische Monotheismus im Glauben ist bloß erklärlich, wenn der Liebe des Evangeliums aus andern Gründen das Herz verschlossen wurde. Nicht nur ist von einer aus höherer Natur stammenden Offenbarung oder Inspiration keine Rede, man mußte sich auch bald dessen bewußt werden, daß dem so sei.

7. Die Dogmatik des Islam hat trotz aller Connivenz doch daran festgehalten, daß Mohammed nicht wegen seiner Vollkommenheit berufen worden sei. Es sei vielmehr ein Act purer göttlicher Willkür gewesen. Anders war es aber mit der Tradition[1]. Die Spätern haben das begreifliche Bedürfniß gefühlt, ihn über die Sphäre des gewöhnlichen Menschen hinaus in das Gebiet des Uebernatürlichen zu erheben, ihm die Wunderkraft und höheres Wissen beizulegen. Sie haben aus dem Propheten, welcher die höhere Kraft und das übermenschliche Wissen von sich ablehnte, einen Thaumaturgen und ein göttliches Wesen gemacht. Er mußte andern Propheten, besonders Christus, gleichgestellt werden. Hatte Mohammed die Juden und Christen der Mißdeutung der heiligen Schriften beschuldigt, so suchten die Spätern nachzuweisen, daß die Schrift wirklich auf ihn hinweise (5 Mos. 23), und machten selbst den Parakleten für ihn geltend. Bald war der ganze Prophet fertig. Die große Menge wollte nicht Gott allein, sondern auch sonst ein Wunderbares und Uebernatürliches. Man glaubte von Anfang an nicht an den Tod Mohammeds.

Später suchte dies auch die Dogmatik speculativ zu beweisen. „Hier, wie oft anderwärts, hat sie die Einfachheit, die volle Erhebung des ursprünglichen Gedankens des Islam entstellt und mit muselmännischen Stoffen einen Philosophen der mohammedanischen Religion fabricirt."[2] Indem beim Islam wie bei keiner Religion so genau zwischen dem Ursprunge der Religion und der Fortbildung unterschieden werden kann, indem er gleichsam mit dem Stolze eines Parvenu seinen geringen Ursprung mit seiner stolzen Höhe vergleicht, hat er der Religionsgeschichte ein unschätzbares Mittel gegeben, eine gewaltige religiöse Entwicklung historisch klarzulegen. Das

---

[1] Goldziher a. a. O. II, 1 ff. 275 ff. 382 ff.

[2] Rev. de l'hist. des rel. 1886 I, 264; 1889 I, 77.

Judenthum und Christenthum dagegen verbergen nicht etwa ihren wahren Ursprung, sondern sie treten von Anfang an mit dem Stempel des Uebernatürlichen versehen auf.

8. Ein weiteres Mittel, die Kluft zwischen Himmel und Erde, Gott und Mensch auszufüllen und dem natürlichen Bedürfnisse des Herzens nach einer Vermittlung zur Verbindung mit Gott entgegenzukommen, ist die Heiligenverehrung. Der Koran kennt eine solche nicht. Sie widerspricht geradezu seiner Vorstellung von dem einzigen, unnahbaren Gott. Man darf nur einen Gott verehren, nur einen Gott anrufen, und auch diesen ohne Beihilfe für die Phantasie durch bildliche Darstellungen. Jeder Anthropomorphismus ist streng verboten. Nicht einmal die Augen soll man beim Gebet zum Himmel erheben. Für kein anderes Wesen kennt der Koran irgend einen Cult. Die Martyrer und Gerechten sind glücklich im Paradies, haben aber keinen Einfluß auf die Lebenden, genießen keine Verehrung (Sure 9, 31). Selbst auf den Kirchhöfen ist alles gleich, ohne Schmuck. Allein die Derwische oder Ulemas, welche im Geruch der Heiligkeit geblieben sind, haben das Recht zu einem vollständigen Monument.

Und dennoch, wie schnell und gewaltig drang die Verehrung der Heiligen, nicht bloß der verstorbenen, sondern auch der noch lebenden Santone, wie eine wahre Anthropolatrie in den Islam ein! Zwar durften keine Bilder von ihnen gefertigt werden, da der Islam die Bilder verwirft und nur mit der Kaaba eine widersprechende Ausnahme macht; auch waren die Reliquien selten, aber die Kirchen über den Gräbern der Heiligen, welche nicht canonisirt, sondern durch die allgemeine Volksvorstellung zu ihrer Würde erhoben wurden, waren das Ziel ausgedehnter Wallfahrten. Die Heiligen wurden als die wirksamsten Beschützer der Gläubigen angerufen. Auch die Legende war nicht weniger thätig. In echt orientalisch-phantastischer Weise, welche stets auf das Uebertriebene, Unwahrscheinliche, Enorme, Kolossale ausgeht, wurden Wunder auf Wunder gehäuft und eine groteske, abenteuerliche muselmännische Hagiologie geschaffen. Vorwiegend waren die Heiligen der Männerwelt entnommen, doch sind es nicht wenige Frauennamen, welche den Gegenstand der Heiligenverehrung bilden. Die Heiligen, Wâlîs (pl. Aulijâ, d. h. die Nahestehenden, Anhänger, Freunde), spielen bis heute die größte Rolle im Culte des Islam [1].

Der Muselmann genießt das Diesseits, aber seine fatalistische Hoffnung ist auf das Jenseits gerichtet, auf das Paradies, welches dem

---

[1] Himpel, Der abstracte Einheitsbegriff Gottes und der Heiligencult im Islam (Theol. Quart. 1882 S. 86 ff. 206 ff.). Vgl. Goldziher: Rev. de l'hist. des rel. 1880 II, 257 ss.; Muham. Stud. II, 277.

wahrhaft Gläubigen nicht entgehen kann. Die Verheißungen auf die Belohnung im Jenseits sind ebenso zahlreich im Koran, als die Androhungen des ewigen Feuers in der Hölle. Letztere richten sich freilich vornehmlich gegen die Ungläubigen. Die Paradiesesfreuden sind sinnlicher Art, erinnern durchaus an den Harem. Die Schilderung der ewigen Glückseligkeit der Frommen und der Höllenqual der Bösen war eines der mächtigsten Verbreitungsmittel des Islam. Auch eine Wiederkunft Christi lehrte Mohammed [1].

9. Die Moral des Islam ist damit hinlänglich angedeutet. Sie steht mehr auf dem Standpunkte des Alten als des Neuen Testamentes. Aber anzuerkennen ist, daß hierüber der Koran manchen guten Grundsatz und viele schöne Stellen enthält. Aus dem Munde Mohammeds hörten die Leute von Mekka und die zügellosen Herren der arabischen Wüste zu allererst durch einen Ihresgleichen den Gedanken aussprechen, daß Verzeihen keine Schwäche, sondern Tugend sei, und daß man durch das Vergeben erlittener Unbill nicht gegen die Norm der rechten Murawwa (virtus) verstoße, sondern vielmehr die höchste Murawwa übe: „in Allahs Wegen wandle" [2]. Zorn und Rache werden verboten. Durch Verzeihung gelangt der Gläubige ins Paradies. Er muß aber auch Allah um Verzeihung bitten, denn Allah (in der zweiten Periode des Islam) verzeiht Sünden und sendet reichlichen Segen vom Himmel herab.

Die guten Werke des Alten Testaments, namentlich der Schutz der Wittwen und Waisen, werden angelegentlich empfohlen. Lohn und Strafe werden nach denselben bemessen werden. Freilich ging es bei den Moslimen (Rechtgläubigen) wie bei den Juden. Das äußere Werk, die genaueste Erfüllung des Gesetzes gewinnt und verdient das Heil und die ewige Seligkeit, die demüthige Gesinnung, das reuevolle Sündenbewußtsein, die edlern Gefühle des Herzens kommen kaum zur Geltung, werden gewaltsam und roh unterdrückt. Die Selbstsucht im Genuß und Besitz ist die einzige Triebfeder, die Sinnlichkeit der Mittelpunkt des sittlichen Lebens. Dies kommt namentlich in der Polygamie zum Ausdruck, welche, bezeichnend genug, in gleichem Verhältniß zum Vermögen dem Moslim eine größere oder kleinere Zahl von Frauen gestattet, gerade so wie er mehr oder weniger Kamele haben kann. Der Koran erlaubt zunächst nach jüdischer Gewohnheit nur vier Frauen, gibt aber ein unbegrenztes Recht auf Sklavinnen. Mohammed kann hierfür weder mit der Unkenntniß des religiösen noch mit der des sittlichen Lebens entschuldigt werden. Denn bis

---

[1] Rüling, Beiträge zur Eschatologie des Islam. Leipzig 1895.

[2] Goldziher, Muham. Stud. I, 17. 35. Sure 3, 128; 24, 22; 23, 98.

ins kleinste Detail gehen die oft wiederkehrenden Vorschriften hierüber. Die raffinirte Darstellung beweist, wie gut er die auch von ihm selbst erprobten Folgen dieser Institution vorausgesehen, wie klug er den Nutzen für seine Politik vorauszuberechnen wußte.

Ist aber die Vorschrift des Korans nicht über den häßlichen Mißbrauch vieler muselmännischen Völker erhaben? Wohl; nicht nur wird die gute Behandlung der Frauen empfohlen, sie werden sogar fast auf die gleiche Stufe mit den Männern gestellt. Die Pflichten des Gläubigen gegen seine Familie werden den Pflichten gegen den Glauben gleichgestellt. „Für die Moslimen und Moslimennen, für die gläubigen Männer und Frauen, für die wahrhaftigen, geduldigen, demüthigen Männer und Frauen, für die Almosen gebenden und für die fastenden und für die keuschen Männer und Frauen, die oft Gottes eingedenk sind, hat Gott Versöhnung und großen Lohn bereitet" (Sure 33). Sind aber die Mißbräuche nicht zahlreicher als die Gebräuche, liegt nicht der Mißbrauch in der Institution? Ist nicht auch bei den „civilisirten" Türken die Frau machtlos der Laune und Willkür des Mannes überliefert? Sie erscheint nur als „Gefäß für das Kind" und Spielzeug der Sinnlichkeit. Nur die Quantität, nicht die Qualität gilt. In Tunis und Marokko mästen sich die Frauen. Damit hängt das ganze Elend des Familienlebens, die Culturfeindschaft des Islam zusammen. Das Haremsleben entnervt Männer und Frauen.

Eine Sultanstochter von Zanzibar, die von einem Hamburger Kaufmann aus dem Harem entführt und zu einer deutschen Bürgersfrau gemacht wurde, gab nach dem Tode ihres Mannes ihre Erfahrungen in Memoiren heraus[1]. Emilie Ruete preist den Islam, weil er die Frömmigkeit und Zucht bewahre, und verurtheilt unsere Civilisation, weil sie nur zum Unglauben und zur Schlechtigkeit führe. Gelangweilt von dem philisterhaften Leben einer deutschen Hausfrau sehnt sie sich nach den Freuden des Haremslebens und der spielenden Nichtsthuerei der arabischen Frauen zurück. Aber ihre Schilderungen dieses vorgeblichen Paradieses sind gerade ein

---

[1] Emilie Ruete, Memoiren einer arab. Prinzessin. Berlin 1889. Rev. des deux M. 1889 I, 817 ss. 850 s. Eine theilweise Vertheidigung gibt Goldziher, Muham. Stud. II, 295 ff. Nicht die Grundsätze des Islam, sondern der Verkehr mit den zum Islam bekehrten Völkern verschulde die sociale Inferiorität; vgl. aber ebd. I, 124. Rev. des deux M. 1888 III, 278 s. (über Nordafrika). Die milde Behandlung der Sklaven und die Nothwendigkeit des Sklavenwesens vertheidigen auch Ratzel (Völkerkunde III, 153), Socin (Theol. Lit.-Ztg. 1889 Nr. 16). Ein düsteres Bild über den Einfluß des Islam in Afrika durch das Haremsleben und der davon unzertrennlichen Sklaverei entwirft Fritsch, Verunstaltungen der Genitalorgane im Orient (Zeitschr. f. Ethnologie 1894. Verhandlungen S. 455 ff.).

schlagender Beweis für die alles Ideale erstickende und alles Edlere ansteckende Pest der Polygamie, des Haremslebens und der weiblichen Sklaverei. Leider können diese kläglichen socialen Zustände nicht gebessert werden, wo der Islam herrscht. Das Experiment wurde bereits gemacht. Denn es besteht eine absolute Incompatibilität des Gemüths zwischen uns und den Arabern. Weder die Zeit noch die Politik noch die Missionäre können hieran etwas ändern. Die Antipathie ist vorhanden, und sie wird fortbestehen.

Verbindet man damit die entsittlichende Sklaverei, welche der Islam aus der altheidnischen Zeit übernommen hat, principiell anerkennt und thatsächlich, oft grausam in ausgedehntem Maße durchführt, so wird man sich des Schmerzes nicht erwehren können über die schrecklichen Verirrungen, welchen ein großer Theil der lebenden Völker überantwortet ist. Die Sklavenjäger in Afrika sind arabische Muselmänner; in Aegypten trafen die Engländer organisirte Handelscompagnien mit Sklaven. In Kairo waren 1883 noch 32 Sklavenhändler. Die Blutrache besteht trotz des Korans fort.

Von sonstiger „Moral" ist nicht viel beizufügen. Die Beschneidung gilt als ein Gesetz, obwohl sie im Koran nicht formell vorgeschrieben ist. Ebenso ist nach jüdischem Vorbilde der Genuß des Schweinefleisches und des Blutes verboten. Im siebenten Jahre der Hedschra hat Mohammed auch den Genuß des Weines verboten (Nabatäer, Manichäismus?). Obwohl einzelne Araber, besonders die Nomaden, schon vorher sich des Weines enthielten[1], so fand doch das Verbot einen heftigen Widerstand, der noch lange nach Mohammeds Tod fortwirkte. Die arabische Dichtkunst verherrlichte noch Jahrhunderte hindurch den Wein.

Vor dem Gebet hatten die Araber den entschiedensten Widerwillen bekundet. Daher wurde ein christliches Wort Salât für die gottesdienstliche Einrichtung entlehnt. Der Koran macht dagegen die Gebetsceremonie zu den ursprünglichsten und wesentlichsten Einrichtungen Mohammeds. Es ist zuerst drei, dann fünfmal täglich vorgeschrieben; die Richtung nach Mekka wurde anbefohlen, aber die Möglichkeit einer andern Richtung offen gelassen. Das Fasten ist namentlich für den Monat Ramadan geboten, aber nicht mit geistigem Fasten verbunden. Dies beweist die Bemerkung hinlänglich, daß während der Fastenzeit des Nachts alles erlaubt sei. Wie unendlich zarter und edler behandelt der hl. Paulus 1 Kor. 7 diese Dinge! Im Cultus, dessen Opfergebräuche beschränkt wurden, ist nirgends von der

---

[1] Goldziher, Muham. Stud. I, 26 ff. 32. Keßler, Mani I, 65. Schultz, Alttestam. Theol. S. 83. Smend, Religionsgesch. S. 153.

Sünde, von dem Schmerze des Gewissens die Rede, ein reines Herz und eine sittliche Gesinnung bezweckt. Vielmehr dreht sich alles um den Willen eines despotischen, willkürlichen, abstracten Gottes. Nirgends in der Religion ist eine so gerade und unbeugsame Mauer zwischen der unendlichen Gottheit und dem schwachen und beschränkten Menschen gezogen. Die Derwische, die keine Priester sind, mit den sinnebetäubenden Tänzen können über den Abstand nur täuschen, nicht hinweghelfen. Als die fünf „Pfeiler" der Religion gelten Bekenntniß, Gebet, Fasten, Wallfahrt (nach Mekka), Almosen[1]. „Um Lohn und Strafe, sinnliche Lust und sinnlichen Schmerz, Macht und Herrschaft, Furcht und Hoffnung dreht sich der Islam."

Grausamkeit und Wollust, die nach ihren beiden Seiten hin entzündete Sinnlichkeit haben das Leben der Länder, die der Islam gewann, vernichtet. Der Islam hat das Semitenthum durch seinen sinnlichen Fatalismus zu einem Firnis verdichtet, der alles Wachsthum freien, eigenartigen Volkswesens zerstört. Er ist Völkerparasit, schafft, wo er zur Alleinherrschaft kommt, nur Völkermumien[2]. Wie Goldziher in dieser Moral die goldene Mitte zwischen Judenthum und Christenthum finden kann, ist unbegreiflich.

10. Im Verhältniß zum Christenthum bleibt sich Mohammed nicht gleich. In vielen Stellen des Korans ist ein friedliches Verhalten gegen die Christen vorgeschrieben. Von der spätern Feindschaft bis zur Ausrottung des Christenthums ist keine Spur zu finden. Mohammed erklärt, die Behauptung, nur eine Religion sei die wahre, beruhe auf einem unerträglichen Irrthume. Die Verschiedenheit der Religionen habe ihren Grund in der Anordnung Gottes, und es werde sich erst im jenseitigen Leben herausstellen, auf wessen Seite die Wahrheit sei. Für die Juden, Christen und Mohammedaner genüge es, dem ihnen bekannten Worte Gottes entsprechend zu leben und sich zu bemühen, am Tage des unerbittlichen Gerichtes Rechenschaft zu geben[3]. Allein der Koran hat auch entgegengesetzte, und zwar zahlreichere Stellen, welche die andern wieder aufheben. Es wird förmlich vorgeschrieben, das Christenthum zu verdrängen, auszurotten (Sure 9).

Wie hebt sich dieser Widerspruch? Will man nicht mit den muselmännischen Gelehrten rein casuistisch nach der Zahl der Stellen entscheiden, so bietet sich zunächst der zeitliche Unterschied dar. Dieser ist aber

[1] Sure 2, 180. Wetzer u. Weltes Kirchenlex. V, 854. Rev. des deux M. 1889 I, 839 ss. Grimme a. a. O. II, 115 ff.

[2] Rocholl a. a. O. II, 311 f.

[3] Sure 5, 21. 56; 4, 105. Möhler, Ges. Auss. S. 362 ff. Goldziher, Muham. Stud. I, 51 f. 70 ff.

schwer zu bestimmen, weil über die Aufeinanderfolge der Suren nur nach innern Gründen entschieden werden kann. Aber auch die Aenderung der Gesinnung bei Mohammed wäre zu erklären. Im allgemeinen begann mit der Flucht nach Medina die kriegerische Seite. Weil die Juden, auf deren Sympathien er gerechnet, sich von ihm abwandten, so betrachtete er sie als seine Feinde. Die Aenderung der Kibla von Jerusalem gegen Mekka war ein Zeichen der veränderten Stellung. Hat Mohammed auch wegen seines allgemeinen Grundsatzes, daß alle geoffenbarten Religionen wahr seien, nie zum Kampfe gegen die jüdische und christliche Religion aufgestachelt, so bezeichnete er doch Juden und Christen als Betrüger und Gegner seiner Nationalreligion. Die Raubzüge trafen sie mit besonderer Härte. Die zahlreichen Juden und Christen in Arabien ließen es Mohammed als klug erscheinen, dieselben nicht alsbald auf die Proscriptionsliste zu setzen. Mit dem Erfolge wuchsen aber die Ansprüche, die Herrschsucht und die Unduldsamkeit. Der Islam sollte Universalreligion, die Nationalmonarchie Universalmonarchie werden. Die Geschichte hat denn auch bewiesen, daß das Christenthum keinen gefährlichern Gegner hatte als den Islam. Seine Toleranz war mehr politische Klugheit als religiöse Tugend, reichte gerade so weit, als die Verhältnisse forderten, und war nur eine Toleranz im niedrigsten Sinne, da die Christen überall recht- und machtlos waren, wo sie nicht gewaltsam unterdrückt werden konnten. Die Juden haben bald über dem Haß gegen das Christenthum die Feindschaft des Islam vergessen und ihn überall gegen das Christenthum unterstützt.

11. Daraus erklärt sich der Fortschritt des Islam, der noch heute in Afrika, Indien, Tibet, China, Turkestan und auf den oceanischen Inseln stetig um sich greift[1]. Der dogmatische Boden ist so weit und dehnbar, daß jeder seine herkömmlichen Anschauungen darunter bergen kann. An den Widersprüchen desselben stößt sich der widerspruchsvolle Charakter des Orientalen nicht. Nur drei Punkte müssen als feststehende Dogmen geglaubt werden: die Einheit Allahs, die Prophetie Mohammeds, des Gesandten Allahs, und die Auferstehung am Tage des letzten Gerichtes. Die moralischen Vorschriften sind theils so natürlich, theils aber auch so menschlich, daß fast alles dadurch erlaubt wird. Die Gestattung der Vielweiberei und Sklaverei verleiht dem Islam bei den Orientalen und den Naturvölkern eine unvergleichliche Ueberlegenheit gegenüber dem Christenthum.

---

[1] Saussaye a. a. O. S. 186. 205. Les missions musulmanes au dixneuv. siècle. Paris 1885 (Separatabzug aus Rev. de l'hist. des rel. 1885). Rev. des deux M. 1888 I, 414 ss.; 1890 II, 77 ss. 309 ss. Ratzel a. a. O. I, 438. Allgem. Missionszeitschr. 1888 S. 449 ff. 504 ff. 576 ff. Münzenberger, Afrika und der Mohammedanismus. Frankfurt 1889.

Sinnlichkeit und Glückseligkeit im Diesseits und Jenseits in Verbindung mit dem fatalistischen Vertrauen auf Allah haben den Fanatismus der Orientalen bis zu solcher Fieberhitze gesteigert, daß die physische Machtentwicklung eine unwiderstehliche Gewalt entfaltete. Anfänglich war, von wenigen treuen Jüngern aus der Verwandtschaft Mohammeds abgesehen, von Begeisterung für die den Anschauungen der gewöhnlichen Araber widersprechende Religion keine Spur vorhanden. Erst als die verlockenden irdischen Versprechungen in allen Tonarten gemacht wurden, als die Aussicht auf Plünderung und Genuß eröffnet wurde, nahm das Unternehmen einen bessern Fortgang. Die Fürsten finden in der Lehre des Fatalismus eine Entschuldigung für ihre Fehler, eine Stütze für ihren Despotismus, die Unterthanen einen Vorwand für ihre Leidenschaften, um sich weichlich dem Laufe eines Lebens zu überlassen, über den sie nicht Herr sind [1].

Aber nicht bloß dies. Die Zeitverhältnisse waren auch wie für den Islam gemacht. Die orientalischen Christen, welche ohnehin vielfach zwischen der überlieferten sinnlichen Religion und den ethischen Anforderungen des Christenthums schwankten, um die Pole der reinen, bloßen Menschheit und der doketischen Verflüchtigung in Christus hin- und hergetrieben wurden, waren durch die endlosen gnostischen, arianischen und christologischen Streitigkeiten geschwächt und in ihrem Glauben erschüttert, zersplittert, in feindliche Parteien und Secten zerfallen. Mohammed mußte daraus den Eindruck bekommen, das Christenthum sei in Secten aufgelöst, deren keine mehr das ursprüngliche Christenthum bewahre. Das griechische Kaiserthum war aber in rapidem Verfalle begriffen und hatte seine liebe Noth, sich der anstürmenden Feinde im Osten zu erwehren. Daher war es für den Islam nicht allzu schwer, durch die verschiedensten Mittel, worunter die Gewalt nicht das geringste war, allmählich Herr im Orient zu werden.

Es ist die Verwüstung der ehemals blühenden christlichen Provinzen in Asien, Syrien, Palästina, Aegypten, Nordafrika eine für die christliche Geschichtsbetrachtung schmerzliche Erscheinung, aber es ist die Meinung nicht ohne Berechtigung, daß diese Völker für das Christenthum noch nicht ganz reif gewesen seien (Möhler [2]). Dies ist nicht „eine durch und durch unchristliche und unwahre Ansicht" (Heinrich), sondern eine geschichtliche Thatsache. Die montanistisch-gnostischen Streitigkeiten, welche später von den arianischen, nestorianischen, monophysitischen abgelöst wurden, haben doch gezeigt, daß das Heidenthum nur äußerlich entfernt war, aber der

---

[1] Rev. de l'hist. des rel. 1880 II, 324. Kuenen a. a. O. S. 37 f.

[2] Vgl. auch Hagemann, Die römische Kirche S. 44 f. Harnack, Dogmengesch. II, 67. 474 f.

tiefernste Geist des Christenthums nicht überall Wurzel gefaßt hatte. War es so in den Städten bestellt, wie mag es dann auf dem Lande ausgesehen haben? Die sieben Schreiben des Apokalyptikers können uns eine Vorstellung von den Verhältnissen in Kleinasien geben. Man braucht nur die Schilderungen eines Hieronymus oder Salvian zu lesen, um alle diese Dinge geschichtlich begreifen zu können. Hieronymus beklagt den Orient, der, durch die Wuth der Völker unter sich gespalten, den Rock des Herrn Stück um Stück zerfetzt habe. Statt Weizen sehe man nur Lolch und Schwindelhafer. Getrennt von der Kirche, fielen die Secten dem Islam in die Arme.

Der Islam bemächtigte sich aber im Laufe seiner Geschichte auch zahlreicher heidnischer Völker, welche zu gutem Theile auf niedriger Culturstufe standen und für das Christenthum noch weniger reif waren. Ich weiß zwar nicht, ob man die Völker Mittelasiens hierher zählen darf, da vieles dafür spricht, daß sie einstens auf einer höhern Stufe standen, aber von Afrika, dem malayischen Archipel und der Südsee gilt dies unbedingt. Der Islam ist immer noch besser als dieser greuliche Aberglaube mit Menschenopfern und Menschenfresserei. Er steht ja in gewisser Beziehung höher als der Mosaismus. Denn er anerkennt das Evangelium, nennt Christus mit großer Ehrfurcht und ehrt selbst Maria als Mutter Jesu. Er ist auch ausdauernder in der Mission als die Juden, welche keine Proselyten machen können. Sein Universalismus ist ein anderer als der der Juden, wenn auch nicht der geistig-sittliche des Christenthums. Er steht auf der Stufe der Vorstellung, nicht auf der Stufe des Begriffes.

Schade ist es nur, daß die Stellung des Islam auch heute nicht, wie Sanguiniker vermutheten und hofften, zu einer Vorbereitung auf das Christenthum dient. Im Gegentheil, die vom Islam gewonnenen Völker sind in der Regel für die Mission verloren. Die Araber sind geschworene Feinde des Christenthums und wirken überall gegen die christliche Mission. Mit dem Islam wird den Völkern der Haß gegen das Christenthum eingeimpft. Im Juli 1860 wurde mit Begünstigung Achmed Paschas, des Generalgouverneurs von Syrien, in Damaskus unter den Christen ein Blutbad angerichtet, das 30 000 Christen das Leben kostete. Armenien und Kreta liefern ähnliche Beispiele. Es mag wohl ein Fortschritt darin zu erkennen sein, daß die armen Wilden zur Verehrung des einen wahren Gottes gelangen, in der materiellen Cultur und politischen Einigung gewinnen[1], aber es bleibt noch viel zu thun übrig. Die Vielweiberei wird nicht nur nicht beseitigt, sondern geradezu sanctionirt. Die despotische

[1] Ratzel a. a. O. I, 638 f.; III, 278 ff. A. v. Humboldt, Kosmos II, 239 ff.

Willkür im Leben der Familie und des Staates wird eher gesteigert als geschwächt. Damit ist aber den Leidenschaften wieder Thür und Thor geöffnet. Der vom Islam allen Bekennern eingehauchte Fanatismus sorgt für das Weitere. Ueber die himmelschreienden Greuel der Muselmänner in Afrika stimmen Reisende und Missionäre überein. Es ist möglich, daß, wenn einmal das politische Band im Sultan mehr gelöst ist, der eng mit dem Politischen verwachsene Islam den blinden Fanatismus etwas mildere, aber bisher sind die Hoffnungen gering. Auch die viel belobte Einführung der Cultur im westlichen Sudan hat durch die neuesten Ereignisse eine bedenkliche Beleuchtung gefunden. Milde und Humanität bringt nur das Christenthum.

In der Cultur und Wissenschaft haben die Araber zweifellos eine bedeutende Rolle gespielt. Sie haben von Persien aus (Bagdad) mit Hilfe der griechischen Philosophie eine Wiederbelebung der Wissenschaften bewirkt, welche ihre Wirkungen tief herein in das von Völkerstürmen erschütterte Europa ausdehnte. Aegypten und Spanien wurden Sitze der Wissenschaften. Die Ueberlieferung vom Verbrennen der alexandrinischen Bibliothek durch Amru kann zwar schwerlich beseitigt werden, weil die Nachricht auf dem alleinigen Zeugniß von zwei Schriftstellern, welche 580 Jahre später lebten, beruhe; denn auch nach der Eroberung der Stadt Madain (636) haben die Mohammedaner die werthvolle Reichsbibliothek der Perser in den Fluß werfen lassen, aber immerhin haben die folgenden Generationen nicht im Sinne jenes Eroberers gehandelt. Während die germanischen Einwanderer sich erst nach der Einwanderung ausbildeten, brachten die Araber aus der Heimat nicht bloß ihre Religion, sondern auch eine hochausgebildete Sprache und die zarten Blüthen der Poesie mit. „Sie sind die eigentlichen Gründer der physischen Wissenschaften," bemerkt Alexander v. Humboldt.

Doch ist dieses Lob nur mit Einschränkungen anzuerkennen. Gewiß haben die Araber oder unter ihnen die nichtarabischen Moslimen im Islam, da Schreiben und Wissenschaft den eigentlichen Arabern wenig zugänglich waren, in der Medicin, Mathematik, Astronomie und Geographie Bedeutendes geleistet, aber die Grundgedanken sind doch indisch-griechisch. Sie haben das große Verdienst, diese Kenntnisse verarbeitet und übermittelt zu haben, aber Originalität war nicht ihre Sache. Als die Werke der Alten unmittelbar dem Abendlande zugänglich geworden waren, wurde diese Krücke überflüssig. Auch Humboldt muß zugestehen, daß die Antwort auf die Frage, in welchem Zustande unsere heutige Cultur wäre, wenn die Araber im Alleinbesitz der Wissenschaft geblieben wären und sich über das Abendland dauernd verbreitet hätten, weniger günstig lauten müsse. Die Araber

waren zwar poetisch, aber sie würden nie vermocht haben, die Werke erhabener Dichtung und bildend schaffenden Kunstsinns ins Leben zu rufen, deren sich die Blüthezeit unserer europäischen Cultur zu rühmen hat. In Granada und Cordova hat die christliche Bevölkerung wesentlich zum literarischen und künstlerischen Aufschwung beigetragen. Haben aber die Araber trotz des Korans eine solche Blütheperiode erreicht, so haben die Türken wegen des Korans der Cultur Hohn gesprochen und sie unterdrückt, wo sie ihren Fuß hinsetzten. Der Koran ist Anfang und Ende des Unterrichts und der Wissenschaft [1].

12. Eines aber kann man schon jetzt mit Sicherheit sagen. Wenn der Kirche nicht eine göttliche Kraft einwohnte, so hätte sie gegen diese gewaltigen Angriffe der entfesselten Sinnlichkeit und rohen Gewalt nicht standhalten können. Hat sie nichtsdestoweniger über den Islam wie einst über das römische Kaiserreich gesiegt, hat sie Cultur und Sitte vor dem Andrang der Barbaren gerettet, worüber beim heutigen Stande des fortschrittsfeindlichen, stationären Islam niemand im Zweifel sein kann, so ist sie gewiß ein Werk Gottes. „Anstatt zu schließen: wenn Mohammed Erfolg gehabt hat, so hat auch Christus gut können Erfolg haben, muß man sagen: wenn Mohammed Erfolg hatte, so mußte das Christenthum untergehen, wenn es nicht durch eine göttliche Kraft gehalten wurde.“ [2] Die Phrase Darwins von der natürlichen Zuchtwahl civilisirter kaukasischer Rassen ist hier nicht an ihrem Platze. Die civilisirten kaukasischen Rassen hätten die Türken nicht so „glatt“ überwunden, wenn sie nicht von der Kraft des christlichen Glaubens begeistert gewesen wären.

Man vergegenwärtige sich die geschichtliche Situation. Arabien, Syrien, Persien, Palästina unterlagen schnell den Streichen des Islam. Von Afrika drang er siegreich in Spanien, Frankreich, bis Italien vor. Kleinasien, Griechenland, das griechische Kaiserthum fielen ihm zum Opfer. Die Balkanstaaten, Ungarn waren seine Beute. 1683 stand er mit ungeheurer Macht vor Wien. Und heute? Wen erschreckt heute der „kranke Mann“ noch? Wohl hat sich sein Leben zäher erwiesen als manche meinten, aber die Eifersucht der Mächte hat die größte Schuld daran. Wäre man nicht

---

[1] Renan, Der Islam und die Wissenschaft. Basel 1882. Rev. des deux M. 1889 I, 832 s.; 1890 II, 332. Schwicker, Peter Pazmany, Card.-Erzb. u. Primas von Ungarn, und seine Zeit (Köln 1888) S. 2 ff. Ratzel a. a. O. III, 150 ff. Science cath. 1891 p. 611 ss. Stimmen aus Maria-Laach 1896 I, 46 ff. *Simonet*, L'influence de l'élément indigène dans la civilisation des Maures de Grenade (Compte rendu du 3e congrès scientifique international des Catholiques tenu à Bruxelles du 3 au 8 Sept. 1894 VII, 270 ss.).

[2] *Pascal*, Pensées 17, 7.

im Streite darüber, wie man die Beute vertheile, so wäre ihm wenigstens in Europa das Lebenslicht längst ausgeblasen worden. Aber auch religiös-wissenschaftlich ist der Islam der Auflösung nahe. Er ist nicht bloß in über 60 Secten oder Richtungen in Lehre und Gesetz[1] zerfallen, deren zusammenhaltendes Band äußerst locker ist, sondern auch der Rationalismus und Pantheismus haben die Grundprincipien stark angegriffen. Die Wahhabiten wollen in Arabien wieder den reinen Islam, ohne Heiligenverehrung, Gräberschmuck und Sufismus (Mystik), in seiner ganzen unbeugsamen Starrheit und Opposition gegen alle Neuerungen, selbst gegen die Buchdruckerei und Gabel und Messer, herstellen, beweisen aber damit nur die Unfähigkeit des Islam zur Cultur und Civilisation[2]. Die Perser anerkennen den Sultan nicht, denn sie sind Schiiten, die übrigen Muselmänner Sunniten. Vergebens wird auf einen Mahdi, Messias, gehofft. Die messianischen Vorstellungen sind noch weit niedriger, als die der ausgearteten Söhne Israels es waren. Der Islam ist einer Verjüngung unfähig, kann nie eine wahre Universalreligion werden.

§ 12.

Die Naturvölker.

Allgemeine Schilderung. — Fetischismus, Naturvergötterung, Pantheismus. — Glauben an ein höheres Wesen, an Geister und an die Fortdauer nach dem Tode. — Ahnencult und Geisterglauben. — Zauberei. — Totemismus. — Furchtreligion. — Menschenopfer. — Kosmologie. — Eschatologie. — Niedrige Moralität. — Geistiger und sittlicher Rückgang. — Die Culturvölker Amerikas im Verhältniß zu den Naturvölkern. — Die mongolischen Naturvölker. — Das Schamanenthum. — Eusebius, Prudentius, die Folkloristen.

1. Unter Naturvölkern versteht man Völker, die mehr unter dem Zwange der Natur stehen als die Culturvölker. Ihre Lebensweise, geistige Anlage und geschichtliche Stellung sind durch die Abhängigkeit von der Natur wesentlich beeinflußt. Nicht weniger gilt dies von der Religion. Die

---

[1] *Goldziher:* Rev. de l'hist. des rel. 1892 II, 129 ss.

[2] Goldziher, Muham. Stud. II, 23. 368 ff. Dillmann, Verfall des Islam. Berlin 1876. Eine sanguinische Schilderung der Balkanvölker s. Rev. des deux M. 1890 III, 86 ss. Ueber die traurigen socialen Zustände in Marokko s. ebd. 1888 II, 670 ss. P. Daniel, Meine Brüder (Münster 1892) S. 40. Vgl. auch Pischon, Der Einfluß des Islam auf das häusliche und politische Leben seiner Bekenner. Leipzig 1881. *Fournel*, Le Christianisme et l'Islame. Paris 1886. A. Müller a. a. O. Keller, Der Geisteskampf des Christenthums gegen den Islam bis zur Zeit der Kreuzzüge. Leipzig 1896.

Religion der Naturvölker, welche mit ihrem Gottesbegriff mehr oder weniger in der Natur hängen geblieben sind und des ethisch-religiösen Bewußtseins fast ganz entbehren, steht auf der niedrigsten Stufe.

Diese „Wilden" setzt der moderne Naturalismus und Evolutionismus an den Anfang der ganzen Menschheitsentwicklung, an den Anfang der Entwicklung der einzelnen Völker. Umgekehrt hat die „Aufklärung" des vorigen Jahrhunderts, von ihrer ästhetischen Auffassung der „reinen Natur" gegenüber der verderbten Menschheit ausgehend, nach ältern Vorgängen (Montaigne) den Naturmenschen als das unschuldige, unverdorbene Ideal der Menschheit dargestellt. Dieses Ideal ist heutzutage gründlich beseitigt. Seitdem man das Leben der Naturvölker in Afrika und auf den oceanischen Inseln näher kennen gelernt hat, ist die Illusion vollständig zerronnen. Kein vernünftiger Mensch glaubt mehr, daß der Mensch ganz gut auf die Welt komme. Die Lehre Rousseaus und der Philosophie des 18. Jahrhunderts erscheint als eine der größten Dummheiten. Ob Rousseau nur durch die Schlechtigkeit der französischen Revolutionäre bestimmt worden sei, die Wilden weniger lasterhaft zu finden, ist bei seiner ganzen Geistesrichtung doch zweifelhaft, übrigens würde auch dieser negative Zustand zweifelhaft bleiben, obwohl er gegen Montaigne polemisirt.

Die Naturmenschen sind nicht selten hochintelligente und sinnlich raffinirte Bestien, über und über mit den häßlichsten Leidenschaften bedeckt[1]. Sie leben weder in paradiesischer Unschuld noch in patriarchalischer Freiheit und in seligem Frieden. Gebrauch und Sitte, Herrschsucht und Grausamkeit üben nicht selten über sie eine Tyrannei aus, welche ihr ohnehin bedauernswerthes Leben noch erbärmlicher gestaltet. Die Vergangenheit übt in der Communität der Sitte den größten Einfluß aus[2]. Bei den Naturvölkern ist die Mode, der Usus wahrhaft ein Tyrann. Daraus folgt schon, daß es keinen Naturmenschen, keinen culturlosen Urmenschen im Sinne der Evolutionstheorie gibt. „Beim Wilden ist nicht alles wild" und war nicht alles wild. Er ist nur insofern Naturmensch, als er sich mit dem begnügt, was die Natur bietet, nicht uncultivirt, nicht halbcultivirt. Die Naturvölker sind körperlich nicht niedriger organisirt und geistig oft sehr geweckt, aber allerdings auch sehr verdorben und herabgekommen.

---

[1] W. Schneider, Die Naturvölker I (Paderborn 1885), 3 ff. Rocholl, Philosophie d. Geschichte II, 423. 515 ff. Rev. des deux M. 1889 I, 287.

[2] Saussaye, Religionsgesch. I, 25. M. Müller, Natürl. Rel. S. 127; Anthropol. Rel. S. 146 f. Ratzel, Völkerkunde I², 19 ff. 36 ff. 315 f. Humboldt (Kosmos II, 147) läßt die Frage unentschieden. Karl von den Steinen (Unter den Naturvölkern Centralbrasiliens. Berlin 1894) sieht darin noch prähistorisch wilde Völker. Vgl. Allgem. Ztg. 1894 Beil. 113.

Sie sind Völkermumien, Petrefacten, Degradationsproducte, die aus sich selbst keines Fortschrittes fähig sind, denn sie haben keine Geschichte und Tradition. Jedes Individuum und jeder Stamm fängt wieder vorn an. Weil sie nicht gegliedert sind, so bieten sie keine Angriffspunkte zur Förderung der Cultur. „Hier, wenn nicht alles trügt, liegt der Grund der tiefstgehenden Verschiedenheit der Völker." [1]

Aber sie haben Sprache, Religion, Sitte, Erfindung. Daher sind sie weder im Urzustand oder Kindheitszustand noch mit den Vorculturvölkern zu verwechseln. Ebensowenig sind ihre jetzigen religiösen Vorstellungen und Gebräuche als primitive zu betrachten. Zwar sind die Neger hierin mehr stationär, doch hat man auch bei ihnen wie einen fortwährenden Wechsel der Sprache, so auch eine religiöse Mythologie, welche eine längere Entwicklung voraussetzt, gefunden. In viel höherem Grade ist dies aber bei den polynesischen Völkern der Fall. Ihre mythologische und religiöse Sprache zeigt „zahlreiche Spuren einer langen Vergangenheit, d. h. so vieles, was bereits versteinert, im Verfall begriffen und unverständlich ist, daß man im Vergleich dazu die vedische Sprache primitiv nennen kann. Die Ansicht, daß die Gedanken wilder Stämme einfach, weil sie Gedanken wilder Volksstämme sind, uns in eine fernere Vergangenheit zurückversetzen könnten als die Gedanken civilisirter Literaturvölker, konnte ich nie theilen. Diese sogen. Wilden sind, soweit wir wissen, keinen Tag älter oder jünger als die heutigen Bewohner von Indien, China oder selbst von England. Sie haben wahrscheinlich mehr Wechselfälle und Wandlungen durchmachen müssen als unsere eigenen Vorfahren, wir müßten denn gerade annehmen, sie seien durch eine besondere Vorsehung auf derselben Stufe stehen geblieben oder speciell für die künftigen Anthropologen in Spiritus aufbewahrt worden", bemerkt M. Müller.

Eine unparteiische Geschichtsforschung muß anerkennen, daß zwischen der Ansicht der Entwicklungstheoretiker, die überall nur eine Entwicklung vom niedrigsten Urzustand bis zur höchsten Cultur sehen wollen, und dem überspannten Supranaturalismus, der überall nur eine rückwärtsschreitende Entartung finden will, ein mittlerer Punkt gesucht werden muß, wo die Wahrheit liegt. Man wird allerdings die religiös-sittliche Cultur von der äußerlichen Civilisation unterscheiden müssen, denn beide halten nicht gleichen Schritt miteinander, dort kann ein Rückfall eintreten, während hier ein Fortschritt stattfindet, weil die äußern Anregungen in beiden Gebieten sehr verschieden wirken. Aber auch materielle Noth, Herabsinken von früher erreichten Höhen socialer und politischer Entwicklung konnte die von den

---

[1] Ratzel a. a. O. I, 20.

besser gestellten Einwanderern an die Grenzen der Continente gedrängten Naturvölker zum Stillstand und Rückgang zwingen.

2. Wir haben schon früher[1] den Satz vertheidigt, daß keines dieser Völker ohne alle Religion sei. Die nähere Bestimmung ihrer Religion ist aber mangels genauerer Bekanntschaft und Einsicht in ihr religiöses Leben sehr schwierig. Sie haben eine Scheu, den überlegenen Fremden ihre religiösen Ideen mitzutheilen, und können sich nicht genau ausdrücken, weil sie mehr träumen als denken. Alle Schematismen erweisen sich als unzulänglich. Fetischismus, Animismus, Totemismus sind wegen ihres Mißbrauchs für die Religionswissenschaft eine Gefahr geworden. Ihrer ursprünglichen Bedeutung nach sind sie harmlos. Nimmt man die bekannten drei Entwicklungsstufen an: Fetischismus, Naturvergötterung, systematischer Pantheismus[2], so müßten die naturalistischen Religionen der Culturvölker gleichfalls unter diese Rubrik gestellt werden. Einzelne Gelehrte reihen denn auch wenigstens die Phönicier hier ein und rechnen die Culturvölker Amerikas als „Barbaren" in dieselbe Kategorie mit den „Wilden". Dadurch ist wenigstens der fließende Uebergang zwischen beiden großen Klassen angedeutet und die Unsicherheit einer strengen Scala, von oben oder unten ausgehend, zugegeben.

Im allgemeinen kann man als Religion der Naturvölker den Glauben an ein höheres Wesen, das mehr in als außerhalb der Natur und ihrer Gebilde gesucht wird, an irgend eine Fortdauer nach dem Tode und an die Geister, vorzüglich die bösen, bezeichnen[3]. Jenes höhere Wesen, Nsambi bei den Negern, auch Beza, Kabezia genannt, wird in den verschiedensten Formen, aber nie als Mensch, sondern stets übermenschlich dargestellt. Als solches, in seiner abstracten Form, wie es sich kosmogonisch in die einzige Vorstellung des persönlich gedachten Weltschöpfers verdichtet hat, ist es den Wilden unfaßbar und genießt, weil es sich um den Menschen nicht kümmert, keinerlei Verehrung. Auch der „große Geist" der Indianer macht hiervon keine Ausnahme. Er ist nicht so ideal zu fassen, wie es öfter geschieht, aber auch nicht so geringschätzig zu behandeln, wie die neuen Evolutionisten thun[4]. Er wird Manito genannt,

---

[1] Apologie I, 73 ff.

[2] Drey, Apologie II, 71. Zu Fetischismus u. s. w. s. M. Müller, Natürl. Rel. S. 154. Gloatz, Arten und Stufen der Religion bei den Naturvölkern (Zeitschr. f. Missionskunde VII, 4).

[3] Schneider a. a. O. I, 97; Religion der afrikanischen Naturvölker (Münster 1891) S. 9 ff. 28 f. Kath. Missionen 1888 S. 57. 143; 1889 S. 210; 1890 Nr. 3; 1893 S. 60 ff. Stud. u. Krit. 1890 S. 236 f. 287; 1892 S. 162 ff.

[4] Saussaye a. a. O. I, 192. Ratzel a. a. O. I, 10. 30. 679 f. M. Müller, Natürl. Rel. S. 128 f. 491 ff.

was ursprünglich Jenseits bedeutet. Doch ist das Wort erst im vorigen Jahrhundert durch Missionäre eingeführt worden. Die Sonne gilt als Verkörperung des großen Geistes und wird deshalb verehrt. Bei den Polynesiern ist Mana die übernatürliche Macht, die von allen irgendwie in der Natur wirkenden Kräften verschieden ist und durch Gebet und Opfer günstig gestimmt wird. Weil sich dieser Ausdruck über den ganzen Ocean verbreitet findet, so war er vor der Trennung der polynesischen Stämme vorhanden. Da für die Neger und Indianer dasselbe gilt, so ist ein höherer Gottesbegriff wahrscheinlich.

Die Vorstellungen der Wilden wie der Kinder bleiben am Einzeldinge hängen und suchen dies in der sichtbaren Welt. Damit ist der Fetischismus erklärt, welcher namentlich die Afrikaner (mit Ausnahme der Hottentotten, Buschmänner und Kaffern) beherrscht, aber auch in Amerika und Oceanien weit verbreitet ist. Der Fetisch ist nicht ein bloßes Naturding, sondern ein beseeltes Wesen, als welches auch die Seelen der Verstorbenen gelten können. Wenn er nicht aus dem in Afrika besonders allgemeinen Ahnencult und Geisterglauben hervorgegangen ist, so ist er doch durch denselben wesentlich gefördert worden[1]. Denn die Verehrung der Ahnen, deren Bilder aufgestellt werden, findet sich fast überall. Nirgends ist aber der Fetischismus allein, obwohl das Naturkind sehr geneigt ist, alles zum Fetisch zu machen, was mit dem Gegenstande seines Glaubens verknüpft ist.

Weil der Wilde alles auf das göttliche Wesen, auf die Geister, auf die Seelen der Ahnen zurückführt, so erscheint das göttliche Wesen als Glück und Unglück bringend. Glück und Unglück treten aber in der Natur durch die Natur an den Menschen heran. Was liegt also näher, als daß der Naturmensch die Naturgegenstände selbst zum Sitze der Gottheit, der Geister macht und sie als Fetische betrachtet? Je stärker die Hilfsbedürftigkeit im Kampfe mit der Natur ist, desto geneigter ist er, zu Geistern seine Zuflucht zu nehmen und durch Zauberkram die bösen Geister, welche mehr als die guten Geister die Phantasie beschäftigen, zu bannen. Haben doch auch die Römer zuerst den feindlichen Göttern geopfert, um Schaden abzuwehren, hernach den freundlichen, um ihren Schutz zu gewinnen. Ohne Talisman, den vom Zauberer (Fetizero, Ganga, Chitome) bereiteten Fetisch, oder einen Medicinbeutel, ein Amulett aus der Haut eines erbeuteten Thieres wagen viele Neger keinen Tag zu beginnen, in keinen Kampf zu ziehen. Der Neger glaubt, durch Verkehr mit denselben, durch

---

[1] Gloatz, Speculative Theologie in Verbindung mit der Religionsgeschichte (Gotha 1883) S. 278 ff.

List und Gewalt sich die Hilfe der Fetische zu sichern. In jeder Noth eilt die Menge zu den Schamanen (von Sramana, der indischen Bezeichnung für den in Betrachtungen versenkten Asceten, den Brahmanen), Fetischpriestern, Medicinmännern. Erprobt sich aber ihre Kunst nicht, so können sie ebenso verächtlich behandelt werden als der unwirksame Fetisch. Die Kunst hilft auch hier der Natur nach. Gewisse Gegenstände werden als besonders geeignet für die göttliche Einwirkung angesehen und dazu hergerichtet.

Mag nun auch der Wilde diese Natur- und Kunstfetische für Götter selbst achten, im Grunde genommen ist dies doch nur eine begreifliche Verirrung. Steine, Bäume, Pflanzen, Thiere u. s. w. sind doch niemals, selbst wenn sie in Hütten und Tempeln verehrt wurden, in vollem Ernste als Götter betrachtet worden, sondern galten als Erscheinungsformen oder Werkzeuge höherer Wesen. Der Mensch muß auch im Naturdienst seinen Gott wenigstens persönlich machen wie sein eigenes Ich, faßt ihn aber concret und individuell[1]. Der Gespensterglaube kann die Anbetung der Gottheit in den Hintergrund drängen, er ist aber ein Abfall, nicht der Anfang der Religion. Auch der bei den Rothhäuten stark vertretene Totemismus (ote = Stammabzeichen) ist noch als eine Verirrung zu erkennen. Es gilt irgend ein Thier als Totem, bei den Australiern als Kobong, d. h. als Stammabzeichen und folglich als Ahnherr des Geschlechtes und wird als solches verehrt. Dieses Thier (beim Kobong auch eine Pflanze) wird allgemein geschont (Speiseverbote?) und als Helfer des Geschlechtes betrachtet. Damit geht die Einrichtung des Matriarchats (Australien, Melanesien, Amerika) Hand in Hand. Die Verwandtschaft wird nach den Frauen gerechnet (Polyandrie), und Personen desselben Totem und Kobong ist die Heirat untereinander verboten (Exogamie)[2]. Die Verbindung beider Einrichtungen beweist, daß die beliebte Folgerung auf einen ehelosen Zustand nicht stichhaltig ist. Ebensowenig kann von einem Geschlechtscommunismus die Rede sein. Im Gegentheil hat Starcke trotz seiner Neigung zum Evolutionismus durch genaue Sichtung des Materials gezeigt, daß die beliebten Phantasien über die Promiscuität in der

---

[1] Schneider, Naturvölker II, 370. Zu Schamane s. Keßler, Mani I, 314. Zum Totemismus: M. Müller, Anthropol. Rel. S. 119 ff. Kath. Missionen 1895 Nr. 6, S. 122.

[2] Peschel, Völkerkunde S. 231 f. 243 f. Ratzel a. a. O. I, 108 ff. 140. 341. 402. 475. Starcke, Die primitive Familie in ihrer Entstehung und Entwicklung (Leipzig 1888) S. 18 ff. (gegen eine ursprüngliche Weiberlinie). Schneider, Allgemeinheit und Einheit des sittlichen Bewußtseins (Köln 1895) S. 75 ff. Cf. Science cath. 1891 I, 450 s. Sanchuniathon (bei *Euseb.*, Praep. ev. 1, 10, 9) schreibt den alten Phöniciern das Matriarchat zu.

primitiven Gesellschaft und das diesem Zustand folgende Matriarchat oder die Filiation durch Frauen durchaus übertrieben und größtentheils haltlos sind. Die allgemeine Geschlechtsgemeinschaft ist mit keinem socialen Zustande verträglich. Irgend eine sociale Verbindung treffen wir aber auch bei den wildesten Völkern. Bis jetzt hat man kein Volk gefunden, welchem die Ehe ganz unbekannt wäre. Die Evolutionisten wollten bei den wilden Bewohnern der Andamanen keine Ehe finden. Nun zeigt es sich im Gegentheil, daß die Ehe vielleicht nirgends mehr geehrt wird als dort. Der Umstand, daß vielfach die Filiation durch die Mutter bestimmt wird, beweist ebensowenig für die Polyandrie als die Agnation, d. h. die Filiation durch den Vater, für die Unkenntniß der Mutterschaft. Naturgemäß schließt sich das Kind enger an die Mutter an. Da nicht die Lust, die auch anders befriedigt werden kann, die Ehe veranlaßt, sondern die Sorge um Nahrung und Erziehung der Kinder, so sind „aller Wahrscheinlichkeit nach die ersten Ehen monogam gewesen". Mucke kommt vom entgegengesetzten Standpunkt gleichfalls zur Annahme einer primitiven monogamen Ehe, gibt aber für Exogamie und Endogamie eine andere Erklärung.

Man rechnet die Naturreligion zur **Furchtreligion**, weil die Furcht vor den widrigen Naturereignissen, welchen der Naturmensch mehr als der Culturmensch ausgesetzt ist, vorherrschend ist. Der Fetischismus und die Zauberei sollen dazu dienen, mittelst dämonischer Mächte die feindlichen Kräfte zu überwinden. Mit der Zauberei ist die **Wahrsagerei** verbunden. **Opfer** für die bösen Geister sind zahlreich, dagegen ist das Gebet seltener. „Von einem Gebet zu Gott oder dem Teufel wissen die Neger nichts" (Ratzel). Dagegen findet man bei den polynesischen Naturvölkern Opfer und Gebet. Die Paharias am Himalaya opfern dem Teufel, aber nicht dem guten Gott (Bagwan). Die grausamsten Opfer (Menschenopfer in Verbindung mit Anthropophagie)[1] werden ausgesucht, um die beleidigte, erzürnte Gottheit zu versöhnen. Indem die Wilden aber, wenigstens in der Regel, nicht die besten Sachen und bei Menschenopfern Verbrecher und Gefangene auswählen, zeigen sie noch das Eigennützige der ganzen Handlungsweise. So unvollkommen und abergläubisch auch die Religion mancher Negervölker ist, welche zwar ein höchstes Wesen kennen, sich aber nicht um dasselbe bekümmern, überhaupt die guten Geister vernachlässigen und den bösen opfern, keine Götzenbilder und Tempel kennen, Sonne, Mond und Sterne als Ausfluß der Gottheit betrachten, man er-

---

[1] **Schneider**, Rel. d. afr. Naturvölker S. 118 f. 208 ff. Zur Zauberei s. ebd. S. 172 ff. **Ratzel** a. a. O. I², 51. 63. 208. 355. 436. 583. Kath. Missionen 1892 S. 161 ff. **Teichmüller**, Religionsphilosophie S. 151 ff. 235 ff.

kennt doch unter der Fülle des Irrthums ein Körnchen von Wahrheit. Das Licht der alten, ererbten Religion ist durch den Naturdienst und Aberglauben nicht gänzlich erloschen [1]. Die ursprüngliche Einheit eines höchsten Wesens scheint noch durch und wie überall bethätigt die Gottesidee sich am klarsten in der Schöpfung und Erhaltung der Welt.

3. Die Räthsel der Welt und des Menschen legen sich die wilden Völker in ihrer phantastischen Art zurecht, soweit sie sich um Vergangenheit und Zukunft überhaupt bekümmern und nicht, den Kindern gleich, ihr Sinnen und Trachten einzig und allein auf die Gegenwart richten. Es fehlt bei ihnen nicht an zahlreichen, mitunter ausgebildeten Schöpfungssagen. Besonders von den Amerikanern wird eine verhältnißmäßig hohe Entwicklung dieser religiösen Vorstellungen gerühmt. Schöpfungs-, Fluth- und Culturmythen sind mit übereinstimmendem Inhalte überall in Amerika zu finden. Der höchste Geist ist Schöpfer. Die Welt wird dem feindlichen Element des Wassers entrissen. Der Mensch ist aus den Bäumen hervorgewachsen oder aus den Höhlen hervorgegangen. Gott hat ihn aber auf die menschenwürdige Stufe des Daseins erhoben [2]. Auch bei vielen Negervölkern herrscht der Glaube an einen höchsten Gott, den Schöpfer der Welt, in Erinnerung an den Monotheismus, welcher sich nirgends ganz verdrängen läßt. Einzelne Schöpfungssagen erinnern geradezu an die biblische Erzählung. Von den Neuseeländern und Hawaiis wird berichtet [3], ihre Schöpfungsmythen seien gleich orphischen und vedischen Gesängen. Bastian fragt: „Ist ein verkleideter Anaximander oder Pythagoras hierhergewandert?" Aber auch bei ihnen wie bei den andern Naturvölkern sind die Epigonen gesunken.

Das Leben nach dem Tode wird in der Regel nach der Analogie des diesseitigen Lebens aufgefaßt. Deshalb werden beim Begräbnisse die nöthigen Gegenstände mit ins Grab gelegt und nicht selten bei den Häuptlingen die lebendige Umgebung, Frauen und Sklaven, durch gewaltsame Tödtung auf dem Grabe nachgeschickt, wo nicht lebendig begraben. Die

---

[1] Kath. Missionen 1887 S. 51; 1891 S. 154. Saussaye a. a. O. I, 71. 184. 191. Chavanne, Reisen und Forschungen im alten und neuen Kongostaat. Jena 1887. Allgem. Ztg. 1887 Nr. 223 Beil. *Quatrefages*, Les Pygmées. Paris 1887. Science cath. 1887, août, p. 585 ss. Ratzel a. a. O. I, 36 f. 173 ff.

[2] Schneider, Naturvölker II, 374 ff. Kath. Missionen 1892 S. 75. Ratzel a. a. O. I², 573 ff. Zu den Negern: Schneider, Rel. d. afr. Naturvölker S. 67. 76 f. Kath. Missionen 1890 Nr. 3.

[3] Schneider, Naturvölker II, 370. M. Müller, Natürl. Rel. S. 126 f. Ratzel a. a. O. I², 177 ff. 285 ff. Kath. Missionen 1891 Nr. 10. Rev. de l'hist. des rel. 1886 I, 1 ss. Bastian, Vorgeschichtliche Schöpfungslieder in ihren ethnischen Elementargedanken. Berlin 1893.

guten Seelen kommen aus den Wäldern an das Grab zurück, um zu essen und zu trinken. Die Seelen der Bösen sind zur Strafe verurtheilt. Worin diese besteht, wird nicht gesagt. M. Müller sucht umgekehrt zu beweisen, daß vielmehr aus der Gewohnheit, Waffen, Geräthe, Spielzeuge und Medicinflaschen, schließlich sogar Frauen und Diener mit den Todten zu verbrennen oder zu vergraben, um etwas für die Geliebten aufzugeben, sich jene Erklärung vom Zustand nach dem Tode bildete (bei den Oceaniern). Alte Leute werden oft von den eigenen Kindern getödtet oder lebendig begraben, und stellen geradezu an die Kinder das Ansinnen, diese Pflicht zu erfüllen, weil der Zustand im Jenseits von dem Befinden des Menschen beim Tode abhängig und eine lange Reise nöthig sei. Das Grab gilt gewöhnlich als heilig und ist gegen Entweihung geschützt. Da Tod und Krankheit nach der Ansicht der Neger nicht Folge einer natürlichen Ursache sind, sondern durch bösen Zauber bewirkt werden, so sucht man die Urheber derselben mit Hilfe der Zauberer ausfindig zu machen. Ein Gifttrank gilt als Ordal[1]. Der Hexenwahn findet hierin eine mächtige Stütze.

4. Zeigen auch manche Naturvölker eine hohe Moralität[2], wie namentlich auch die Novara-Weltumsegler von den Bewohnern der Nikobaren erzählen, so ist doch die große Masse gewaltigen Leidenschaften und Ausschweifungen ausgesetzt. Raffinirte Grausamkeit und Gefühllosigkeit und thierische Sinnlichkeit bilden ein trauriges Merkmal vieler Naturvölker. Von Recht und Sittlichkeit, von ehelichem Familienleben in edlerem Sinne ist oft kaum die Rede. Doch muß beigefügt werden, daß bei denselben vielfach im intimsten Familienleben eine Zurückhaltung herrscht, welche hochcivilisirte Völker beschämt. Bei Negern, Malayen und Indianern ist die Sitte weit verbreitet, daß Eltern und Kinder nicht in demselben Raume schlafen.

Bei den Negern ist namentlich die fast unausrottbare Vielweiberei und die niedere Stellung des Weibes ein Haupthinderniß für die Missionäre. Man übertreibt zwar vielfach, wenn man den Wilden alle Schamhaftigkeit abspricht, aber immerhin sind ihre Sitten in dieser Beziehung anders als bei uns. Wenn v. Steinen von den Naturvölkern Brasiliens wegen ihrer

---

[1] Kath. Missionen 1888 S. 127. 177 ff. 258. Annalen des Glaubens 1888 Nr. 357, S. 112. Schneider, Rel. d. afr. Naturvölker S. 147 ff.; Das andere Leben S. 114 ff.; Allgemeinh. u. Einh. d. sittl. Bewußtseins S. 81 ff. M. Müller, Anthropol. Rel. S. 269 f. 340. Ratzel a. a. O. I, 306. Cf. *Procop.*, Bell. Goth. 2, 14. *Herod.* 4, 26, 1.

[2] Schneider, Naturvölker II, 373; Allgemeinh. u. Einh. d. sittl. Bewußtseins S. 36 ff. Ausland 1873 Nr. 14. Gutberlet, Die sittlichen Vorstellungen der Naturvölker (Natur u. Offenb. 1890 S. 293 ff.).

vollkommenen Nacktheit den Mangel alles Schamgefühls aussagt, so urtheilt er doch ebenso zu schnell wie andere, welche den „Schamgürtel" nicht als Bedeckungsmittel, sondern als Mittel zur Aufbewahrung von Geräthen und Waffen betrachten! Freilich sind die südamerikanischen Indianer große Kinder in allem, im Wissen, im Charakter, in den Sitten, nur nicht in den Leidenschaften, im Zorn, in der Rachgier, Trunksucht und Wollust. Die früher Bekehrten sind ausschweifend, wissen wenig von Gott, Seele und Unsterblichkeit, sterben aber trotzdem ohne Furcht[1].

Die Sittenlosigkeit wird leider noch bedeutend gesteigert durch die unverantwortlichen Mißbräuche und Laster der Weißen, der Christen. Unbeschreibbar sind die Greuel, welche der Egoismus und die Goldsucht der Weißen und der Araber unter den Wilden veranlaßt haben. Es scheint geradezu auf den Ruin dieser Völker hingearbeitet worden zu sein. Nur in Mittel- und Südamerika und in Canada sind die Ureinwohner durch Vermischung mit den Einwanderern und Eroberern theilweise erhalten worden. Die Indianer, noch etwa 430 000, werden ihrem Schicksale kaum mehr entrinnen können. In Australien ging es noch schneller. Der letzte Tasmanier ist 1880 gestorben[2]. Die Bewohner des Continents zählen nur noch nach Tausenden. Man wollte zur Entschuldigung dieses Verfahrens den Satz aufstellen, daß die Naturvölker nothwendig bei der Berührung mit den Culturvölkern zu Grunde gehen, aber derselbe hat kaum mehr Berechtigung als der in gleichem Interesse aufgestellte Satz von der Inferiorität der Negerrasse. Die Geschichte Amerikas kann beide widerlegen. Ohne die Corruption durch die Weißen hätten durch wohlwollende christliche Unterweisung auch die Indianer gewonnen werden können. Diesen Beweis haben sicher die Jesuitenreservationen erbracht. Ob die culturellen Bestrebungen der Neuzeit in Afrika und Oceanien einen bessern Erfolg haben werden, ist noch abzuwarten. Jedenfalls sind die religiösen und sittlichen Factoren theoretisch und praktisch besser zu berücksichtigen als bisher[3].

---

[1] Kath. Missionen 1890 S. 76 f.; 1891 S. 31. 58. Günstiger über die nordamerikan. Indianer ebd. 1888 S. 174 ff. *Harlez:* La Controv. 1888 I, 196 ss. Rev. des deux M. 1889 III, 833 ss. Ratzel (a. a. O. I, 87 ff. 107 ff.) vertheidigt die Schamhaftigkeit und die ehelichen Verhältnisse bei den Naturvölkern.

[2] La Controv. 15^{me} mai 1885 p. 125 ss. Nach Ratzel (a. a. O. I, 352) war 1876 noch ein Weib da. Ueber das Aussterben der Australier ebd. S. 321 f., der Indianer S. 553 ff. 562 f. Ueber die arabischen Sklavenjagden in Afrika s. Schynse, Durch Deutsch-Ostafrika (Köln 1890) S. 17. Vgl. Schneider, Allgemeinh. u. Einh. d. sittl. Bewußtseins S. 113 ff.

[3] Schneider, Naturvölker I, 28; Allgmeinh. u. Einh. d. sittl. Bewußtseins S. 49.

Von den Sandwichsinseln wird ein stufenweises Herabsinken seit der Berührung mit der abendländischen Civilisation berichtet. Zur Zeit Cooks (1778), des Entdeckers, hatte der Paganismus seinen Höhepunkt erreicht. Kamehameha I. († 1819) hatte die Herrschaft über alle Inseln erworben und das Land „beglückt", allein seit dem Eindringen der europäischen Cultur ging es abwärts. Kamehameha IV., seit 1855, hatte Europa gesehen, sprach gut englisch und förderte die Missionäre. Aber „die Civilisation tödtet den Wilden. Sie schlägt ihn nieder, wenn er ihr widersteht, sie erstickt ihn, wenn er ihr nachgibt. Sie verbrennt sein Blut mit Schnaps, pflanzt ihm ihre Krankheiten ein, indem sie ihm ihre Kleider anlegt, offenbart ihm mit ihren Bedürfnissen ihre Wünsche, ihr fieberhaftes Leben, ihre vielfachen Begehrlichkeiten, ihren Durst nach Genüssen. Der Uebergang ist zu brüsk für diese primitiven Naturen; der Instinct, sich gegen die neuen Gefahren vorzusehen, hat noch nicht Zeit gehabt, sich in ihnen zu entwickeln". Er und seine Nachfolger starben rasch infolge ihrer Excesse, namentlich im Trinken. Die eingeborene Bevölkerung nimmt in directem Verhältniß zu ihrer Berührung mit der weißen Rasse ab [1]. Wie in Afrika, selbst in China, kann die Hoffnung nur auf der Erziehung der Jugend beruhen.

Machen auch die Naturvölker geringe Anforderungen an das Leben, so ist doch ihr Los ein düsteres, trauriges. Ihr hartes, freudeloses Leben hat auch ihrer Religion den Stempel aufgedrückt. Die Natur hat ihnen mehr die böse als die freundliche Seite gezeigt. Mühe und Anstrengung kostet sie ihr Unterhalt. Zwang und Furcht beherrschen ihr Sinnen und Thun. Wie kann es daher auffallen, wenn das Gefühl der Dankbarkeit wenig entwickelt ist und auch in der Religion wenig zur Geltung kommt? wenn sie den unsichtbaren Geistern dieselben Motive des Handelns, dieselben Launen und Leidenschaften beilegen, welche sie in sich selbst als Triebfedern ihres Thuns entdecken? wenn sie, unbekümmert um den guten Gott, den Dämonen den Löwenantheil zuerkennen, alles Uebel einem Zornausbruche Gottes zuschreiben? Die Lichtseiten der göttlichen Weltregierung sind ihnen fast ganz verhüllt. Daher geht ein tiefer melancholischer Zug durch alle Naturreligionen. Das Gefühl der Abhängigkeit und Furcht läßt keine wahre Freude aufkommen. Der Werth des Lebens wird weniger erkannt und der Tod als ein Erlöser ruhig hingenommen. Das grausame Tättowiren wird bei den Völkern der Südsee als eine religiöse Sitte streng durchgeführt. Die Beschneidung beim Eintritt der Pubertät war gleichfalls, wie auch bei vielen Negern und den Austra=

[1] Rev. des deux M. 1888 II, 596 ss.

liern, üblich[1]. Die Somali und Galla haben die Beschneidung beider Geschlechter.

Eine Vorstellung von den bei diesen Völkern herrschenden Gegensätzen können uns die Minkopie auf den Andamanen geben. Sie sind wegen ihrer Nacktheit und der abstoßenden Sitte, daß die Frauen öffentlich ihre Niederkunft halten müssen, an die unterste Grenze des Menschenreiches gesetzt worden. Nun erfahren wir aber, daß sie an einen unsichtbaren Gott-Schöpfer, Puluga, glauben. Dieser kennt selbst die Gedanken des Herzens, ärgert sich über die Sünde, hat Mitleid mit dem Unglücklichen, richtet die Seelen nach dem Tod und schickt sie in den Himmel oder in das Fegfeuer. Sie glauben an eine Auferstehung, nach welcher kein Tod, kein Leiden, keine Ehe mehr sind. Puluga erschuf einen Mann, Tomo, setzte ihn in einen Garten, pflanzte ihm die Fruchtbäume und die, von welchen er sich enthalten mußte. Nach der Zerstreuung kam die Sprachentrennung. Die Sündfluth war eine Strafe für die Sünde. Alles Lebende wurde zerstört bis auf zwei Menschenpaare. Sie haben eine ausgebildete, zu der Gruppe der agglutinirenden gehörige Sprache, zählen nur bis zehn an den Fingern. Sie sind sehr gastfreundlich, haben Scheu vor dem Eigenthum, leben keusch in Monogamie. Aber sie haben eine rudimentäre Industrie und sind vielleicht das einzige Volk, welches kein Feuer machen kann[2]. Eine ebenso günstige Sittenschilderung wird über die Dajaks auf Borneo gegeben, die übrigens zu den bei den Malayen weit verbreiteten, durch die Schädelverehrung bekannten Kopfabschneidern gehören.

5. Indem wir für die nähere Ausführung auf Schneiders „Naturvölker“ und die zahlreiche dort angegebene und benutzte Literatur verweisen, entlehnen wir demselben folgende Zusammenfassung über die Naturvölker[3]: „Die Naturvölker im allgemeinen stehen in religiöser Hinsicht viel höher als diejenigen Stämme, welche als Beispiele von Religionslosigkeit genannt werden. Wer eingehend und unbefangen die geistigen Zustände der Wilden aus zuverlässigen Quellen studirt, wird die Ueberzeugung gewinnen, daß der Naturmensch durchschnittlich durchaus nicht arm an Religion ist, sondern auf jedem Schritt und Tritt von derselben geleitet wird. Das private wie das öffentliche, das Familien- und das Gemeindeleben der halbcultivirten Völker ist durch ein complicirtes System von Sitten und Satzungen

[1] Eine utilitäre Erklärung s. bei Mucke, Horde und Familie in ihrer urgeschichtlichen Entwicklung (Stuttgart 1895) S. 79 f.

[2] Science cath. 1887, août, p. 585 ss., nach *Quatrefages* l. c. Schneider, Naturvölker II, 74 f. Ueber die Dajaks s. Kath. Missionen 1887 S. 228.

[3] Schneider, Naturvölker II, 387; Rel. d. afr. Naturvölker S. 19; Allgemeinh. u. Einh. d. sittl. Bewußtseins S. 40 ff.

geregelt, die fast alle eine religiöse Weihe an sich tragen und deshalb mit einer Gewissenhaftigkeit beobachtet werden, die manchmal den frömmsten Christen beschämen könnte; man denke nur an die Heilighaltung des Tabu in Polynesien und ähnlicher Einrichtungen in Australien (Kobong), in Afrika (Fady bei den Madegassen) und Amerika (Totem). Der Naturmensch, als natürlich-sinnlicher Mensch, ist ein Kind des Augenblicks und ein Knecht der Leidenschaften; aber vor einer Schranke macht der freie, ungebändigte Sohn der Wildniß Halt, nämlich vor den Geboten und Gebräuchen seiner Religion, die er nie zu verletzen wagt. Ein Sacrilegium zu begehen, ist er unfähig; um keinen Preis in der Welt würde er einen Gegenstand anrühren, der durch die Tabuweihe oder den Fetischsegen dem profanen Besitze oder Genusse entzogen ist, einen Eid oder sein Wort brechen, bei dem er die Götter angerufen hat. So peinlich auch oder barbarisch grausam manche Vorschriften und Verbote seines Aberglaubens sein mögen, er übertritt sie nicht und umgeht sie nicht. Er kennt kein schlimmeres Unglück, als die Gottheit zu erzürnen, hat keine größere Sorge, als dieselbe wieder zu versöhnen, und übernimmt zu diesem Zwecke die schmerzlichsten Selbstpeinigungen mit einem Heldenmuthe, der eines christlichen Büßers würdig wäre."

6. Ueberall bemerkt man aber ein Verblassen der Götterherrlichkeit, eine Verarmung der Mythen an lehrhaftem Gehalt, einen Rückgang religiöser Ideen. Statt freudiger und lichtvoller wird die Religion drückender und trostloser. Nur ein befangener Sinn kann in den obersten Göttergestalten der Australier, Südsee-Insulaner, der Indianer und der Schwarzen Afrikas etwas anderes erblicken als gesunkene Größen[1]. Kein unbefangener Forscher kann die Verwilderung läugnen, welche thatsächlich bei allen „wilden Völkern" vorhanden ist. Selbst Darwin stellt den ersten Menschen auf eine viel höhere Sittlichkeitsstufe. Der sogenannte Wilde habe zwar an Intelligenz gewonnen, an Instinct aber eingebüßt. Jener wird nicht so grenzenlos ausschweifend gewesen sein, wie viele Wilde jetzt sind. Die Männer werden für ihre Frauen gesorgt und sie gegen Angriffe vertheidigt haben. Den Kindsmord kannten sie nicht, frühe Verlobungen und polyandrische Verbindungen gingen sie nicht ein. Die Frauen wurden nicht als Sklavinnen behandelt[2]. Es wird heutzutage mehr und mehr zugegeben, daß im strengen Sinne des Wortes sich kein Theil der Menschheit mehr im Naturzustande befinde, daß überall irgend eine Cultur

---

[1] Schneider, Naturvölker I, 68; II, 405. Ratzel a. a. O. I, 32. Strauß-Torney, Essays S. 13 f.

[2] Abstammung des Menschen II (3. Aufl., 1875), 346 ff.

bestehe und daher die Ausdrücke Naturvölker und Wilde nur relativ zu verstehen seien [1].

Es ist daher gewagt, daraus einen Rückschluß auf den Naturzustand zu machen. Ist man doch bei den Culturvölkern Amerikas (Centralamerika, Neugranada, Peru), welche in ihren grausamen Sitten und Opfern viele Berührungspunkte mit den amerikanischen Wilden aufweisen, noch im Zweifel, woher man die Cultur ableiten soll. Läßt sich zwischen den Moquis und den Pueblos des Thales des Rio Grande, von Jemez, Laguna und Zuñi und den Cliff Dwellers (Riffbewohner) und Pueblos (Ansiedlungen in den Niederungen, an den Flüssen) in Neumexico, Arizona, Colorado, Jowa, Ohio u. a. ein geschichtlicher Zusammenhang nachweisen, da die Cultur dieser alten Bevölkerung wenig über die Stufe hinausgeht, welche verschiedene Stämme der heutigen eingeborenen Bevölkerung erreicht haben, so ist man bei den Prachtbauten in Centralamerika vor ein ethnologisches Räthsel gestellt. Allein über den großen äußern Unterschieden darf man die innere Uebereinstimmung nicht übersehen. Die religiösen Vorstellungen und die Grundgedanken der socialen Einrichtungen sind in Peru und Mexico die gleichen wie am Mississippi und La Plata. Es ist eine sehr unreife Vorstellung, alles das, was Tolteken, Maya und Ketschua mehr besitzen, en bloc aus Asien durch Priesterkolonien kommen zu lassen [2]. Die mexicanische und peruanische Religion enthält Ahnencultus, Seelenwanderung, Erscheinungen und Zauberei, Orakel und Krankheitsbesessenheit und zahlreiche Mythen, die im Besitz der übrigen Indianer sind, aber auch nach Australien, Afrika, Nordasien zurückweisen, und einst, wie viele Spuren, todte und fortlebende, bezeugen, die Welt erfüllten. Der Ursprung der altamerikanischen Culturen wird nicht aus einem bestimmten Winkel der Erde und von keinem der noch fortlebenden Culturvölker herzuleiten sein. Die Wurzeln dieser merkwürdigen Entwicklungen reichen vielmehr in einen uralten Gemeinbesitz der Menschheit hinab, der im Laufe langer Zeit sich über die Erde verbreitete. Diese Bauten gestatten eine Parallele zu denen der Assyrier und Babylonier, die Geschichte kennt Verbindungen Amerikas mit Asien, aber dennoch bleiben diese Culturvölker eine räthselhafte Erscheinung. Haben vielleicht die Ureinwohner Amerikas eine höhere Cultur mitgebracht, oder woher kamen diese spätern Völker? [3] Rechnet man zu

[1] Saussaye a. a. O. I, 24. [2] Ratzel a. a. O. I^2, 595.

[3] Vgl. Al. v. Humboldt, Kosmos II, 338; Naturansichten S. 104 ff. 117 ff. 325 ff. Ratzel a. a. O. I, 588 ff. Nadaillac, Die ersten Menschen und die prähistorischen Zeiten. Herausgeg. von Schlösser und Seler (Stuttgart 1884) S. 225 ff. Rauch, Die Einheit des Menschengeschlechts (Augsburg 1873) S. 293 ff.

den Merkmalen eines Culturvolkes den Gebrauch der Schriftsprache, so kann man nur die Mayas, kaum noch die Mexicaner zu den Culturvölkern rechnen. Denn bei diesen gab es nicht einmal eine Schrift auch nur im Sinne der alten Hieroglyphen Aegyptens oder der chinesischen. Die Inkas in Peru leiteten ihr Geschlecht von den Kindern der Sonne ab, welche zuerst den Menschen die Cultur brachten. Nicht weniger führen die Mexicaner auf einen ihrer Götter, auf Quetzalcoatl, den Anfang der Civilisation und Sitte zurück. Unter ihm herrschte das goldene Zeitalter mit ungetrübtem Frieden ohne Menschenopfer. Dem Hauptgotte der Azteken aber, dem Huitzilopochtli (Vitzliputzli), dem Kriegsgotte, wurden zahlreiche und vornehme Menschenopfer dargebracht.

Die Culturvölker der Mongolen (Chinesen und Japaner) wurden oben besprochen. Die Religion der mongolischen Naturvölker ist ebenso schwer zu bestimmen als die mongolische bezw. turanische Rasse. Sie haben wiederholt durch ihre ungeheure Menge auf die Entwicklung des Abendlandes eingewirkt, sind aber nicht lebensfähig und religiös indifferent. Sie glauben an einen höchsten Gott, der im Himmel wohnt, Tengri, türkisch Tangry, hunnisch Tangli, chinesisch Tien, jakutisch Tangora = Himmel, ähnlich dem arischen Dyu, dem semitischen El, und an einen gefährlichen Gott in der Unterwelt, Erlik. Der hervorstechende Charakter ist eine ausgebildete Form der Zauberei, der Shamanismus, welcher an die Familie erblich gebunden ist. Der Shamane will durch den Geist der Vorfahren in einer Art von Verzückung den Willen der Götter erfahren. Der Shamane dringt in den Himmel und in die Unterwelt. Auch das Opfern (Pferdeopfer) ist sein Geschäft. Beim Schwur, Gelübde und Versprechen wird vom Blute des Opferthieres getrunken[1]. Berühmt sind die Worte geworden, welche der Fürst Mengku zu dem Franziskaner Rubruk sprach: „Wir Mongolen glauben, daß ein Gott ist, durch den wir leben und sterben. Und auf ihn ist unser Herz gerichtet. Aber wie Gott der Hand verschiedene Finger gegeben hat, so gab er auch den Menschen verschiedene Wege. Euch Christen hat er die Schriften gegeben, aber ihr befolgt sie nicht. . . Uns aber hat er die Wahrsager gegeben, und wir thun, was sie uns sagen, und dabei leben wir im Frieden." Die Malayen verehren die Ahnen und Geister unter mancherlei Zauberei und vielgestaltigem Aberglauben.

---

[1] Pesch, Der Gottesbegriff in den heidnischen Religionen der Neuzeit S. 1 ff. 11 ff. Ratzel a. a. O. I, 649 ff. Ueber die Religion der Malayen ebd. S. 429 ff. Pesch a. a. O. S. 113 ff. (II, 1 ff.).

7. Eusebius leitet die allmähliche religiöse Bildung, welche neben dem Evangelium als krasser Aberglaube erscheine, aus einem gott- und sittenlosen Zustande des alten Menschengeschlechtes ab, aus welchem sich der Astraldienst, dann der Heroencult, die Mythen, welche zuerst physikalisch, dann psychologisch als Personificationen der Leidenschaften erklärt wurden, entwickelt haben[1]. Die Mythologie und Mysterien seien spätere, von Aegypten und Phönicien ausgegangene Erfindungen. Indem er sodann nach Clemens von Alexandrien eine Skizze der Entwicklung vom allgemeinen, durch die Natur und die Offenbarung gegebenen Glauben an Gott aus zu der Apotheose des Nützlichen in der Thierwelt und der Herrscher, zum Naturalismus und zu den Widersprüchen der Philosophie entwirft, sucht er diese Geschichte des Abfalls als einen Grund für die späte Erscheinung des Erlösers darzustellen. Prudentius steht nicht an, die Entwicklungsgeschichte des Geschlechtes mit der des Individuums in Parallele zu setzen. Im Anfang war es auf den Boden angewiesen, ceu quadrupes egit. Allmählich erwarb es sich eine bessere Bildung, mit welcher zugleich die Laster erwachten. Nun sei es Zeit, an das Göttliche zu denken und für das ewige Heil zu sorgen.

Die modernen Folkloristen[2] gehen noch weiter. Sie wollen im Gegensatze zu der philologischen Mythologie, welche einen Einfluß der Sprache auf den Gedanken bei der Mythenbildung annimmt, den Ursprung der Mythen bei den wilden Völkern suchen. Deren Sagen und Legenden sollen gleichsam einen Blick in die Werkstätte der Mythenbildung ermöglichen, den psychologischen Grund für Religion und Mythe enthüllen. Dies würde aber voraussetzen, daß wir es mit einem unverdorbenen Naturzustand zu thun haben, lauter naive, unverdorbene Naturkinder vor uns haben. Die vorstehende Skizze hat gezeigt, daß dem nicht so ist. Wollte man sie archäologisch bis in die prähistorischen Zeiten fortführen, so würde man freilich finden, daß eine niedere Cultur vorhanden war, aber die Frage, ob Urzustand oder Verwilderung, wäre dadurch doch nicht entschieden.

Auch dann würde uns die Brücke vom wilden zum cultivirten Volke fehlen; denn die Culturvölker treten als solche in der Geschichte auf. Es geht uns die Kenntniß ihrer frühern Entwicklung gänzlich ab. Ja ihre

---

[1] Praep. ev. 1, 6. 9 sq.; 2, 5 sq.; 5, 3; 7, 2. Demonstr. 8 praef. *Prud.*, C. Symm. II, 277 sq. Cf. *Seneca*, Ep. 90.

[2] Rev. de l'hist. des rel. 1886 I, 1 ss. 169 ss. 197 ss. Als Hauptvertreter sind genannt: Schwarz, Der Ursprung der Mythologie. Berlin 1860. *Lang*, Custom and Mythol. 2[d] ed., mit Berufung auf die anthropologische Methode von Tylor. *Charencey*, Le Folklore dans les deux Mondes. Paris 1894.

bekannte Geschichte, welche eine abwärts gehende Richtung aufweist, spricht dafür, daß ein Abfall von einem höhern, geistigen Standpunkte vorliegt. So weit auch in der Culturreligion das Wissen fortgeschritten sein mag, das religiöse Denken hat wenig dadurch gewonnen, es sank immer tiefer herab. „Auch wenn wir nachweisen könnten, daß in allen andern Elementen der Civilisation ein ununterbrochener Fortschritt stattfindet, so könnte doch niemand behaupten, daß dies auch von der Religion gilt. Daß die Religion dem Verfall ausgesetzt ist, das lehrt uns die Weltgeschichte wieder und wieder, ja in gewissem Sinne kann man wohl die Geschichte der meisten Religionen eine Geschichte des langsamen Verfalles von ihrer ursprünglichen Reinheit nennen", bemerkt M. Müller.

Mit dem sittlichen Leben ging es nicht besser. Griechenland und Rom, selbst England und Frankreich sind Zeugen dafür. Das ganze Morgenland, soweit es vom Christenthum unberührt blieb, beweist es [1]. Selbst in der turanischen Familie war der Culturzustand früher ein höherer als jetzt. Die Hoffnung ist daher nach allgemeiner Ueberzeugung vergeblich, daß sich aus den Naturreligionen von selbst eine höhere Cultur entwickle. Waren die Culturvölker zu einem religiösen Aufschwunge außer stande, so sind es die Naturvölker noch weit mehr, sie sinken vielmehr immer tiefer. Zeigt sich bei ihnen vorwiegend die negative Seite der Vorbereitung auf das Christenthum, Elend und Hilflosigkeit in jeder Beziehung, so ist bei den Culturvölkern das Bewußtsein vom Sündenelend und die Hoffnung auf Erlösung klarer und mächtiger, aber auch in der Cultur ein positives Element gegeben. Sie birgt bessere Reste der Uroffenbarung in Verbindung mit der natürlichen Gotteserkenntniß, bildet aber namentlich im Orient, wo die Macht der Gewohnheit und Geschichte auch in der alten Religion den Conservatismus begünstigt, auch wieder ein Hinderniß gegen die Missionen. Das ganze Heidenthum in der alten und neuen Welt bewahrte die Erinnerung an ein glückliches Zeitalter und hegte die Hoffnung auf eine bessere Zukunft, auf einen Erlöser, welcher die Macht des bösen Geistes brechen, zerstören soll.

Schon oben wurde der sprachlichen Beweisführung M. Müllers für die Indogermanen gedacht. Die auffallende Uebereinstimmung in der Bezeichnung des höchsten Gottes, des „Himmelsvaters", beweist, daß alle Indogermanen in der ältesten Zeit nicht nur dieselbe Sprache redeten, sondern auch dieselbe Gottheit verehrten. Dieser von den gegenwärtigen

---

[1] Cf. *Theodor.*, Graec. aff. l. 9. *Bellarm.*, Controv. II, 4, 11. Vigouroux (Les livres s. III, 430 s.) verweist auf die barbarischen Gebräuche bei den Schotten und auf die Greuel der französischen Revolution.

Ethnographen schief angesehenen Beweisführung weiß die evolutionistische Theorie, selbst H. Spencer, keinen Beweis entgegenzustellen. Sie ist aber jetzt noch weiter auszudehnen. Nicht bloß die Hindus, Griechen, Lateiner, Germanen und Slawen, sondern auch die Semiten, Turanier, Polynesier, Neger, Rothhäute haben der höchsten Gottheit mit dem Namen „Himmel" denselben Rang zuerkannt. Welch wunderbares Zusammentreffen![1]

Die allgemeine religionsgeschichtliche Forschung führt in eine Vergangenheit zurück, welche noch vor der Völkertrennung lag. Erst mit dieser konnte eine Mannigfaltigkeit religiöser Vorstellungen entstehen. Diesen Anfang kennen alle ältesten Mythologien. Unter den verschiedensten Namen ist er überall derselbe. Denn es gab eine Urzeit, welche den geahnten Gott erblickte in dem unbegrenzten, stetig dahin schwimmenden Sternen- und Sonnenhimmel, dem sichtbaren, mächtig herabwirkenden und doch unerreichbaren, geheimnißvollen; eine Zeit des ägyptischen Nu, des vorchaldäischen Anu, des chinesischen Tien, des vorvedischen Dyâus, des vorgriechischen Uranos-Okeanos, eine Zeit, in welcher neben diesem allein empfundenen Gotte noch kein anderer war.

Wie bei den Aegyptern, so stehen auch bei andern Völkern des höhern Alterthums am Anfange der Götterzeugungen Himmel und Erde als Götter. Beim Vedavolk sind Dyâus und Prithivi die Eltern der Götter, bei den dorischen Griechen Uranos und Gaia, bei den ältesten Chinesen „Tien und Ti, aller Wesen Vater und Mutter". Geister waren auch bei den uralten Sumern Anu und Ea (Anna und Inki), Geister des Himmels und der Erde. „Dies alles deutet auf eine gleichmäßige Fortbewegung des religiösen Bewußtseins der Völker nach ihrer Trennung. Die ägyptische Auffassung unterscheidet sich aber dadurch, daß die Gottheit des Himmels weiblich, die Gottheit der Erde männlich gedacht ist."[2] Die Schöpfungsmythen der Naturvölker zeigen deutliche Reste von dieser allgemeinen Ueberlieferung. Himmel und Erde wie Menschen und Geister sind das Werk des einen göttlichen Wesens im Himmel, wirken aber selbst wieder mit göttlicher Kraft. Die höhere, vergeltende, das Geschick der Menschen leitende, durch Gebet und Opfer günstig zu stimmende Macht kann schon wegen ihres sittlichen Charakters nicht aus der Unkenntniß der Naturkräfte stammen. Erst die Ausbildung der sittlichen Idee von der Gottheit in die naturalistische Mythologie ist auf diesen Grund zurückzuführen.

---

[1] Rev. de l'hist. des rel. 1886 II, 108.

[2] Strauß-Torney, Altägypt. Religion I, 45. 65 f.

§ 13.

Die Entstehung des Christenthums.

Der Name der Christen. — Flavius Josephus über Christus. — Tacitus, Sueton, Plinius. — Die heiligen Schriftsteller über Jesus Christus. — Verhältniß des Christenthums zum Alten Testamente. — Vorwürfe des Celsus und Antwort des Origenes. — Die Bergpredigt nicht bloß antipharisäisch. — Unterschied in Lehre und Sitte. — Universalismus. — Die Geheimnisse des Christenthums. — Die Menschwerdung. — Die heilige Dreifaltigkeit. — Die Moral des Christenthums. — Gottes- und Nächstenliebe. — Feindesliebe. — Die evangelischen Räthe. — Eheliches Leben und Jungfräulichkeit. — Die Demuth. — Judaismus und Hellenismus. — Die Essener. — Die Väter über die Erleuchtung durch den Logos. — Die iranische, indische, buddhistische Religion. — Das gemeinsame Vernunftgebiet und die Reste der Uroffenbarung. — Ein moderner Japaner über das Christenthum. — Aegyptische Religion. — Jüdischer Geist und griechische Weisheit. — Die ethische Philosophie des Sokrates und die Moral des Christenthums. — Jesus und die Apostel haben keine Kenntniß von der griechischen Philosophie. — Den Griechen fehlt die Gottes- und Nächstenliebe, der Universalismus. — Die Apologeten. — Der Glaube, welcher von den Aposteln geerbt war, bildete das Princip der religiösen Erkenntniß. — Die Mythenhypothese. — Das Christenthum bleibt unerklärlich, wenn es nicht Gottes Werk ist.

I. Die geschichtlichen Zeugnisse.

1. Die Christen haben ihren Namen von Christus, dessen Bekenner sie sind. Das Christenthum ist die Lehre und Einrichtung, welche Christus verkündigt und angeordnet hat, die Fortsetzung des gesamten Werkes Christi. „Es geschah, daß in Antiochien die Jünger zuerst Christen (χριστιανοί) genannt wurden," berichtet die Apostelgeschichte (11, 26) und deutet damit an, daß die Brüder, Jünger, Gläubigen, Auserwählten, Heiligen von den außenstehenden Heiden, wahrscheinlich von den Römern, nach ihrem Stifter und angeblichen Erlöser die spöttische griechische Bezeichnung erhielten. Die Christen schätzten sich glücklich, Christus anzugehören (1 Kor. 3, 23), die Heiden nannten sie spöttisch Christianer (1 Petr. 4, 16) oder Chrestianer, weil sie Christus auch Chrestus aussprachen. Die Ableitung von der Salbung mit Oel[1] (χρίεσθαι) ist durch den Namen des Stifters nahegelegt. Ignatius, der das Wort Christen häufig gebraucht, hat auch zuerst das Wort Christenthum[2].

---

[1] *Theophil.*, Ad Autol. 1, 12. *Tert.*, Apolog. c. 3; Ad nat. 1, 3. Vgl. Kraus, Real-Encykl. I, 212 f. Felten, Die Apostelgeschichte (Freiburg i. B. 1892) S. 227. Blaß: Hermes 1895 S. 465 ff.

[2] Ad Philad. 6, 1; Ad Magn. 10, 13; Ad Rom. 3, 3.

Damit beantwortet sich die Frage über die Entstehung des Christenthums einfach und leicht. Denn daß Jesus Christus zur Zeit des Kaisers Tiberius gelebt hat und unter Pontius Pilatus gestorben ist, daß von ihm aus die großartige religiöse Bewegung ihren Anfang genommen hat, welche man mit dem Namen Christenthum bezeichnet, wird heutzutage von ernst zu nehmenden Leuten nicht mehr angezweifelt [1]. Wir haben daher nicht nöthig, das Unbestrittene zu beweisen oder zu vertheidigen. Wäre die Heilige Schrift nicht ein unwiderlegbarer Zeuge, die ganze Geschichte der ersten Jahrhunderte würde jeden Einwand zu Schanden machen. Denn das Christenthum ist eine geschichtliche Religion, kein Gedankengebäude. Eine Persönlichkeit war in dieser Religion von Anfang an lebendig. Christus lebt in der Kirche ewig fort.

Unsere Frage hat aber noch eine andere, schwierigere Seite. Es handelt sich nicht bloß um die geschichtliche Thatsache der Entstehung des Christenthums. Auch die Art und Weise der Entstehung, die religionsgeschichtlichen Voraussetzungen und Einwirkungen sollen untersucht, das Christenthum soll auch historisch begriffen werden. Zu diesem Zwecke empfiehlt es sich vielleicht, von den Urtheilen solcher Männer auszugehen, welche der Entstehung ziemlich nahe, aber außerhalb des Christenthums standen. Außer dem Talmud, welcher die unangenehme Erscheinung möglichst zu ignoriren sucht und nur die ebenso läppischen als gehässigen Fabeln über Christus und die Minäer aufgenommen hat, kommen hierbei vier Schriftsteller in Betracht: ein jüdischer, Flavius Josephus, und drei heidnische, Tacitus, Sueton und Plinius der Jüngere.

2. Flavius Josephus schreibt in seinen um das Jahr 94 n. Chr. verfaßten Jüdischen Alterthümern [2]: „Zu jener Zeit lebte aber Jesus, ein weiser Mann, wenn man ihn anders einen Mann nennen darf. Denn er war ein Vollbringer wunderbarer Werke, ein Lehrer der Menschen, welche das Wahre gerne annehmen. Er hat viele Juden, aber auch viele

---

[1] Doch von Bruno Bauer, Havet, Loman, Pierson, Naber u. a. Israel Sack, Die altjüdische Religion im Uebergange vom Bibelthum zum Talmudismus. Berlin 1889. Vgl. Harnack, Dogmengeschichte I, 48 f. Theol. Lit.-Ztg. 1890 Sp. 645 ff.

[2] Antiq. 18, 3, 3: *Γίνεται δὲ κατὰ τοῦτον τὸν χρόνον Ἰησοῦς σοφὸς ἀνήρ, εἴγε ἄνδρα αὐτὸν λέγειν χρή. Ἦν γὰρ παραδόξων ἔργων ποιητής, διδάσκαλος ἀνθρώπων τῶν ἡδονῇ τἀληθῆ δεχομένων. Καὶ πολλοὺς μὲν Ἰουδαίους, πολλοὺς δὲ καὶ τοῦ Ἑλληνικοῦ ἐπηγάγετο. Ὁ Χριστὸς οὗτος ἦν. Καὶ αὐτὸν ἐνδείξει τῶν πρώτων ἀνδρῶν παρ' ἡμῖν σταυρῷ ἐπιτετιμηκότος Πιλάτου, οὐκ ἐπαύσαντο οἵ γε πρῶτον αὐτὸν ἀγαπήσαντες. Ἐφάνη γὰρ αὐτοῖς τρίτην ἡμέραν πάλιν ζῶν, τῶν θείων προφητῶν ταῦτά τε καὶ ἄλλα μυρία θαυμάσια περὶ αὐτοῦ εἰρηκότων. Εἰσέτι τε νῦν τῶν χριστιανῶν ἀπὸ τοῦδε ὠνομασμένων οὐκ ἐπέλιπε τὸ φῦλον.*

aus dem Heidenthum an sich gezogen. Dieser war der Messias. Und als ihn Pilatus auf eine Anklage der vornehmsten Männer bei uns zum Kreuze verurtheilt hatte, so ließen doch diejenigen, welche ihn zuerst geliebt hatten, nicht ab. Denn er erschien ihnen am dritten Tage wieder lebendig, da die göttlichen Propheten dieses und tausend anderes Wunderbare über ihn geredet hatten. Noch bis jetzt hat das Geschlecht der Christen, welche nach ihm benannt werden, nicht aufgehört." Diese Stelle wird zuerst von Eusebius citirt [1] und von da an bei den christlichen Schriftstellern allgemein verwendet. Derselbe Eusebius hat vorher die schöne Stelle des Josephus über Johannes den Täufer angeführt, in welcher die Niederlage des Herodes gegen den Araberkönig Aretas als ein göttliches Strafgericht für den Frevel an Johannes dargestellt wird. Denn dieser sei ein trefflicher Mann gewesen, welcher die Juden zur Tugend anregte, daß sie in Gerechtigkeit gegeneinander und in Frömmigkeit gegen Gott sich einer Taufe unterziehen sollten, die nicht zur Versöhnung der Sünden, sondern als äußeres Zeichen der vorausgegangenen Reinigung der Seele und als Symbol der Vereinigung diene [2]. Eusebius schließt sein Citat mit der Bemerkung: „Da dieses der von den Hebräern abstammende Schriftsteller über Johannes den Täufer und unsern Erlöser in seinen Büchern berichtet, welche Ausflucht bleibt dann jenen, welche Erzählungen über ihn erdichtet haben, um nicht der Unverschämtheit überwiesen zu werden?"

In neuerer Zeit ist aber aus innern Gründen die Echtheit der Stelle über Jesus vielfach bestritten worden. Und in der That will sie zum Geiste des Josephus nicht recht passen. Die Anerkennung des göttlichen Charakters und der Messianität, der Auferstehung und der damit zusammenhängenden Erfüllung der Prophetien ist im Munde eines Pharisäers und Römerfreundes auffallend. Josephus hat die messianischen Hoffnungen nicht bloß wegen der Empfindlichkeit der Römer und aus Schmeichelei gegen Vespasian, sondern auch als reiner Rationalist klüglich umgangen. Auch in der Stelle über den Täufer hat er nur den sittlichen Charakter seiner Predigt betont, den Vorläufer des Messias will er nicht kennen. Origenes bemerkt ausdrücklich, Josephus habe das Zeugniß über Jacobus berichtet, obwohl er Jesus nicht als Messias anerkannt habe. Will man die Stelle: „Dieser war der Messias", nicht als seine eigene Meinung, sondern als gewöhnlichen Volksglauben gelten lassen [3], so entspricht sie weder der historischen Wahrheit noch dem Zusammenhange voll-

---

[1] Hist. eccl. 1, 11; Dem. ev. 3, 5, 105.

[2] 18, 5, 2. Cf. Bell. Iud. 6, 5, 4. *Orig.*, C. Cels. 1, 47.

[3] Langen, Judenthum S. 442. Bole, Hurter u. a.

kommen. Sie würde selbst nach den Evangelien zu viel sagen, wenn damit Jesus als der Messias des Volksglaubens bezeichnet würde, in welchem seiner Zeit das jüdische Volk den von den Propheten längst verheißenen Messias erkannte. Man vergleiche damit die Stellung der Juden im vierten Evangelium und die Stellung des Philo zur Messiasidee. Ein skeptischer Jude aus den höhern Ständen vom Schlage des Josephus hätte vielmehr mit den Juden gesagt: „Nicht der Messias der Juden, sondern der gesagt hat: Ich bin der Messias der Juden" (Joh. 19, 26). Und dies wäre auch von Josephus zu erwarten gewesen, wenn er die Notizen über Jesus, den Täufer und Jacobus mit Rücksicht auf eine „nicht unansehnliche Fraction in den Hofkreisen, die dem Christenthum nicht unfreundlich gesinnt war", aufgenommen haben sollte.

Andererseits ist aber die Stelle des Eusebius unanfechtbar, von ihm ebenso unbedingt aufgenommen wie die Stelle über den Täufer. Sie findet sich durchgehends in den Handschriften, deren älteste aus dem 11. Jahrhundert stammt. Unmöglich kann also die ganze Stelle oder der Hauptheil interpolirt sein. Es müßte geradezu auffallen, wenn Josephus zu der Zeit, als unter Domitian bereits die zweite Christenverfolgung ausgebrochen und die Entstehung der „nazaräischen Secte" in Palästina allgemein bekannt geworden war, gar keine Notiz davon genommen hätte. Dies bestätigt er auch in der Erzählung von der Hinrichtung des Jacobus, den er einen Bruder des sogen. Christus nennt[1]. Denn es ist doch willkürlich, diesen Zusatz oder die ganze Erzählung als judenchristliches Machwerk gleichfalls zu streichen[2]. Doch geht aus ihm hervor, daß die kategorische Ausdrucksweise in der ersten Stelle etwas verdächtig ist. Die Spuren eines ältern Textes[3] beweist auch die Verweisung auf die Anklage

---

[1] 20, 9, 1: *Τὸν ἀδελφὸν Ἰησοῦ τοῦ λεγομένου Χριστοῦ. Orig.*, C. Cels. 1, 47; 2, 13.

[2] Keim, Geschichte Jesu von Nazara III (Zürich 1872), 12. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes I (Leipzig 1890), 455.

[3] *Niese*, Opp. Fl. Iosephi I (Berol. 1887), LXIX; De testimonio Christiano quod est apud Iosephum Ant. Iud. 18, 63 sq. disputatio. Marburg 1893. (Progr.) Er hält die ganze Stelle für eine Interpolation. Der Archetypus der Codices sei aus dem 2. oder 3. Jahrhundert, die Interpolation zwischen Origenes und Eusebius eingeschoben worden. Dieser Archetypus sei bald in zwei Richtungen auseinandergegangen; der bessere ist durch RO (14. u. 15. Jahrhundert, aber aus einem Codex des 10. Jahrhunderts ausgeschrieben) repräsentirt, der schlechtere ist älter, namentlich die lateinische Uebersetzung von Cassiodor aus dem 6. Jahrhundert und MSP (13. u. 11. Jahrhundert). Eine theilweise Interpolation nehmen u. a. an: A. Müller, Christus bei Josephus Flavius, eine kritische Untersuchung als Beitrag zur Lösung der berühmten Frage und zur Erforschung der Urgeschichte des Christenthums. 2. Aufl., Innsbruck 1895. Gutschmid, Kleine Schriften IV (Leipzig 1893), 352 ff.

der Vornehmen unter den Juden und auf die Hartnäckigkeit, mit welcher die Anhänger Jesu auch nach dem Tode an ihrem Meister festhielten. Dies erinnert durchaus an die Verleumdungen, welche nach Justin die Juden in Jerusalem über den ganzen Erdkreis zu verbreiten suchten, und auch an die Bemerkung des Tacitus, daß dieser verabscheuungswürdige Aberglaube wieder ausgebrochen sei. In die spätern Handschriften konnte eine solche untergeordnete Aenderung leicht Eingang finden. Die Nichterwähnung der Väter vor Eusebius, besonders das Schweigen des Origenes, welcher die beiden andern Stellen citirt, ist immerhin ein Beweis dafür, daß die Stelle nicht so positiv lautete wie im Texte des Eusebius. Die Rücksicht auf die zu bekehrenden Juden, welchen Josephus ein Greuel gewesen sei, hätte diese Väter nicht abgehalten, denn sie haben selbst scharfe Ausdrücke über die Juden nicht gescheut.

Tacitus (54—119) bemerkt[1] anläßlich des Berichtes über die Greuel der Christenverfolgung unter Nero, daß der Urheber des christlichen Namens unter der Regierung des Tiberius durch den Landpfleger Pontius Pilatus hingerichtet worden sei. Nachdem aber für den Augenblick der verderbliche Aberglaube unterdrückt war, brach er wieder aufs neue aus, nicht bloß in Judäa, dem Ursprungsorte des Uebels, sondern auch in Rom, wo von allen Seiten alles Verruchte und Schamlose zusammenströmt und gefeiert wird.

Sueton (75—160) erzählt[2] von Unruhen, welche impulsore Chresto unter den römischen Juden, wahrscheinlich um das Jahr 50, ausbrachen und die Veranlassung zur Vertreibung derselben gaben. An einer andern Stelle nennt er die von Nero verfolgten Christen eine Menschengattung eines neuen und verderblichen Aberglaubens. Daß der Name Chrestus eine andere Aussprache (Jotacismus) des Namens Christus ist, kann keinem Zweifel unterliegen. Justin leitet den Namen Christen von *Χρηστός* ab, obwohl ihm der wahre Ursprung bekannt ist. Tertullian, der den Namen „de unctione“, von der Salbung, ableitet, berichtet, die Heiden haben die Christen Chrestianos genannt, und führt die Aussprache

---

Für die Echtheit und Integrität sind: Kaulen in Wetzer u. Weltes Kirchenlex. VI², 1888. Hurter: Zeitschr. f. kath. Theol. 1890 S. 515; 1896 S. 584 ff. Hettinger, Fundamentaltheologie (2. Aufl.) S. 301 f. Bole, Flavius Josephus über Christus und die Christen, in den Jüdischen Alterthümern XVIII, 3. Brixen 1896, u. a. Vgl. auch Wandel, Der jüdische Geschichtsschreiber Flavius Josephus und das Christenthum (Neue kirchl. Zeitschr. 1891 S. 967 ff.).

[1] Annales 15, 44. Gegen die Bestreitung der Echtheit s. Arnold, Die Neronische Christenverfolgung. Leipzig 1888.

[2] Vita Claudii c. 25; Vita Neronis c. 16.

Chrestus auf die Unwissenheit der Heiden zurück[1]. Ob der Grund der Streitigkeiten mehr auf religiösem oder auf national-politischem Gebiete zu suchen sein mag, es ist kaum anzunehmen, daß Chrestus nur allgemein für Messias, nicht speciell für den bekannten Christus zu erklären sei. Statt im Chrestus des Sueton einen „jüdischen Aufwiegler in Rom, der wirklich so hieß"[2], zu suchen, ist es doch natürlicher, an die bekannte Person zu denken. Wissen wir doch, daß auch die Judenchristen von dem Verbote betroffen worden sind (Apg. 18, 1). Grätz macht diesen Aufwiegler in seiner bekannten Manier zu einem „christlichen Apostel Namens Chrestus"[3].

Endlich schreibt Plinius, der Statthalter von Bithynien, um das Jahr 112 an Kaiser Trajan, daß er diejenigen angeklagten Christen frei entlassen habe, welche ihren Glauben an die Götter bekannten, dem kaiserlichen Bilde und den Götzen opferten und außerdem Christus gelästert haben, wozu diejenigen in keiner Weise gezwungen werden können, welche wahrhafte Christen seien. Die Christen hätten angegeben, daß sie an einem bestimmten Tage vor Sonnenaufgang zusammenkommen und Christus als einem Gott Loblieder singen[4].

Der Syrer Mara nennt in einem Briefe an seinen Sohn Serpion den „weisen König der Juden", nach dessen Tod das Königthum von den Juden hinweggenommen wurde, der aber in seinen Gesetzen noch fortlebe. Doch schwankt die Abfassungszeit zwischen 73 und 170[5].

Diese Zeugnisse des jüdischen und der heidnischen Schriftsteller reichen in die zweite Hälfte des 1. Jahrhunderts hinauf und stellen es außer allen Zweifel, daß zu jener Zeit eine allgemeine Kenntniß von der Person und dem Leben Jesu auch in nichtchristliche Kreise gedrungen war. Die Bemerkung des Tacitus über den Tod Jesu enthält zugleich eine Zeitangabe, welche wenigstens einen terminus ad quem abgibt. So dürftig diese Nachrichten auch sind, sie bezeugen uns doch die Thatsache, daß das Christenthum, von Christus gestiftet und benannt, als eine neue religiöse Erscheinung in das griechisch-römische Weltreich eindrang.

---

[1] *Iust.*, Ap. I, 4. *Tert.*, Apol. c. 3; Ad nat. 1, 3. *Lact.*, Inst. 4, 7. *Clem. Alex.*, Strom. 2, 4, P. 438. Katholik 1878 I, 269 ff. Kraus a. a. O. I, 220.

[2] Meyer, Römerbrief (5. Aufl., Göttingen 1872) S. 27, Anm. 1. Schmidt, Die Anfänge des Christenthums in der Stadt Rom (1879) S. 15.

[3] Geschichte des Judenthums III (3. Aufl., Leipzig 1878), 392.

[4] Ep. 10, 96.

[5] *Cureton*, Spicilegium Syriacum (Lond. 1855) p. XIII—XV. 70—76. Vgl. Funk, Kirchengeschichte (2. Aufl., Rottenburg 1890) S. 18.

II. Das Verhältniß zum Judenthum.

3. Nähere Auskunft über die Entstehung des Christenthums geben uns die heiligen Schriftsteller. Jesus tritt als der vom Vater gesandte Messias Israels auf. Er trägt seine Lehre nicht als seine eigene, sondern als Lehre des Vaters im Himmel vor, welcher ihn gesandt hat. Er fordert für seine Gebote denselben Gehorsam, welchen Gott im Alten Bunde für das Gesetz verlangte. Die Apostel werden durch ihn in die Geheimnisse des Himmelreiches eingeweiht und anerkennen ihn als ihren Lehrer und Meister. In Christus ist der Menschheit die höchste Offenbarung zu theil geworden (Hebr. 1, 1. Kol. 1, 19; 2, 3; 3, 9. 10), ihn sollen die Jünger hören (Matth. 17, 5). Sehen wir aber von diesen Selbstzeugnissen auch ab, so läßt sich die Stiftung des Christenthums, welche im Princip unbestreitbar mit der Person Jesu verknüpft ist, an sich gar nicht anders erklären. Es wäre nur denkbar, daß Jesus selbst die Lösung in der Entwicklung bereits vorgefunden und seinerseits etwa in der Weise eines erleuchteten Propheten oder eines genialen Philosophen oder Theosophen durch eigene Intuition und Benutzung fremder Lehren aus dem Judenthum und Heidenthum die religiöse Entwicklung zum formellen Abschlusse gebracht hätte. Aus sich wäre ja kein Sohn Israels auf den Gedanken gekommen, eine neue Religion stiften zu wollen. Auch die messianische Zeit mit ihrer neuen Offenbarung sollte nur die Vollendung der alten Religion sein. Klar und bestimmt bezeugt der hl. Ignatius, daß das Christenthum etwas Neues sei und etwas Universelles für die Gläubigen aller Zungen, so daß ein Festhalten an jüdischen Satzungen eine Verläugnung der Wahrheit und Gnade in Christus sei. „Es ist thöricht, Christus Jesus zu nennen und zu judaisiren, denn das Christenthum (*χριστιανισμός*) glaubte nicht an das Judenthum, sondern das Judenthum an das Christenthum, in welchem jede Zunge durch den Glauben an Gott vereinigt wurde." Das Christenthum ist also nicht unter diesem religionsgeschichtlichen Gesichtspunkte zu begreifen und zu erklären.

Schon der Jude des Celsus macht den Christen den Vorwurf[1]: „Wie verachtet ihr, die ihr von unsern Heiligthümern ausgehet, gerade diese, da ihr doch für eure Lehre keinen andern Ursprung angeben könnet als unser Gesetz?" Origenes erwidert hierauf: „Es ist wahr, daß die Heiligthümer des mosaischen Gesetzes und die prophetischen Schriften die Grundlage der christlichen Religion bilden und daß von dieser aus die Eingeführten in der Auffassung und im Verständniß der Schriften fort-

---

[1] C. Cels. 2, 4; 5, 59 sq. Cf. *Ignat.*, Ad Magn. 10, 3. *Eus.*, Dem. ev. 1, 2, 9 sq.; 5, 2, 7; Praep. 7—10.

schreiten, indem sie das Offenbarungsgeheimniß suchen, welches den ewigen Zeiten verschwiegen war, nun aber geoffenbart worden ist durch die prophetischen Reden und durch die Erscheinung unseres Herrn Jesu Christi. Aber unwahr ist es, wenn ihr saget, daß diejenigen, welche fortschreiten, das mosaische Gesetz verachten. Im Gegentheil erweisen sie demselben größere Ehre, denn sie zeigen, welche Tiefe weiser und unaussprechlicher Worte jene Schriften in sich bergen, welche von den Juden nicht geschaut werden, weil sie bei der Lesung an der Oberfläche und dem Fabelhaften hängen bleiben. Warum soll es thöricht sein, wenn das Gesetz das Princip unserer Glaubenswahrheit oder unseres Evangeliums ist, da doch unser Herr Jesus selbst zu denen, welche ihm nicht glaubten, sagt: Wenn ihr dem Moses glauben würdet, so würdet ihr auch mir glauben, denn er hat über mich geschrieben. Wenn ihr aber seinen Schriften nicht glaubet, wie werdet ihr meinen Worten glauben? Aber auch Marcus, einer der Evangelisten, sagt: Anfang unseres Evangeliums Jesu Christi, wie es geschrieben steht in Isaias dem Propheten. . . Dadurch lehrt er, daß der Anfang des Christenthums von den jüdischen Schriften abhängig ist. Was will uns daher der Jude des Celsus vorwerfen: Wenn nämlich jemand euch voraussagte, daß der Sohn Gottes unter den Menschen erscheinen werde, so war es unser und unseres Gottes Prophet? Was verschlägt es gegen das Christenthum, daß Johannes, welcher Jesus taufte, ein Jude gewesen ist? Denn daraus folgt doch nicht, daß ein jeder, welcher glaubt, sei es daß er von den Heiden, sei es daß er von den Juden zum Christenthume komme, das mosaische Gesetz, buchstäblich interpretirt, beobachten muß."

4. Dieser Ausführung des Origenes ist eigentlich wenig beizufügen. Zwar leuchtet die allegorische Schriftauslegung durch dieselbe hindurch, aber auch an sich kann und will der Zusammenhang des Christenthums mit dem Judenthum nicht geläugnet werden. Es handelt sich hier nicht um den äußern Zusammenhang, denn daß Jesus aus einem alten jüdischen Geschlechte abstammte, sich den Gesetzesvorschriften unterzog und für andere ein Vorbild wurde, das mag man in der Kindheitsgeschichte des Lucasevangeliums nachlesen. Hier steht vielmehr der innere Zusammenhang von Lehre und Sitte in Frage. Auch diesen haben Jesus und die Apostel nicht nur wiederholt anerkannt, sondern auch nachdrücklich geltend gemacht. Sie haben das Alte Testament als eine Offenbarung Gottes betrachtet, welche den Neuen Bund, die Offenbarung im Sohne, nicht nur vorbereitet, sondern auch keimartig enthält. Bei der Verklärung wurde dieser Zusammenhang durch die Erscheinung des Moses und Elias den Jüngern sichtbar vor Augen gestellt. Lucas (9, 31) bezeichnet als Gegenstand der Unterredung den Ausgang in Jerusalem.

Es genügt, hier auf die positiven Aussprüche hinzuweisen, welche Jesus über seine Stellung zum alten Gesetze vorgetragen hat. Statt vieler können wir den wichtigsten derselben näher in das Auge fassen. Jesus sagt im Anfange der Bergpredigt: „Glaubet nicht, daß ich gekommen sei, das Gesetz oder die Propheten aufzulösen. Ich bin nicht gekommen, sie aufzulösen, sondern zu erfüllen. Wahrlich ich sage euch, bis Himmel und Erde vergehen, wird kein Jota oder kein Häkchen vom Gesetze vergehen, bis alles geschehen sein wird. Wer also eines dieser geringsten Gebote löst und so die Menschen lehrt, der wird der Geringste heißen im Himmelreiche. Wer es aber thut und lehrt, der wird groß heißen im Himmelreiche" (Matth. 5, 17—19). Danach könnte es scheinen, daß Jesus nur das ursprüngliche Gesetz und die Propheten wiederherstellen und zu Ehren bringen wollte. Man könnte darin noch bestärkt werden, wenn man liest, daß Jesus sich selbst stets als „vollkommenen Juden zeigt" und von andern sogar die Erfüllung des Ceremonialgesetzes verlangt[1]. Es scheint denn auch, daß Jesus nur die pharisäischen Mißdeutungen des Gesetzes und die menschlichen Ueberlieferungen und Zuthaten der Juden verwerfen wollte, wenn er im Anschlusse an obiges Thema der Bergpredigt fortfährt: „Denn ich sage euch, wenn eure Gerechtigkeit nicht vollkommener ist als die Gerechtigkeit der Schriftgelehrten und Pharisäer, so werdet ihr nicht ins Himmelreich eingehen." Daher sind viele Exegeten der Ansicht, daß die Bergpredigt, die von Matthäus aus sachlichen Gründen in abgerundeter Composition an die Spitze seiner Darstellung der öffentlichen Wirksamkeit gestellt worden ist, lediglich eine antipharisäische Tendenz habe.

In einzelnen Partien findet diese Ansicht eine Stütze, aber gerade nicht in der Hauptpartie. In dieser werden das alte und neue Gesetz, der alte Gesetzgeber und die Autorität Jesu einander so formell gegenübergestellt, daß hierin das Tertium der Vergleichung zu suchen ist. Die mitunter wörtliche Anführung des Inhalts bestätigt die Erklärung. Wenn im Verlaufe die pharisäischen Auswüchse gleichfalls abgeschnitten werden, so ist dies eine so selbstverständliche Consequenz des einmal eingenommenen Standpunktes, daß sie die principielle Auffassung nicht erschüttern kann. Es bleibt als Grundgedanke das Wort des Apostels Johannes: „Das Gesetz wurde durch Moses gegeben, die Gnade und Wahrheit ist durch Jesus Christus geworden" (1, 17). Nicht der Buchstabe des Gesetzes ist mehr entscheidend, sondern der Geist desselben; es genügt nicht mehr die äußere Beobachtung des Gesetzes, Geist und Herz müssen von der heiligen

---

[1] Matth. 5, 23; 7, 23; 13, 41; 21, 12; 23, 28; 19, 17; 22, 34 ff. Vgl. ebd. 19, 28 ff.; 20, 20 f. Marc. 10, 35 ff. *Aug.*, C. Faust. Man. 18, 1 sq.; 19, 7 sq.

Gesinnung durchdrungen sein. Der Gedanke, die Begierde, der Blick sind nicht weniger verwerflich und strafbar als die äußere Uebertretung. Der ganze Baum muß ein anderer werden, denn nur der gute Baum kann gute Früchte tragen. Man setzt keinen neuen Flick auf ein altes Kleid, gießt keinen neuen Wein in alte Schläuche. Man kann die Verwerfung der hinterlistigen Weihegabe (Matth. 15, 5), das indifferente Verhalten gegen die Verunreinigung durch Speisen (15, 11) und das damalige Fasten der Juden (9, 14 ff.) noch antipharisäisch deuten, obwohl die dabei ausgesprochenen Grundsätze über die wahre Reinheit des Herzens und die richtige Gesinnung und Stimmung beim Fasten bereits über das Gesetz hinaus führen, aber jedenfalls hat Jesus in andern Aussprüchen und in seiner principiellen Darstellung geradezu das formelle Gesetz durch den neuen Geist beseitigt und sich als den Herrn des Gesetzes des Sabbats proclamirt.

Deshalb sagt schon der Manichäer Faustus zu Augustinus: „Wenn dies (Matth. 5, 17) nicht etwas anderes bedeutet, so widerspricht es dir nicht weniger als mir, zu glauben, es sei von Christus gesprochen worden. Denn wir beide sind unter der Voraussetzung Christen, daß wir glauben, Christus sei zur Zerstörung des Gesetzes gekommen." Augustinus verweist ihn auf die typische und figürliche Bedeutung des alten Gesetzes und auf Jer. 31, 32. Ez. 11, 19. 2 Kor. 3, 3. Zugleich bemerkt er aber auch, daß nur in Christus und in der Kirche die wahre Erfüllung zu finden sei.

Es ist also durch das Wort und Beispiel Christi selbst widerlegt, was Renan u. a. sagen: „Das ursprüngliche Christenthum ist nichts anderes als Judaismus." Indes gibt doch Renan[1] selbst zu: „Der Parsismus, Hellenismus, Judaismus hätten sich unter allen Formen verbinden können; die Lehre von der Auferstehung und dem Logos hätten sich während Jahrhunderten entwickeln können, ohne diese fruchtbare, einzigartige, großartige Thatsache, die man Christenthum heißt, hervorzubringen."

Mit den Propheten sagt Jesus: Barmherzigkeit will ich, nicht Opfer (Matth. 9, 13; 12, 7. Marc. 12, 33), mit den Propheten verlangt er vor allem die Verehrung des einen wahrhaftigen Gottes; denn darin besteht das ewige Leben, daß sie dich, den allein wahren Gott, erkennen, betet er zu seinem Vater im Himmel. Er fügt aber hinzu: und den, welchen du gesandt hast (Joh. 17, 3). Jesus ist also gekommen, das Gesetz und die Propheten zu erfüllen, aber in dem Sinne zu erfüllen, welchen die Propheten von der messianischen Zeit vorausgesagt haben. Ein neues Herz und ein neuer Geist mußten den Menschen verliehen werden, wenn sie das Gesetz wahrhaft, geistig erfüllen, wenn sie den geistigen

[1] Vie de Jésus (Berlin 1864) p. XXXVI.

(Joh. 4, 24) Gott im Geiste und in der Wahrheit anbeten sollten. Die nur vorbereitenden Bestimmungen des Gesetzes hatten ihren Zweck erfüllt und mußten mit dem Auftreten des Messias in Wegfall kommen, die andern aber wurden nach Motiv und Zweck auf einen höhern Gesichtspunkt gestellt. Das Gesetz wurde dem Menschen auf die Tafel des Herzens geschrieben, der Geist Gottes aber gab die Leuchte und die Kraft für den Weg des Lebens. Der Herr selbst hat diese Auffassung mit Bezug auf das Sabbatgesetz dargelegt. Er konnte sich aus höhern Rücksichten über dasselbe hinwegsetzen; denn nicht nur geht die Natur und das Heil des Menschen dem positiven Gesetze vor, ist der Sabbat des Menschen und nicht der Mensch des Sabbats willen da, sondern der Menschensohn ist auch Herr des Sabbats (Marc. 2, 28. Matth. 12, 6). Wie der Vater immerfort wirkt bis heute, so wirkt auch der Sohn (Joh. 5, 17).

5. Aber erst nach der Geistessendung war es möglich, die freiere Stellung geltend zu machen. Noch länger beobachteten die Jünger so viel als möglich das jüdische Gesetz. Die gewaltsame Trennung erfolgte erst, als mit der Zerstörung des Nationalheiligthums Gott selbst das Volk Israel vor dem Angesichte seiner Feinde verworfen hatte. Es war für den hl. Petrus eine besondere Offenbarung nothwendig, um die unmittelbare Aufnahme des Heiden Cornelius in die christliche Gemeinde zu bewirken. Erst die Mission unter den Heiden und vor allem die speculative Durchdringung des Alten Testaments durch den göttlich erleuchteten heiligen Apostel Paulus führte eine wesentliche Veränderung herbei, indem zunächst die Heidenchristen nur die vier Gebote des Apostelconcils zu beobachten hatten. Auch diese kamen bald in Vergessenheit. Der hl. Paulus trug den neuen Geist in das Gesetz ein, indem er die allegorische Erklärung auf das ganze Alte Testament anwendete und auch die geschichtlichen Vorgänge typisch faßte (1 Kor. 10, 1 ff. Gal. 4, 21 ff.). Dadurch wurde es ihm möglich, den ganzen Geist und Reichthum der Lehre Christi im Alten Testament vorgebildet zu finden und dennoch das Christenthum als das Ziel (Ende) des Gesetzes (Röm. 10, 4), als eine neue Lehre, eine neue Wahrheit, als das Reich der Gnade, nicht des Gesetzes darzustellen. Das Gesetz ist heilig und gut (Röm. 7, 10—12), aber der Gläubige ist nicht unter das Gesetz, sondern unter die Gnade gestellt. Das Gesetz ist ein Lehrmeister auf Christus, aber nachdem der Glaube gekommen ist, sind wir nicht mehr unter dem Erzieher (Gal. 3, 25). Das Gesetz ist gegeben zur Vermehrung der Sünden[1],

[1] Röm. 4, 15; 5, 20; 7, 13. Gal. 3, 10. 13. 19. 22. Vgl. *Petavius*, De lege et gratia 1, 6, 6 sq. Kuhn, Einleitung in die kath. Dogmatik (2. Aufl., Tübingen 1859) S. 23. Weizsäcker, Apostol. Zeitalter (2. Aufl., Freiburg i. B. 1892) S. 135 f.

denn es mußte das Bewußtsein der Sünde und Erlösungsbedürftigkeit steigern.

Die Unterscheidung zwischen Buchstaben und Geist, zwischen Menschlichem und Göttlichem, Vorübergehendem und Bleibendem genügt, um den Zusammenhang und Unterschied klarzulegen, aber der tiefe Sinn wurde eben erst durch Christus erschlossen, der neue Geist gebracht. Jesus gibt den Seinigen ein neues Gebot, ein Gebot, welches in diesem Sinne und Geiste vorher nicht gegeben worden ist, das Gebot der Bruderliebe, der allgemeinen Nächstenliebe (Joh. 13, 34. 1 Joh. 2, 7; 2 Joh. 5), denn Gott ist (die) Liebe (1 Joh. 3, 16). Man darf also weder das Alte Testament lediglich unter dem Gesichtspunkte der Weissagung, das Neue Testament unter dem der Erfüllung betrachten, noch kann es sich im Alten und Neuen Testament um verschiedene Heilsgüter handeln, „indem im Christenthume an die Stelle des rein naturhaften Heilsgutes der israelitischen Religion ein rein geistiges und rein sittliches Heilsgut getreten ist“ [1]; die erste Ansicht verkennt den tiefern Unterschied zwischen beiden Testamenten, die andere überspannt denselben. Die christliche Religion ist wohl nichts absolut Neues, da sie vielmehr aus dem Boden des Judenthums hervorgewachsen und die weitere Entwicklung und Vollendung der alttestamentlichen Religionswahrheiten ist, aber sie erhebt sich weit über das Judenthum, und zwar nicht bloß über die Fassung desselben, die sich diesem Fortschritte widersetzt, sondern über die Form des Judenthums als Vorbereitung für das Christenthum.

Die Apologeten haben im Kampfe gegen den dualistischen Gnosticismus die Uebereinstimmung öfter übertrieben, sie haben aber doch die Aenderungen anerkannt, welche die christliche Universalreligion nothwendig bewirken mußte [2]. Doch sind die Väter im allgemeinen mehr geneigt, den Gegensatz zu dem vorübergehenden Alten Bunde nach dem Vorbild des hl. Paulus zu schärfen. Sie betonen das neue Gesetz gegenüber dem alten und erblicken in Christus den neuen Gesetzgeber (5 Mos. 18, 15). Wohl war das Leben nach dem Gesetze des Alten Bundes der Wille Gottes, aber nicht im eigentlichen Sinne, sondern nur als Zugeständniß an die Schwäche der Juden. Das Vollkommene, eigentlich Gott Wohlgefällige ist im Neuen Bunde [3]. Das Neue liegt namentlich im Gesetze der Freiheit, in der Offenbarung durch den Gottmenschen und in der Erlösung.

---

[1] Stade: Theol. Lit.-Ztg. 1887 Nr. 9, Sp. 199.

[2] *Iren.* 4, 34, 1; 36, 4. *Tert.*, Adv. Marc. 4, 1 sq. 11 sq.; 5, 2. *Orig.*, C. Cels. 7, 26. *Eus.*, Praep. l. 7—10; H. e. 1, 4; schärfer Dem. 1, 2, 1 sqq.; 7. Hagemann, Röm. Kirche S. 22. Harnack a. a. O. I, 531 ff.

[3] *Chrys.*, In ep. ad Rom. H. 20, 3. *Petav.* l. c. 1, 7, 7 sq.; 8, 3.

6. Im einzelnen läßt sich leicht zeigen, daß Lehre und Sitte im Christenthume weit erhaben sind über die Darstellung des Alten Testaments. Den unterscheidenden Universalismus des Christenthums hat der Herr, der sich selbst auf Palästina beschränkte, mit den Worten an die Frau am Jakobsbrunnen ausgesprochen: „Glaube mir, Frau, es kommt die Stunde, wo ihr weder auf diesem Berge noch in Jerusalem den Vater anbetet" (Joh. 4, 21). Gewiß finden sich auch hierfür die Voraussetzungen im Alten Testament, in den Psalmen wie bei den Propheten, aber es sind prophetische Voraussetzungen, Weissagungen eines Universalismus des Glaubens und Cultus zur messianischen Zeit, Weissagungen eines reinen und unbefleckten Opfers, welches dem Namen Jahwe aller Orten dargebracht wird, aber das israelitische Volk selbst hat sich nie auf diesen Standpunkt seiner Propheten zu erheben vermocht. Das Evangelium für die ganze Menschheit ist etwas anderes als die bloße Wiedererweckung der Propheten in verklärter Gestalt, so sicher auch die Grundlagen bei den Propheten anzuerkennen sind. Die Propheten kennen zwar auch das Verhältniß Gottes zum einzelnen Israeliten, doch steht ihnen mehr das ganze Volk auch in seiner messianischen Stellung collectiv vor Augen; Jesus beschäftigt sich mit dem Ziele des einzelnen, mit dem geistigen, ewigen Wohle der Seelen, jeder Seele, aller Seelen. Auch in der Diaspora blieb die jüdische Religion auf die Juden beschränkt. Die Proselyten bildeten trotz des starken Zuges zur jüdischen Religion in jener Zeit[1] nur ein Anhängsel. Es ist mindestens eine Uebertreibung, wenn man aus dieser Neigung des spätern Judaismus zum Universalismus die Brücke bauen will, um den Uebergang von der nationalen zur universalen Religion des Christenthums zu gewinnen. Sie kann als Vorbereitung, aber nicht als ausreichende Erklärung gelten; ja das Judenthum war so wenig im stande, diese angebliche Brücke zu errichten, daß es mehr und mehr in seiner exclusiven, isolirten Stellung sich verfestigte.

7. Der Jude des Celsus hat sich auch lustig gemacht über die niedrigen Lehren des Christenthums. Er verspottet das, was die Christen über die Auferstehung der Todten, das göttliche Gericht, die Belohnung der Gerechten, die Bestrafung der Ungerechten im ewigen Feuer lehren. Indem er behauptete, daß die Christen in diesen Dingen nichts Neues lehren, glaubte er das Christenthum zu Grunde zu richten, bemerkt Origenes[2]. Dagegen sei zu sagen, meint derselbe Kirchen-

---

[1] Schürer a. a. O. II (2. Aufl., 1886), 557 ff. Weber, Die altsynagog. paläst. Theol. (Leipzig 1880) S. 64 ff.

[2] C. Cels. 2, 5; cf. 3, 78; 5, 14—24.

vater, daß unser Jesus, da er sah, daß von den Juden nichts geschehe, was den prophetischen Lehren würdig sei, parabolisch gelehrt habe, es werde den Juden das Reich Gottes genommen und den Heiden gegeben werden. Deshalb könne man jetzt sehen, daß die Juden nichts als Fabeln und Thorheiten haben, weil sie des Lichtes der Erkenntniß entbehren, welche sie in das Verständniß der heiligen Schriften einführen könnte. Bei den Christen sei aber die Wahrheit, durch welche Gemüth und Geist erhoben und über sich hinausgeführt werden. Diese überzeuge dieselben, daß sie eine himmlische Stadt, nicht wie die Juden eine irdische haben. In der That ist deshalb der christliche Universalismus möglich, weil er ein himmlisches, nicht ein irdisches Jerusalem kennt, weil er eine Geistesreligion ist, die an keinen Ort gebunden ist. Erst Christus hat daher das Himmelreich verkündigt und die bildliche und dunkle Redeweise der Propheten durch den Geist von oben durchleuchtet. Erst durch Jesus ist auch dem Glauben an die Auferstehung der Todten, an das Weltgericht, ja an die Fortdauer der Seele jener unerschütterliche Grund verliehen worden, welcher dem Gläubigen nöthig ist, wenn er gegen alle innern und äußern Anfechtungen des Lebens standhalten soll. Das himmlische Jerusalem ist nun das Ziel aller, und Christus als Erlöser aller Menschen hat den Weg gezeigt und ist vorausgegangen.

Noch mehr gilt dies von den eigentlichen Geheimnissen des Christenthums. Was Gott von Ewigkeit denen bereitet hat, die ihn lieben, hat kein Auge gesehen, kein Ohr gehört, ist in keines Menschen Sinn gekommen, bis es Gott durch seinen Geist, der alles erforscht, auch die Tiefen der Gottheit, offenbarte. Uns hat er es geoffenbart, sagt nachdrücklich der hl. Paulus, durch seinen Geist (1 Kor. 2, 7—10). Wir haben nicht den Geist der Welt, sondern den Geist aus Gott empfangen, damit wir das erkennen, was uns von Gott geschenkt ist. Dies ist die Predigt von Jesus Christus nach der Offenbarung des Geheimnisses, welches den ewigen Zeiten verschwiegen war, nun aber geoffenbart ist durch die prophetischen Schriften (Röm. 16, 25). Vor allem sind es die Geheimnisse der Menschwerdung und Dreifaltigkeit. „Was ist denn für ein Unterschied zwischen uns und den Juden außer der Dreifaltigkeit?“ fragt Tertullian. „Wozu ist das Evangelium nothwendig, wenn nicht nach demselben Vater und Sohn und Heiliger Geist, die drei, welche geglaubt werden, einen Gott darstellen?“ [1]

8. Das Geheimniß der Menschwerdung bildet das Centraldogma des Christenthums, auf welchem die Erlösungs- und Gnadenlehre ruht.

---

[1] *Tert.*, Adv. Prax. c. 21. *Thom.*, S. th. 1, 2, q. 107, a. 3. Kleutgen, Theologie der Vorzeit III, 915 f. 931.

Nicht ohne Grund haben die Väter so gerne aus der Bedeutung des Erlösungswerkes auf die Person und die Naturen in Christus geschlossen. Ueberzeugt davon, daß nur dasjenige an uns erlöst werden könne, was Christus selbst angenommen hatte, vertheidigten sie die wahre Menschheit Jesu gegen die Gnostiker und Manichäer, die volle menschliche Natur gegen die Arianer, Apollinaristen und Monotheleten. Aber ebenso überzeugt, daß nur ein Gott die sündige Menschheit aus der Knechtschaft des Teufels, der Sünde und des Todes befreien, nur ein Gott der unendlichen Gerechtigkeit Gottes genugthun könne, haben sie die volle Gottheit Christi mit aller Macht vertheidigt. Dieses Centraldogma sucht man vergebens im Judenthum. Es sind prophetische Weissagungen vorhanden, welche den Messias ebenso als den Mann der Schmerzen wie als den himmlischen König und Sohn Gottes darstellen, welche den Menschensohn auf den Wolken des Himmels kommen lassen. Aber diese Weissagungen sind doch nur einzelne Züge des hellen Bildes, welches die Incarnation in der Vollendung angenommen hat. Die Weisheitsbücher bahnen die Hypostasirung der göttlichen Weisheit und des göttlichen Wortes an, allein sie entrücken dadurch die Weisheit noch mehr dem Irdischen, Menschlichen. Es wäre auch dem größten Propheten unmöglich gewesen, aus eigener Kraft diese Züge in dem Logos zu vereinigen, der Fleisch geworden ist, unmöglich gewesen, die Jünger ohne das lebendige Beispiel zu diesem Glauben zu erheben.

Den Juden hat diese Lehre am meisten von allem, was Jesus lehrte, widerstrebt. Sie wollten in der Berufung Jesu auf den Vater eine Blasphemie erkennen, weil Jesus, der doch ein Mensch sei, sich selbst zum Gott mache; sie verurtheilten ihn wegen Gotteslästerung, weil er die Herabkunft des Menschensohnes auf den Wolken des Himmels auf sich bezog. Und Philo, welcher das Alte Testament am meisten zu idealisiren und der griechischen Bildung anzubequemen wußte, war so weit entfernt von dem Glauben an eine Incarnation, daß dieser Begriff in seinem Systeme gar keinen Platz fand. Die spätere jüdische Theologie, der Talmud so gut als die Kabbala, haben gleichfalls keine Stelle für die Incarnation. Origenes[1] sagt, er habe noch von keinem Juden die Behauptung gehört, das Wort sei der Sohn Gottes, obwohl er mit vielen Juden gesprochen habe, die sich zu den Gelehrten und Unterrichteten zählten. Gregor von Nyssa bemerkt, daß Juden und Heiden die Menschwerdung zurückweisen.

Wer aber behauptet, daß diese Lehre dem ursprünglichen Christenthume fremd sei, hat freilich den Stein des Anstoßes entfernt,

---

[1] C. Cels. 2, 31. Cf. *Aug.*, De civ. D. 7, 21, 9. Neue Jahrb. f. deutsche Theol. 1893 S. 381 ff.

aber er widerspricht nicht nur der Heiligen Schrift und Ueberlieferung direct, sondern er läßt das ganze Wesen, die tiefe Kraft des Christenthums unbegriffen und muthet der spätern Zeit eine religiöse Bildungsgabe zu, welche der apostolischen gemangelt hat. Denn das Dogma der Incarnation ist nicht etwa ein theoretischer Glaubenssatz, nein, es ist eine lebendige Kraft, welche das christliche Leben begründet, trägt und stärkt. Der Gottmensch ist es, von dem das christliche Leben ausgeht, er ist es, der in seiner Kirche gleichsam fortlebt und sich auswirkt. In der Vereinigung des Gläubigen mit dem menschgewordenen Gottessohne ist das Heil gefunden. Lehre und Geschichte lassen sich im Christenthum nicht trennen. Wer der Person Jesu ihre centrale Stellung raubt, vernichtet das Herz der christlichen Religion. Dadurch, daß alles auf den Erlöser Jesus Christus bezogen ist, unterscheidet sich das Christenthum von jeder andern monotheistischen Religion mit eigenem Religionsstifter (Moses, Mohammed).

9. Mit der Lehre von der Menschwerdung hängt das Geheimniß der Dreifaltigkeit zusammen. Diese hat gewiß im Alten Testamente deutliche Spuren. Zwar was in den ältern Schriften und auch in den Psalmen vom Worte Gottes gesagt wird, führt nicht bis zu einer persönlichen Unterscheidung zwischen Gott und seinem Worte. Auch die Schilderungen im Buche Job gehen über eine Personification nicht hinaus. Etwas weiter reichen aber die Weisheitsbücher, welche die ungeschaffene oder vor aller Creatur geschaffene (zubereitete) Weisheit als Abglanz der göttlichen Majestät und als Ausfluß der göttlichen Weisheit darstellen und sie in so nahe Beziehung zu der göttlichen Schöpferthätigkeit bringen, daß man wenigstens an den Hauptstellen den Fortschritt von der Personification zur Hypostasirung kaum in Abrede stellen kann. Aber dennoch wie weit ist noch der Weg bis zur Logoslehre des hl. Johannes, ja nur bis zu der Auffassung des hl. Paulus in den frühern Briefen? Noch bedeutender tritt der Unterschied bei der dritten Person in der Trinität, beim Heiligen Geiste hervor. Der Geist Gottes wird ja von Anfang an im Alten Testamente und oft genannt, aber wenn es auch möglich ist, nach dem Standpunkte des Neuen Testaments in diesen Stellen die Person des Heiligen Geistes zu erkennen, so darf man diesen Standpunkt doch nicht mit dem des mosaischen Monotheismus verwechseln. Ist doch selbst im Christenthum die Lehre von der Person des Heiligen Geistes verhältnißmäßig spät zur weitern Ausbildung gelangt.

Aber schon die Abschiedsworte des Herrn: „Gehet hin und lehret alle Völker und taufet sie im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes", zeigen, wie scharf sich der christliche Monotheismus durch seine Dreigliederung von dem mosaischen Monotheismus unterscheidet,

welcher nur in einzelnen Pluralformen die Mehrzahl der Personen andeutet. Er ist von diesem nicht aus-, sondern eingeschlossen, aber er hat sich nicht gleichsam von selbst, nicht durch eigene Intuition oder Reflexion der Menschen daraus entwickelt. Es mag sein, obwohl der Beweis schwer dafür zu erbringen ist, daß die Juden früher der Trinitätslehre näher standen als zur Zeit Christi, aber jedenfalls haben wir im ganzen Alten Testamente nirgends eine ähnliche Zusammenfassung, welche die Mehrheit der Personen mit der Einheit des Wesens verbindet. Hier kann man in Wahrheit sagen, daß der Erfinder größer gewesen wäre als der Held selbst.

Jesus preist den Vater, daß er dieses vor den Weisen und Verständigen verborgen und den Unmündigen geoffenbart habe. „Alles wurde mir von meinem Vater übergeben, und niemand erkennt den Sohn, außer der Vater, und niemand kennt den Vater, außer der Sohn und wem es der Sohn offenbaren will" (Matth. 11, 27). Der hl. Johannes aber schließt seinen Prolog mit den Worten: „Gott hat niemand jemals gesehen; der eingeborene Sohn, welcher im Schoße des Vaters ist, er hat es geoffenbart" (1, 18). Im ganzen vierten Evangelium kann man diese Verbindung der Erkenntniß des Sohnes mit der des Vaters erkennen. Soll damit nicht die Thatsache ausgesprochen sein, daß erst durch die Menschwerdung eine vollkommene Offenbarung des trinitarischen Geheimnisses stattgefunden hat? Deshalb kann Gregor von Nyssa von Eunomius sagen, wenn er unter seinem einzigen Gott den Vater meine, so stimme er mit der katholischen Kirche überein und solle mit den Juden und Hypsistianern streiten, welche den Vater nicht annehmen. „Der Christ aber ist, wenn er nicht an den Vater glaubt, nicht Christ."

10. Von der Lehre läßt sich das Gesetz nicht trennen. Jede Wahrheit ist in der Heiligen Schrift zugleich praktisch, für das Leben bestimmt. Auch die Moral des Christenthums steht trotz aller Voraussetzungen im Alten Testamente ebensoviel höher, als der Geist über dem Buchstaben steht. Wohl war die jüdische Moral (das jüdische Gesetz) von einer damals unerreichten Reinheit, stand auf einer damals unvergleichlichen Höhe [1], wenn man die heidnische Moral damit vergleicht, aber es ist doch eine Ueberschätzung derselben, wenn man meint, das Christenthum habe dieselbe nur zu erhalten und die letzte Hand anzulegen gebraucht, um ihr die Vollendung zu geben. Gewiß kann man heute nicht mehr läugnen, daß die griechische Civilisation, und was noch mehr ist, die christliche, zum Theil

---

[1] Vigouroux, Bibel III, 5. Mach, Offenbarung S. 261 ff. Schultz, Die Motive zum sittlichen Handeln in dem vorchristlichen Israel (Stud. u. Krit. 1892 S. 7 ff.). Dillmann, Handbuch S. 424 ff. *Orig.*, C. Cels. 5, 42. *Aug.*, De moribus ecclesiae libri duo (Migne, P. L. XXXII, 1310 sq.).

der semitischen zum Danke verpflichtet ist. Aber daraus folgt nicht, daß zwischen jüdischer und christlicher Moral kein bedeutender Unterschied vorhanden sei.

Allerdings gelten die sogen. Moralgesetze auch ganz und unbeschränkt für das Christenthum, aber dieselben sind die positive Formulirung dessen, was in des Menschen Herz geschrieben ist. Der Dekalog ist der Inbegriff des natürlichen Gesetzes, vor diesem freilich dadurch ausgezeichnet, daß er als positives Gesetz nicht der Verfinsterung und des Mißverständnisses fähig ist, welche durch den sündhaften Willen begünstigt werden, und unmittelbar die Autorität Gottes für sich hat. Aber die principielle, allgemein geistige Auffassung überragt die im Alten Testamente weit. Man ist heutzutage mit Recht davon abgekommen, die hebräische Sittenlehre einfach des Legalismus und der Gleichstellung des Ceremoniellen mit dem Sittlichreligiösen zu beschuldigen, aber man hat das Extrem nicht vermieden, die Herzensstellung aus dem Christenthume zurückzutragen. Der Apostel Paulus hat das Gesetz gewiß auch gekannt, theoretisch und praktisch, und er ist es gerade gewesen, welcher die äußere Werkheiligkeit als den wesentlichen Charakter des alten Gesetzes besonders betont hat. Die Propheten haben für die sittliche Vertiefung des Gesetzes viel beigetragen. Namentlich überragt Isaias im zweiten Theile seines „Evangeliums" des Alten Testaments alle Propheten durch Tiefe der Auffassung und Erhabenheit des Blickes. Es hat seine Berechtigung, wenn gesagt wird, daß „wir überhaupt bei dem größten aller Propheten die Reinigung und Vergeistigung des Mosaismus bis zu einer Höhe fortgeschritten sehen, welche von der völligen Ueberwindung dieser Religionsstufe durch das Christenthum nur wenig mehr entfernt ist"[1]; aber es ist auch hier der prophetische, messianische Charakter nicht zu übersehen. Alles, was vom Knechte Gottes ausgesagt wird, hat erst in Jesus seine Erfüllung und seine lebendige Kraft erhalten.

11. Der Gottes- und Nächstenliebe wurde schon gedacht. Um die Bedeutung dieses Grundprincips der christlichen Moral würdigen zu können, muß man sich in die antiken Verhältnisse zurückversetzen, wo schroffer Egoismus die einzige Maxime im Staats- und Privatleben war. Der Arme war verachtet und seinem Schicksale überlassen, wenn nicht die Staatsweisheit zum Einschreiten gezwungen wurde. Die Werke der Nächstenliebe und Barmherzigkeit um Gottes willen, welche man als christliche Werke zu bezeichnen pflegt, sucht man in der alten Welt vergebens. Ver-

---

[1] Pfleiderer, Die Geschichte der Religion II, 331. Vgl. auch Kuenen, Volksreligion S. 185 ff.

gebens zum Theil auch bei den Juden, deren Schriften der Wortlaut der ersten Gebote über die Liebe (3 Mos. 19, 18. 5 Mos. 6, 5; 30, 6. Matth. 22, 37 f.) entnommen ist. Im Alten Testamente war es gesetzlich geregelt, daß die Armen, die Wittwen und Waisen unterstützt wurden. Das Jubeljahr sorgte für eine billige Ausgleichung unter den Volksgenossen, während die Fremdlinge ausdrücklich von diesen Humanitätspflichten ausgeschlossen blieben (5 Mos. 15, 3; 23, 21). Auch die Sklaven hatten Hoffnung auf Befreiung, freilich nur die jüdischen Sklaven. Doch war auch gegen die Fremdlinge Schonung empfohlen (3 Mos. 19, 34; 24, 22. Vgl. 2 Mos. 12, 49. 4 Mos. 15, 16. 3 Mos. 27, 19). Selbst auf die unvernünftigen Thiere erstreckte sich die Vorsorge des Gesetzes. Auch sie sollten an der Sabbatruhe theilnehmen und gegen grausame Quälereien und Roheiten geschützt sein.

Aber sehen wir ganz davon ab, wie diese Gesetze sich im Leben gestaltet haben, wie weit sind sie noch entfernt von der edlen Moral der Bergpredigt, wie groß ist noch der Abstand zwischen der Liebe zu den Volksgenossen und der Liebe des Samaritaners, jedes Nächsten, selbst des Feindes (Matth. 5, 43)! Wohl kennt das Alte Testament auch Spuren von der Feindesliebe, aber es sind nichts weiter als Spuren. Es wird geboten, das Thier des Feindes nicht umkommen zu lassen, den Fremdling nicht zu belästigen. Die Uebertragung des ius talionis, der stricten Vergeltungslehre, auf die Privatmoral wird verboten, die Unterstützung des in Noth befindlichen Feindes angerathen[1]. Ist dies vielleicht die Feindesliebe des Neuen Testaments? Vergleicht man aber damit die sogen. „Rachepsalmen" (17. 34. 51. 58. 68. 108), so wird man sich leicht überzeugen, daß im Alten Testamente die Feindschaft gegen die Feinde Gottes, gegen die Heiden, als etwas Selbstverständliches galt, wenn man auch theoretisch zwischen Person und Sünde, Einzelperson und Volk unterschieden hat. Als „Inspirationen der göttlichen Gerechtigkeit" bleiben sie trotzdem schwer verständlich. Nur die Privatrache war verboten. Die Rache mußte Gott anheimgestellt werden. Immerhin ist es beachtenswerth, daß nur die Synoptiker den Spruch Matth. 7, 12 positiv haben, dagegen Tob. 4, 15 und alle heidnischen Anklänge negativ lauten.

---

[1] 2 Mos. 23, 4. 5. 9. Job 31, 13 ff. 29 f. Spr. 20, 22; 24, 17. 29; 25, 21. 22. Ps. 7, 5. *Tert.*, Adv. Marc. 4, 16. Weiß, Leben Jesu I, 532 f. Friedemann, Jüdische Moral u. christlicher Staat (Berlin 1894) S. 11 f. Haneberg, Geschichte d. Offenbarung S. 173 ff. Sellin, Beitr. zur israelit. u. jüd. Religionsgesch. I, 204 ff. Stud. u. Krit. 1889 S. 19 ff. Zu Matth. 7, 12 vgl. *Funk*, Doctr. ap. p. 4. Zahn, Geschichte des neutestam. Canons I (Erlangen 1888), 362. 366.

Es liegt uns fern, die sittliche Höhe des Alten Testaments anzutasten; wir kennen ja die Rücksichten der Gesetzgebung auf die „Herzenshärtigkeit" der Juden und wissen, daß das jüdische Volk von der Vermischung mit heidnischem Unwesen nur rein erhalten werden konnte, wenn das Gesetz eine schroffe Scheidewand zwischen ihm und den Völkern aufrichtete (5 Mos. 7, 1—5). Auch ist nicht zu bestreiten, daß sich diese Grundsätze der Toleranz immer noch weit über die der übrigen Völker des Alterthums erheben, denn bei den Arabern galt wie bei den Naturvölkern die Wiedervergeltung; Aegypter und Griechen befolgten den Grundsatz: Den Freunden Gutes, den Feinden Schlimmes [1]. Aber gegenüber den Versuchen, das Judenthum allmählich in das Christenthum übergehen zu lassen, sind die Differenzen zu betonen.

Inwieweit zur Zeit Jesu die Scheidewand bereits gefallen und die Liebe zum Privatfeind thätig war, läßt sich aus Luc. 10, 36 nicht folgern; vielmehr beweist die Frage des Gesetzeslehrers die gegentheilige Voraussetzung. Gegenüber der Warnung vor der gangbaren Vorstellung, als ob Jesus erst das Gebot der Nächstenliebe oder wenigstens der Feindesliebe gebracht und als ob dies wohl gar der Hauptinhalt seiner Lehre gewesen sei, genügt es, auf den hl. Thomas zu verweisen. Er bemerkt gegen Augustinus, daß weder Furcht und Liebe noch zeitliche und ewige Belohnung den Unterschied zwischen Altem und Neuem Testament bezeichnen, vielmehr sei derselbe nach der Unvollkommenheit und Vollkommenheit zu charakterisiren [2]. Die letzte Wurzel wäre danach in der allgemeinen Anlage und Entwicklung des Menschengeschlechtes zu suchen [3].

Auch die Motive der Gottes- und Nächstenliebe sind im Christenthume höher. Im Alten Testamente wird aus dem schon angedeuteten Grunde der Nachdruck auf Belohnung und Bestrafung, auf irdischen Segen oder Fluch gelegt; im Neuen Testamente fordert Jesus die Seinigen auf, alles zu verkaufen und den Armen zu geben, daß sie einen Schatz im Himmel haben, mittelst des ungerechten Mammons sich Schätze im Himmel zu erwerben. Das Heil der Seele, der eigenen und fremden Seele ist das höchste Motiv der Handlungen, der Hingabe des zeitlichen Gewinnes und Besitzes. „Rette deine Seele" ist der Grundton der christlichen Predigt, die Hauptaufgabe des christlichen Lebens. Der Eifer für die Seelen hat das göttliche Herz Jesu von dem Verlangen nach Vollendung seiner Auf-

---

[1] Goldziher, Muham. Stud. I, 15 f. L. Schmidt, Die Ethik der alten Griechen. Berlin 1882.

[2] *Thom.*, S. th. 1, 2, q. 107, a. 1. Schultz, Theologie des A. T. S. 6. 48.

[3] *Cic.*, De legg. 1, 12, 34; Ad Quintum 1, 1; Tusc. 3, 29, 72. Ulrici, Gott und die Natur S. 698. Weiß, Apologie I, 379 ff.

gabe entzündet, er hat die Herzen der Apostel und Gläubigen zum höchsten Opfer begeistert. Jede Seele, auch die Seele des Geringsten, des Bettlers, des Sklaven, der Sklavin, des Feindes, trägt das Ebenbild des dreieinigen Gottes; sie zu retten gilt als das beste Werk des Christen. Alles andere ist gleichsam Auskehricht, nachdem man Christus kennen gelernt hat, welcher die Menschen erlöst und zu Kindern Gottes und Erben des ewigen Lebens gemacht hat. Ist die Seele von diesem Feuer der göttlichen Liebe durchdrungen, so wird sie sich nicht nur hüten, einem der Kleinen, denen das Himmelreich ist, Aergerniß zu geben, sondern sie wird auch befähigt sein, auf die irdischen Güter zu verzichten, den Freuden des Lebens zu entsagen und ihren Willen dem göttlichen Willen in allweg unterzuordnen.

Die „evangelischen Räthe“, welche sich im Alten Testamente nicht finden, bringen den nach dem Himmel blickenden Geist der Gottes- und Nächstenliebe zur schönsten Blüthe. In ihnen bewahrheitet sich das Wort des Apostels, daß unser Wandel im Himmel sein soll. Sie beweisen aber auch, daß hier von einer natürlichen Entwicklung nicht die Rede sein kann. Die Natur macht keinen Sprung, lautet ein Spruch der Alten und Neuen. Sie macht auch keinen Sprung im geistig-sittlichen Leben, keinen Sprung in der Entwicklung der Menschheitsgeschichte. Der Egoismus und irdische Sinn konnten nur durch einen Sprung von der Natur zur Uebernatur oder von der niedern zur höhern Offenbarung überwunden werden. Der Geist Gottes ist es, durch welchen die Liebe in die Herzen der Menschen ausgegossen worden ist[1], der Gottmensch, welcher alle zu Kindern Gottes macht.

12. Die Gottes- und Nächstenliebe ist aber die Erfüllung des ganzen Gesetzes (Gal. 5, 14. Röm. 13, 8. 9), heiligt das ganze Leben, insbesondere auch das eheliche Leben und die Virginität. Christus hat die Ehe wieder zu ihrer ursprünglichen Reinheit erhoben, indem er die Monogamie als die von Gott bei der Schöpfung der Menschen begründete Institution wiederherstellte und die Ehescheidung verbot. Gerade in diesem Punkte hat er gezeigt, daß das Alte Testament der menschlichen Schwäche manche Concessionen machen mußte. Das jüdische Gesetz erlaubte die Ehescheidung und schrieb nur aus Menschlichkeitsrücksichten die Ausstellung eines Scheidebriefes vor. Aber nur der Mann konnte die Frau entlassen, nicht umgekehrt. Jesus hob diese Concession an die Herzenshärtigkeit der Juden auf, verlangte die Unauflöslichkeit des christlichen Ehebandes und die eheliche Treue, selbst im Gedanken, in der Begierde!

---

[1] Vgl. Möhler, Gesammelte Schriften I, 251 ff.

Und wie eindringlich predigen die Apostel den Eheleuten die gegenseitige Liebe und Hingebung, wie nachdrücklich verweisen sie auf den höhern, sittlich-religiösen Zweck des Ehelebens, auf die ewige Heimat, wo man nicht mehr heiratet noch verheiratet wird!

In seiner Schrift über das Priesterthum hat uns der hl. Chrysostomus[1] eine prächtige Anrede seiner Mutter, welche ihn von dem Vorsatze, das elterliche Haus zu verlassen, um mit seinem Freunde Basilius sich dem religiösen Leben zu widmen, abwendig machen wollte, aufbewahrt. Sie erinnert ihren Sohn namentlich auch daran, daß sie, obgleich noch jung, keine zweite Heirat mehr eingegangen habe, um sich ganz seiner Erziehung widmen zu können. Der Rhetor Libanius, der Lehrer des hl. Chrysostomus, fragte eines Tages die Mitschüler, wessen Sohn der Johannes sei. Auf die Frage, wie alt seine Mutter und seit wann sie Wittwe sei, erhielt er die Antwort, 40 Jahre sei sie alt und seit 20 Jahren sei dieselbe Wittwe. Da habe der heidnische Rhetor erstaunt ausgerufen: Was für Weiber gibt es doch bei den Christen![2] Tertullian erwähnt allerdings derartige heidnische Wittwen, um seine Frau desto leichter zu demselben Entschlusse zu veranlassen. Die Ehelosigkeit aus Aberglauben bei den Heiden betrachtet er als Nachäffung des Teufels. Die Hierophanten, welche zur Enthaltsamkeit verpflichtet waren, wurden zeugungsunfähig gemacht, weil man ihnen die sittliche Kraft und die Selbstbeherrschung nicht zutraute.

Die Virginität wird vom Herrn selbst und vom hl. Apostel Paulus über die Ehe gestellt. Im Alten Testamente ist sie ohne Beispiel. Der Kindersegen galt für das größte Glück. Begegnen uns bei andern Völkern Beispiele von Hochstellung der Jungfrauen, so wissen wir von den Juden nur, daß sie zwar auf die leibliche Integrität der Bräute einen sehr großen Werth legten, aber die Verheiratung gleichsam als eine Pflicht eines jeden angesehen haben. Das „Wachset und vermehret euch" wurde wie für das Volk so auch für den Einzelnen als strenge Vorschrift betrachtet. Sterilität galt für das größte Unglück, für eine Art Schande. Die Ehelosigkeit bei den Essenern und Therapeuten erscheint als eine durch rigoristische Absonderung veranlaßte Ausnahme. Der Apostel aber sagt: Der Unverheiratete denkt an das, was des Herrn ist, wie er dem Herrn gefalle; die Unverheiratete sorgt für das, was des Herrn ist, damit sie heilig sei an Leib und Seele! Die Keuschheit war für diejenigen Pflicht, deren Leib ein

---

[1] 1, 2, 11 sqq.

[2] *Chrys.*, Ad viduam iuniorem. Vgl. Seltmann, Des hl. Chrysostomus De sacerdotio ll. VI (Münster 1887) S. 22. *Aug.*, Conf. 9, 13, 37.

Tempel des Heiligen Geistes ist, sie soll aber nur eine Vorstufe zur Heiligung des ganzen Menschen, des ganzen Lebens sein. Die Virginität ist eine leibliche und geistige zugleich, nicht bloß leiblich wie bei den Vestalinnen. Sie ist eine Entsagung um Gottes willen zu besserer Heiligung der Seele, eine Entsagung mit der Lossagung oder Absonderung von der Welt, eine Erneuerung im Geiste, um sich ungetheilt dem Dienste Gottes und des Nächsten zu opfern. Hat sie doch das erhabene Vorbild des Herrn selbst vor Augen, durch welchen der neue Mensch geschaffen ist in Heiligkeit und Gerechtigkeit der Wahrheit! (Eph. 4, 24.)

Athanasius bemerkt, daß kein Mensch vor Christus diese bleibende Virginität gelehrt habe. Die Jungfrauschaft und die Verachtung des Todes sind nach Chrysostomus gleich unmöglich gewesen. Jetzt halten dies selbst zarte Jungfrauen für etwas Geringes. „Seitdem die Blume der jungfräulichen Keuschheit geboren hat, ist die Jungfrauschaft stark geworden.“ Hierakas[1] bezeichnet die Keuschheit und Enthaltsamkeit als das Neue, welches Jesus gebracht habe.

Die Gottes- und Nächstenliebe führt aber auch zur Demuth, einer Grundtugend des christlichen Lebens. Der wahre Weg ist erstens Demuth, zweitens Demuth, drittens Demuth, und so oft du fragst, sage ich dasselbe. Der Weg dieser Demuth kommt aber von Christus, bemerkt Augustinus[2]. Hat die Sünde mit dem Stolze und der Auflehnung gegen Gott ihren Anfang genommen, so hat die Erlösung in der Selbstentäußerung und Verdemüthigung des Gottessohnes die Wiederherstellung der Gerechtigkeit begonnen. Zwar kennt das Alte Testament die Furcht Gottes und die Verdemüthigung vor Gott und das Vertrauen auf Gott in allen Nöthen. Ja aus diesem Gottvertrauen ergibt sich die Cardinaltugend der Demuth. Die Frommen heißen die Demüthigen, aber sie heißen ebenso oft die Geringen, Elenden, Armen. Das Bewußtsein der eigenen Schwäche und Ohnmacht, das unbegrenzte Vertrauen auf die göttliche Hilfe im geistig-sittlichen Leben des Menschen, welches die christliche Demuth chrarakterisirt, war doch erst im Christenthume möglich, welches die äußere Gesetzeserfüllung nur als Ausdruck der innern Gesinnung für werthvoll erachtet. Jesus verwirft das Almosen, Fasten und Gebet, wenn sie ostentativ betrieben werden; er hat in dem Gleichniß vom Pharisäer und Zöllner den Gegensatz zwischen der zufriedenen Selbstgerechtigkeit und der aufrichtigen, demüthigen Selbsterkenntniß ergreifend dargestellt. „Und diese Lehre von der

---

[1] De paen. H. 3, 3. *Athan.*, De inc. 51. *Ambros.*, De virg. 1, 3 sq. Zeitschr. f. kath. Theol. 1889 S. 302 ff. Harnack a. a. O. I, 690 f.

[2] Ep. 118, 22. In Ps. 31, S. 2, n. 18. *Petav.*, De inc. 2, 11, 9.

Demuth ist bei uns von solcher Bedeutung, daß wir für sie nicht einen gewöhnlichen Lehrer haben, sondern ihn, unsern so großen Erlöser"[1]: „Lernet von mir, denn ich bin sanftmüthig und demüthig von Herzen; und ihr werdet Ruhe finden."

Wo wäre vor der Menschwerdung ein ähnliches Vorbild der Demuth zu finden? Bei Isaias wohl, aber in seinem Bilde des zukünftigen Messias. Daher drängt uns alles wieder zum Anfange unserer Ausführung zurück. Mit der Menschwerdung als dem Grund der Erlösung, mit diesem Grundgeheimniß des Christenthums, sind Lehre und Sitte erklärt, ist der neue Standpunkt des Christenthums bezeichnet. Ohne diese neue Offenbarung Gottes wären die Keime des Alten Testaments nicht zu der glänzenden Entfaltung gelangt, durch dieselbe ist aber das neue Gesetz begründet. Ueberall begegnet uns bei den Vätern die nova lex!

13. Es ist kaum mehr zu bemerken nöthig, daß Jesus seine Lehre nicht aus der damaligen jüdischen Schule geschöpft haben kann. Jesus hat nach dem Zeugnisse seiner Gegner keinen regelrechten Schulunterricht genossen (Joh. 7, 15. Luc. 2, 47). Er hatte in dem verachteten Galiläa nicht einmal Gelegenheit gehabt, das Treiben der religiösen Parteien näher kennen zu lernen. Als er öffentlich auftrat, war er ein vollkommener Mann, dessen Wissen und Können aus seiner Jugend nicht erklärbar war (Matth. 13, 54. Marc. 6, 2. Luc. 4, 28 ff.). Hatte er doch schon als zwölfjähriger Knabe die Zunftgelehrten in Staunen gesetzt! Alsbald befand sich Jesus auch in Lehre und Vortrag im Gegensatz zu den jüdischen Parteien, ob sie sich mehr vom mildern Hillel oder vom strengen Schammai beeinflussen lassen mochten. Denn Hillel kann man nur mit Renan zum Lehrer Jesu machen, „soweit man bei seiner Originalität von einem Lehrer sprechen kann", wenn man einzelne milde Gesetzesinterpretationen als das Wesen seiner ganzen Lehre nimmt. Vielmehr lehrte er wie einer, der Macht hat, und nicht wie die Schriftgelehrten.

Man mag diese packende Predigt des Herrn nach der Analogie der haggadischen, volksthümlichen Methode im Gegensatze zur halachischen, schulmäßigen der Schriftgelehrten zu erklären suchen, man hat doch kaum die Hülle berührt. Der Gegensatz lag viel tiefer, war ein geistiger, ein Gegensatz zwischen Wahrheit und Irrthum, zwischen Licht und Finsterniß, zwischen Leben und Tod. Im blinden Eifer für das mißverstandene Gesetz, im sündhaften politischen Treiben verläugneten die Juden das Princip ihrer Religion, die messianische Erwartung (Joh. 19, 15). Sie hatten Eifer um Gott, aber nicht nach der Erkenntniß (Röm. 10, 2).

---

[1] *Orig.*, C. Cels. 6, 15. Matth. 11, 29.

Die schriftliche Darstellung der casuistischen Sittenlehre im Talmud ist zwar ein Werk späterer Zeit, aber die Tradition derselben reicht doch über die Zeit Christi hinauf. Der Herr sagte schon über die Pharisäer, sie seigen Mücken und verschlucken Kamele. Was man für die Lehre Jesu aus Hillel und andern Schulhäuptern als Parallelen beigebracht hat, ist eher geeignet, die Unmöglichkeit einer solchen Entstehung des Christenthums darzuthun. Wenn im Talmud auch manche ähnlichen, fast gleichen Aussprüche wie in der Bergpredigt vorkommen, so sind dieselben doch vereinzelt und mit einer solchen Menge nichtssagender und lächerlicher Erzählungen und Aussprüche verbunden, daß sie nach Form und Inhalt entfernt nicht mit der ebenso einfachen als tiefgehenden und majestätischen Lehre Jesu verglichen werden können.

Die modernen Rabbinen [1] geben uns schöne Zusammenstellungen, um zu beweisen, daß die Sittenlehre des Evangeliums keine andere sei als die, welche sich im Talmud finde, aber sie unterlassen es, das Ganze und den Zusammenhang zu charakterisiren. Einen Zusammenhang kennt freilich auch der casuistische Talmud nicht. Beide kommen gewiß im Alten Testamente zusammen, aber es sind recht verschiedene Zweige desselben Stammes. Wie die Lectüre der apokryphen Evangelien erst recht den hohen Geist der canonischen Evangelien erkennen läßt, so ist die Lesung des Talmuds geeignet, den gewaltigen Geist des Neuen Testaments dem Leser ganz zum Bewußtsein zu bringen. Auch wo Jesus auf die Fassungskraft seiner Zuhörer Rücksicht nimmt, wo er mit den Schwachen und Unmündigen in Gleichnissen und Bildern redet, fehlt seiner Predigt nie das Siegel des göttlichen Wortes.

Die Väter sind in der Regel nicht gut auf die Juden zu sprechen, obwohl sie das Alte Testament als inspirirte Schrift anerkennen. Weil das jüdische Volk seinen Messias verworfen hatte, galt es auch als von Gott verworfen. Auch was Aristides in seiner Apologie über die Juden sagt, führt nicht weit darüber hinaus. Denn daß Gott einer ist, der Schöpfer aller Dinge und allmächtig, und daß es uns nicht gestattet ist, irgend etwas anderes anzubeten als diesen Gott allein, daß die Juden hierin der Wahrheit näher gekommen sind als alle Völker, daß sie Gott in einzigartiger Weise anbeten und nicht seine Werke, und Gott nachahmen in der Liebe, welche sie zu den Menschen hegen, indem sie Mitleid mit den Armen haben, die Gefangenen loskaufen, die Todten begraben und dergleichen mehr thun, was Gott angenehm ist und den Menschen wohlgefällig,

---

[1] Friedemann a. a. O. Laible, Jesus Christus und der Talmud. Berlin 1891.

wie sie es von ihren Vätern von alters her überliefert erhalten haben, ist die Lehre des Alten Testaments. Wenn aber Aristides den damaligen jüdischen Gottesdienst als Engeldienst bezeichnet, sofern die Juden Sabbate beobachten und Neumonde und das Passah und die großen Feste und die Beschneidung und die Reinheit der Speisen u. s. w., so hat er hierin doch den Apostel Paulus zum Vorbild. Liegt in diesen Worten „ein ganzes Stück Religionsgeschichte, welches keine Quelle beschreibt, — die geräuschlose Umwandlung des hellenistischen Monotheismus in den christlichen" [1], so ist dieselbe doch in der Lehre Christi und des Apostels bereits gegeben.

Freilich ist es interessant, diesen Uebergang im römischen Reich zu beobachten. „An die Stelle der jüdisch-hellenistischen Propaganda tritt die christliche; aber an die Stelle einer unzusammenhängenden Häresis tritt die christliche Gemeinde und an die Stelle unsicherer Bürgschaften und menschlicher Lehrer tritt der Sohn Gottes, der vom Himmel gekommen ist. So ist es doch ein ‚neues Volk', welches erweckt ist, weil überhaupt erst ein ‚Volk' und weil nun erst eine Gewißheit des allmächtigen Gottes, eine Kraft zu einem heiligen Leben und eine Sicherheit der zukünftigen Herrlichkeit erreicht ist, vor der alles Frühere abfällt oder verblaßt. Denn die Christen stammen von dem Herrn Jesus Christus ab."

14. Bei den Essenern könnte man etwa eine Aehnlichkeit mit den sittlichen Forderungen Jesu finden, aber diese Aehnlichkeit ist doch wieder eng beschränkt. Die Essener sind die Stillen, Ruhigen im Lande, sie haben sich in der Opposition gegen den damaligen Tempeldienst von der Welt zurückgezogen und ein universalistisches Religionswesen unmöglich gemacht. Während die Essener in äußern Reinigungen und Bädern, in äußerer Enthaltung von Wein und Fleisch, theilweise auch von der Ehe, das Wesen der Gerechtigkeit finden wollten, hat Jesus die innere Reinigung und Erlösung von der Sünde als die nothwendige Voraussetzung alles heiligen Lebens aufgestellt. „Die Essener waren bestrebt, gottesfürchtige Juden zu sein; sie hatten die Einsicht gewonnen, daß das Gesetz nur eine Etappe in der göttlichen Erziehung des Menschengeschlechtes sei, daß dem blutigen Opferdienst ein besserer, mehr geistiger Gottesdienst folgen werde", aber zu einer religiösen Bewegung in Palästina haben sie keinen Anstoß gegeben. Von einem Verkehre Jesu mit denselben wissen wir nichts. Sie werden im Neuen Testamente gar nicht erwähnt. Die einzige Aehnlichkeit hinsichtlich des Eides und der Brüderlichkeit ist durch die separatistische Stiftung und die Gegnerschaft gegen die Legitimität der Hohenpriester wieder aufgewogen. Der Essenismus kann daher weder an sich noch als

[1] Harnack: Theol. Lit.-Ztg. 1891 Nr. 13, Sp. 327.

Mittelglied für orientalische (buddhistische, iranische u. a.) Religionseinflüsse, welche für die palästinensische Pflanzung unerweislich und unerwiesen sind, als Voraussetzung des Christenthums betrachtet werden. In der Schrift Philos über das beschauliche Leben ist zwar der christliche Einfluß zweifelhaft und eine jüdisch-hellenistische Richtung unverkennbar[1], dennoch füllt Philo selbst mit dem ganzen Hellenismus die Lücke nicht aus. Er neigt mehr zum griechischen Wesen als zur christlichen Religion.

III. Das Verhältniß zum Heidenthum.

15. Zeigen sich aber in der christlichen Lehre und Sitte nicht heidnische Einflüsse, welche den Fortschritt über das Alte Testament hinaus erklären? Wir haben oben gesehen, daß einzelne Väter, darunter auch der hl. Augustinus, durch die griechische Philosophie veranlaßt, die Grundlehren des Christenthums auch für die vorchristlichen Religionen anzunehmen geneigt waren. Sie hielten die Lehre über Gott, die Schöpfung, das Weltgericht und die sittlichen Anforderungen des Gewissens für das Gemeingut der menschlichen Vernunft und dachten an eine unsichtbare Einwirkung des ewigen Logos. Origenes bemerkt über Celsus, daß er von allem, dessen Wahrheit er nicht läugnen könne, behaupte, es sei den Christen mit den Griechen gemeinsam[2]. Dagegen sei zu erwidern: Wenn der Glaubenssatz nützlich ist und die Absicht desselben gesund, sei er gesagt von den Griechen bei Plato oder einem der griechischen Weisen, von den Juden bei Moses oder einem der Propheten, von den Christen in den aufgeschriebenen Reden Jesu oder bei einem der Apostel, so ist derselbe nicht bei den Juden oder Christen zu tadeln, weil auch bei den Griechen dasselbe gesagt ist, zumal wenn gezeigt wird, daß die Schriften der Juden älter sind als die der Griechen. Lactanz bemerkt, daß man aus dem Wahren aller Philosophien das Christenthum zusammensetzen könnte. Augustinus schreibt dem Paulinus, er möchte ihm auch die (sonst unbekannten!) Bücher des seligsten Vaters Ambrosius schicken, die er gegen einige

---

[1] Vgl. Lucius, Der Essenismus in seinem Verhältniß zum Christenthum. Straßburg 1881. Dagegen für die alte Ansicht: *Massebieau:* Rev. de l'hist. des rel. 1887 II, 170 ss. Wendland, Die Therapeuten und die Philonische Schrift vom beschaulichen Leben. Leipzig 1896. Andererseits suchen Ohle (Die Essäer des Philo. Leipzig 1887 [Jahrb. f. prot. Theol. XIII, 2. 3]) und Ausfeld (De libro *περὶ τοῦ πάντα σπουδαῖον εἶναι ἐλεύθερον*. Göttingen 1887) auch die Schrift Philos Quod omnis probus liber wie jene De vita contemplativa als unecht zu erweisen.

[2] C. Cels. 7, 59; 6, 80. Aehnlich Clemens Alex., vgl. Kuhn: Theol. Quart. 1839 S. 28 ff.

unwissende und stolze Leute, welche behaupten, Jesus habe aus den Büchern Platos geschöpft, mit großem Fleiße und reichem Wissen geschrieben habe[1].

Gewöhnlich sind die Väter mit den andern Religionen zu wenig vertraut, als daß sie das Verhältniß derselben zum Alten und Neuen Testamente hätten untersuchen können. Doch tadelt Origenes den Celsus, weil er die Chaldäer, Aegypter, Perser, Indier über die Juden stellen wollte, obwohl die Religion dieser Völker in einen traurigen Götzendienst und in schändliche sittliche Verirrungen ausgeartet sei. Hippolyt behandelt im ersten Buch der Philosophumenen als Anhang auch die Schulen der indischen Brahmanen, der gallischen Druiden und Hesiods.

Die neuere Religionsgeschichte hat die Behauptungen des Celsus und Julian nachdrücklich erneuert. Ihre Vertreter sind sehr geneigt, nicht bloß eine Beziehung zur alttestamentlichen Religion, sondern auch eine Einwirkung der heidnischen Religionen auf die Ausbildung des Christenthums anzunehmen. Man hat die iranische (Bunsen), die indische (Em. Burnouf), die ägyptische (Draper) Religion dafür in Anspruch genommen und in neuester Zeit den Buddhismus ausgiebig zu demselben Zwecke verwendet. Wir haben in der Skizze über die Religionsgeschichte die Hauptpunkte bereits hervorgehoben. Die Aehnlichkeiten in einzelnen Zügen, wie z. B. in der Lehre von Ormuzd und von der Auferstehung bei den Iraniern, lassen sich nicht verkennen, aber sie betreffen doch nur geringere Theile des christlichen Lehrgebäudes und berühren das Wesen nicht. Die indische Lehre von den Incarnationen kann so wenig die Veranlassung für die christliche Lehre von der Menschwerdung sein, daß sie sogar überhaupt der theistischen Weltanschauung widerspricht und die pantheistische Auffassung begünstigt. Das eigentliche Wesen der Incarnation fehlt ganz, höchstens ist von einer Einwohnung die Rede. Nur die absichtlichen oder unabsichtlichen falschen Uebersetzungen einzelner Halbindologen konnten zu weitern Vermuthungen hierin veranlassen[2]. Es bleibt nur der allgemeine religiöse Gedanke übrig, daß der Mensch Gott in seiner Nähe haben möchte.

„Wir dürfen nicht nach christlichen Ideen suchen in dem ursprünglichen Glauben der Menschheit, aber nach jenen religiösen Grundbegriffen, auf welchen das Christenthum aufgebaut ist, und ohne welche, als seiner natürlichen und historischen Stütze, das Christenthum niemals zu dem, was es

---

[1] Ep. 31, 8. *Thomassin,* De Proleg. 35. Opp. Paris. 1868 V, 211 sq.

[2] Vgl. über Lieutenant Wilford und Jacolliot: M. Müller, Religionswissenschaft S. 272 ff.

ist, hätte werden können."[1] Die Vernunft war in gewissem Sinne vorher eine christliche, die Uroffenbarung konnte nie ganz verwischt werden und hatte aus naheliegenden Gründen historischer und völkerpsychologischer Art im Morgenlande ihren festesten Sitz. Wer will sich also über die allgemeinen Anklänge wundern? Wer wollte daraus einen Schluß auf die Abhängigkeit oder gar auf die Entwicklung des Christenthums ziehen? Es sind „falsche Analogien in der vergleichenden Theologie", wenn man aus äußern Aehnlichkeiten oder auch aus innerer Verwandtschaft, welche nichts weiter als eine gemeinsame Grundlage der Religion beweisen, alsbald die gleiche Lehre nicht nur, sondern sogar eine gegenseitige Abhängigkeit folgern will. Der erste Anblick, die oberflächliche Betrachtung kann überraschen, im Grunde ist aber die Verschiedenheit eine durchgängige und principielle.

16. Dasselbe trifft beim Buddhismus zu, welcher neuestens gern als Quelle des Christenthums dargestellt wird. Es ist weniger die vorgebliche Trinitätslehre, welche hierzu Veranlassung gab, denn die Orientalen kommen hierin nirgends über einen allgemeinen Modalismus hinaus, als vielmehr das Bild Buddhas, welches dafür geltend gemacht wird. Wie dieses in manchen Zügen dem Bilde Jesu gleicht, so haben auch die Moralvorschriften theoretisch und praktisch vielfache Aehnlichkeit mit der christlichen Sittenlehre. Es zieht sich eine gewisse Weltflucht durch die buddhistische Moral, eine gewisse Selbstverläugnung und Verdemüthigung, welche sonst den Heiden fremd ist. Das Mönchthum und Gebet berühren sich mit ähnlichen christlichen Einrichtungen. Dazu kommt in China noch der Ahnencult des Konfucius mit den heiligen Orten für die Verstorbenen, den Opfern für die Abgeschiedenen. Analoge religiöse Gebräuche: Taufe, Fasten und Büßungen, das Sündenbekenntniß, klösterliche Institute für Männer und Frauen, die Verehrung des Kreuzes u. a. fanden sich auch bei den Mayas und Azteken in Centralamerika, bei denen viele Forscher chinesisch-japanische und christliche Einflüsse anzunehmen geneigt sind[2].

Das Leben des Buddha, wie es oben skizzirt wurde, weist aber doch viele Unähnlichkeiten mit dem Leben Jesu auf. Man erinnere sich nur daran, daß Buddha, obwohl durch den Rathschluß der Götter vorausbestimmt, als Königssohn geboren wird und sich verheiratet! Es ist ihm nicht möglich, wie Jesus sich in allem auf den Willen seines Vaters zu berufen. Er zieht sich möglichst von der Welt zurück und zerstört die

---

[1] M. Müller, Wissensch. d. Sprache II, 395. Rocholl, Philosophie der Geschichte II, 248 ff. 476.

[2] Rauch, Einheit S. 319 ff. Dagegen Nadaillac, Die ersten Menschen S. 225 ff. 250 ff. Zum Kreuz vgl. Kraus a. a. O. II, 224 ff. Science cath. 1890 p. 158 ss. 298 ss.

Hoffnung auf den Himmel, während Jesus auf die Welt wirkt, die verlorenen Schafe des Hauses Israel aufsucht und nicht die Abtödtung und Weltentsagung um ihrer selbst willen, sondern um des Himmels willen übt und lehrt. Merkwürdigerweise sind gerade die ähnlichen Züge im Leben Jesu mit dem des Buddha schon im Alten Testamente vorgezeichnet, so daß es sich nur um zufällige Uebereinstimmung handeln kann.

So sind auch in der ganzen Moral die Motive und das Ziel durchaus verschieden. Der Buddhist läßt sich lediglich durch die Selbstsucht leiten. Der Verzicht auf irdische Güter, die freiwillige Armut, die Entsagung im Mönchthume sollen nur dazu dienen, den Menschen von Sorgen frei und für die Speculation aufgelegt zu machen. Hierin soll er ohne Leidenschaft das Glück suchen. Von Gottesliebe ist nicht die Rede, die Nächstenliebe ist nur negativ ein Motiv, insoferne durch den Haß die Gemüthsruhe gestört wird. Da sich die gewöhnliche Menge und das Frauengeschlecht zu dieser Speculation nicht erheben können, so ist dieses buddhistische Glück nur für die Auserwählten, die Mönche, vorhanden. Der Buddhist sucht sich vom Irdischen zu befreien und ins Nirvana aufzugehen, um von dem Elende des Daseins erlöst zu werden. Der Christ aber will nach der Anweisung und dem Vorbilde Jesu sich möglichst von den zeitlichen Gütern unabhängig machen, um nicht durch sie von Gott abgezogen und des ewigen Zieles verlustig zu werden. Er betrachtet die Dinge dieser Welt nicht als böse, sondern als Mittel, sich den Himmel zu verdienen. Die Lehren von Sünde und Leiden, vom innern Leben, von Heiligung und Gerechtigkeit, von Erlösung, Rechtfertigung und ewigem Leben sind so wesentlich verschieden, daß an keine Abhängigkeit des Christenthums zu denken ist. Wie durchaus anders gestaltet sich dadurch die gesamte Weltanschauung des Christenthums! Wie trostreich ist für den Christen jedes Standes der Ausblick in die himmlische Heimat, wie trostlos die Aussicht des Buddhisten in das Nirvana!

Es verdient kaum erwähnt zu werden, wenn behauptet wird, daß Paulus, in die Fußstapfen des Stephanus tretend, des Verbreiters und Entwicklers essenischer Lehren, den Stifter des Christenthums mit buddhistischen Ueberlieferungen in Verbindung gebracht habe. „Während Paulus mit nur zu großem Erfolg beflissen war, das Christenthum durch Einfügung indischer, buddhistischer und essenischer Lehren zu verunstalten, predigte Mohammed eine dem wahren Christenthum viel näher stehende Lehre,“ [1] kann nur jemand schreiben, der für die tief ethische Fassung des Christen-

---

[1] Bunsen, Die Ueberlieferung II, 267, vgl. ebd. S. 109. Vgl. dagegen Hüppe-Schleiden, Jesus ein Buddhist. 1890. Allgem. Missions-Ztg. 1888 S. 529.

thums, für das Sündenbewußtsein und die Erlösungsgnade und für die Bedeutung des Gottmenschen keinen Sinn hat. Die Heiligkeit und Barmherzigkeit Gottes dienen allein zum Beweis dagegen.

17. Auch das praktische Leben zeigt denselben großen Unterschied. Ein moderner Japaner schreibt unter anderem gegen das Christenthum: „Nach Jesus werden sich weder Männer noch Frauen im Himmel verheiraten. Folglich wird daselbst auch kein Essen und Trinken stattfinden. In diesem Falle hat das Leben keinen Gegenstand, und was die unverwesliche Krone betrifft, ich kümmere mich nicht mehr um sie, als ich das ewige Feuer fürchte. Vorausgesetzt selbst, daß Jesus der Sohn Gottes sei, da wollte ich doch lieber von seiner Seite die härteste Strafe empfangen, als mich auch nur eines Haares Breite von dem Gehorsam zu entfernen, welchen ich meinen Eltern und Lehrern schuldig bin."[1] Nach beiden Seiten ist der edelste Zug der christlichen Religion, die geistig-sittliche Erhabenheit über alles Irdische, verkannt. Das Paradies soll mohammedanisch oder gar nicht sein. Die an sich giltigen natürlichen Bande sollen jeder Rücksicht auf Gott und auf den Himmel weichen. Den heidnischen Religionen, auch dem Buddhismus, fehlt durchaus der Uebergang vom Irdischen zum Himmlischen, vom Zeitlichen zum Ewigen, vom Endlichen zum Unendlichen. Die vielen verkörperten Buddhas in den chinesischen Tempeln bieten keinen Ersatz. Idee und Ausführung sind zu roh und thöricht. Und hieraus sollte sich die durch den Gottmenschen realisirte Idee der Verbindung Gottes mit den Menschen entwickelt haben?

Es nimmt sich fast komisch aus, wenn der genannte Japaner den nicht mehr zu läugnenden Einfluß des Christenthums in Japan folgendermaßen erklärt: „Das Volk läßt sich nur durch die Vortheile in die Irre führen, die ihm das Christenthum, welches das Volk in diesem Augenblicke beläßtigt, verspricht. Die Furcht vor dem Tode muß zerstreut werden durch das ewige Leben, die Begierlichkeit muß befriedigt werden durch unvergängliche Schätze, neue Furcht muß erweckt werden durch ein unauslöschliches Feuer. Nur wo die Religion den Propheten sehen läßt, da erwacht der Fanatismus, und man hält nur schwer Leute in ihrer Begeisterung zurück, welche glauben, daß sich ihr zukünftiges Glück vermehren werde, wenn sie für Jesus sterben." Es ist doch merkwürdig, daß die Hoffnung auf einen zukünftigen Profit die Martyrer begeistert. Und die Geschichte des Christenthums in Japan zeigt allerdings echt japanischen Todesmuth seit 1587—1870! Es ist auch bezeichnend, daß der Japaner

[1] Rev. de l'hist. des rel. 1880 I, 391 ss. Kuenen a. a. O. S. 231 ff. Zeitschr. f. Missionskunde 1886 S. 137 f.

dem Christenthume ein antinationales Streben gegen die seit 1000 Jahren bestehende buddhistische Religion vorwirft. Jeder lasse sich von den Vortheilen eines individuellen zukünftigen Glückes leiten! Gewiß, das Heil der einzelnen Seele, die sittliche Persönlichkeit des Individuums, nicht das unfaßbare Ganze, Allgemeine bildet den Mittelpunkt der christlichen Heilslehre, aber auch das unvertilgbare Unterscheidungsmerkmal zu allen orientalischen Speculationen und praktischen Uebungen! Weder theoretisch noch geschichtlich läßt sich eine Abhängigkeit Jesu von diesen Religionssystemen nachweisen. Wenn der Japaner sagt: „Von seinem Erscheinen an erklärte Jesus der römischen und buddhistischen Religion, welche um ihn her herrschten, den Krieg", so spricht er wie der Blinde von den Farben. Will er doch sogar die Kreuzigung daraus erklären, daß die Jünger die andern Religionen heftig bekämpft haben!

Clemens von Alexandrien ist der erste, welcher von dem Religionsstifter Buddha einiges vom Hörensagen zu erzählen weiß. Die Verbreitung des Buddhismus in größerem Maßstab über den Ost- und Nordrand des iranischen Hochlands hinaus ist zu keiner Zeit bezeugt. Der Tigris war im Westen sicher die alleräußerste Grenze für das Vorkommen von Buddhisten und da können auch nur ganz vereinzelte gewesen sein. Von einer Beeinflussung etwa gar der christlichen Evangelien durch buddhistische Berichte vom Leben des Buddha und seiner Jünger (Seydel u. a.) kann gar keine Rede sein, wie M. Müller und Oldenberg zur Genüge erhärtet haben, so wenig wie vom buddhistischen Ursprung des Essenismus oder des christlichen Mönchthums [1]. Die ganze Hypothese hat historisch durchaus kein Fundament, würde aber auch nicht im stande sein, die lebendige Kraft des Christenthums zu erklären, denn was ist aus der alten Cultur der mongolischen Staaten, Chinas und Japans, geworden?

18. Geschichtlich näher läge der Einfluß Aegyptens, den schon Spencer († 1695) behauptete. Auf ihn wollte man auch die Trinitätslehre und die Sorge für die Todten zurückführen. Und dennoch ist dieser Einfluß auf Juden und Christen in Palästina gleich Null. Aegypten hat niemals eine große Einwirkung, sei es auf hebräische Religionsanschauungen, sei es auf die griechische Philosophie, ausgeübt [2]. Ein Beweis hierfür liegt darin, daß die Juden in Alexandrien wohl stark von der griechischen Philosophie, aber gar nicht von der ägyptischen Religion berührt wurden. Dieselbe Strömung erfaßte später auch die Juden

---

[1] Keßler, Mani I, 27, Anm. 2.

[2] *Le Page Renouf*, Religion of ancient Egypt. (London 1880) p. 243 ff. Pawlicki, Der Ursprung d. Christenthums (Mainz 1885) S. 52. Vgl. oben S. 207 ff.

in Palästina. Sie acceptirten die allegorische casuistische Erklärung des Alten Testaments, aber sie wußten nichts von einem ägyptischen Religionseinflusse. Dies war nach dem damaligen Stande der ägyptischen Weisheit und Religion begreiflich. Herodot konnte sagen, die griechische Weisheit stamme aus Aegypten, Philo wußte, daß sich das Verhältniß umgekehrt hatte. Sollte Jesus hierin allein eine Ausnahme gemacht haben? Man wird doch nicht das Märchen des Celsus aufwärmen wollen, wonach Jesus, der vor Herodes nach Aegypten fliehen mußte, dort die Zauberei gelernt haben soll!

Selbst wenn bei den ägyptischen Christen der Fonds des christlichen Glaubens über das jenseitige Leben mit dem altägyptischen identisch und in der körperlichen Darstellung der Seele der Doppelgänger zu erkennen wäre, den Maspero in der ägyptischen Religion, nämlich in dem Volksglauben, von welchem die Geschichtschreiber, selbst die Alexandriner nichts wußten, entdeckt habe [1], wäre nur eine Verwandtschaft mit dem ägyptischen Christenthum nachgewiesen. Hieronymus und Rufinus mögen die Mönche zu ideal geschildert haben, die Dogmen stammen doch nicht von denselben.

19. Desto mehr scheint es aber sich zu empfehlen, das Christenthum aus einer Verbindung des jüdischen Geistes mit der heidnischen Weisheit der Griechen zu erklären. Auch dieser Vorwurf gegen das Christenthum war dessen alten philosophischen Gegnern nicht entgangen [2]. Die griechische Mythologie war ja um diese Zeit längst von der Philosophie abgelöst und symbolisirt. Die tiefere Auffassung der idealen Wahrheit und der absoluten Güte durch Plato, des Weltganzen aus der realen Wirklichkeit durch Aristoteles, das tiefe Erlösungsbedürfniß der Platoniker und Stoiker, der ernste Zug der Mysterien und Tragödien, dies alles schien ja große Verwandtschaft mit den christlichen Mysterien und der christlichen Lebensauffassung zu haben. Clemens von Alexandrien anerkennt, daß die Philosophie Platos dem griechischen Leben als eine Art Vorläuferin oder Stellvertreterin des Christenthums habe dienen wollen, und nennt den Seneca ein Vorbild auf Christus [3]. Seneca hat durch seine schonungslose Kritik des Götzendienstes und Aberglaubens, durch Verurtheilung der allgemeinen Sittenverderbniß dem christlichen Grundcharakter der Seele Aus-

---

[1] Rev. de l'hist. des rel. 1887 I, 83 ss.

[2] C. Cels. 7, 28 sq. *Aug.*, C. Faust. 20, 1 sq. 23; Ep. 31, 8, über (unbekannte) Schriften des Ambrosius: „Adversus nonnullos imperitissimos et superbissimos, qui de Platonis libris Dominum profecisse contendunt."

[3] Vgl. Fritz, Antike Weltanschauung S. 324 ff. Lipsius, Apokryph. II, 1, S. 167 ff. Höhne, Das Neue im Christenthum gegenüber dem altklassischen Heidenthum. Leipzig 1887. Hettinger, Apologie II, 7 ff. Mattes, Das Christliche in Plato (Theol. Quart. 1845 S. 479 ff.). Willmann, Geschichte des Idealismus II (Braunschweig 1896), 1 ff.

druck gegeben. Er hat die stoische Moral durch seine religiöse Empfindung und Betrachtung vertieft und dadurch so auf die Väter eingewirkt, daß sie an einen christlichen Einfluß dachten und mit dem Apostel Paulus ihn Briefe wechseln ließen.

Origenes findet bei Plato u. a. manche tiefe Gedanken über Gott und sieht sich sogar veranlaßt, Röm. 1, 19 das „Gott offenbarte es ihnen" von einer unmittelbaren Offenbarung Gottes in ihrem Geiste zu deuten. Auch dem Einflusse des Alten Testaments auf die Darstellung im Phädrus will er nicht widersprechen[1]. Nichtsdestoweniger weist er den Celsus schroff ab, welcher den Christen räth, sich andere Führer als Christus zu wählen, nämlich die göttlich angehauchten Dichter, Weise, Philosophen, besonders Epiktet. Denn dadurch werden ihnen blinde Führer gegen die Wahrheit gegeben, damit sie in Irrthum geführt werden. Oder wenn dieselben nicht durchaus blind sind, so sind sie doch in vielen Sätzen von der Wahrheit abgewichen. Sie mögen einmal die Jünger der Philosophen und Jesu in ihrem Lebenswandel miteinander vergleichen, das Leben der unerfahrenen Leute, der einfachen Frauen und der Sklaven, welche von niemanden als von Jesus die Kraft empfangen haben! Dies hat Origenes gesagt, nicht um, was von den Griechen schön ausgedacht ist, zu bekämpfen oder gesunde Lehren zu tadeln, sondern um zu zeigen, daß dasselbe und noch Größeres und Göttlicheres von den göttlichen Männern gesagt worden ist, von den Propheten Gottes und den Aposteln. Wenn einzelne Väter (Gregor von Nazianz, Ambrosius, Johannes von Damaskus u. a.) das Christenthum gleichsam als Compromiß zwischen Judenthum und Heidenthum darstellen, so haben sie nur die Trinitätslehre im Verhältniß zum Monotheismus und Polytheismus im Auge. Augustinus hat im Staate Gottes Plato zu günstig beurtheilt. In der Einleitung zu der Schrift über die Nützlichkeit des Glaubens bemerkt er, Plato würde auf die Frage: Was denkst du von Christus? antworten: Dieser ist es, den ich vorausgesagt habe. Die Platoniker, meint er, brauchen nur wenig zu ändern, um dem neuen König Christus den Nacken zu beugen.

Die Sokratische Philosophie mit ihrem „Erkenne dich selbst" kann man sehr hoch schätzen, aber man müßte vor dem folgenden Skepticismus und Epikureismus die Augen verschließen, wollte man eine continuirliche Entwicklung annehmen, die erst im Christenthum ihren Höhepunkt, ja absoluten Abschluß fand, und zwar in den Worten Jesu: „Was hülfe es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewönne (d. h. wenn er alles wüßte, sähe und klar erkännte) und nähme Schaden an seiner Seele

---

[1] 6, 19; 7, 41. 49.

(d. h. wüßte nicht ein reiner Mensch zu werden)."[1] Die rationalistische Erklärung der Stelle beweist für sich allein, welcher Kunst und Gewaltthätigkeit es bedarf, um die Predigt Jesu auf das Prokrustesbett der Sokratischen Philosophie auszustrecken. Vom „Erkenne dich selbst" bis zum „Thuet Buße", von der Hebammenkunst des Sokrates bis zu den Reden Jesu im Johannesevangelium ist der Weg so weit, daß keinerlei Entwicklung die Kluft überbrücken kann.

Jesus selbst beruft sich auf den Vater im Himmel, auf sein Wissen als Sohn Gottes. Sokrates mag nach Lasaulx, de Maistre u. a. der heidnische Vorläufer des Christenthums sein. Jesus hat vom jüdischen Vorläufer seine Lehre nicht entlehnt, geschweige denn vom heidnischen. Es bleibt nur die unbestreitbare Thatsache bestehen, daß Judenthum und Heidenthum auf den Messias vorbereiteten. Sokrates hat das Seelenleben des Einzelnen berücksichtigt, in der Tugend und der darauf beruhenden Glückseligkeit des Einzelnen den Endzweck des Ganzen erkannt, durch die Ueberordnung des Einzelnen über den Zweck des Ganzen, des Staates, das antike religiös-politische Princip durchbrochen, aber Jesus hat das ewige Heil der Seele als den Zweck des Daseins aufgestellt, die Reinheit des Herzens, die Lauterkeit der Gesinnung, die Beherrschung der Leidenschaften zum Princip der Tugend erhoben. Daran dachte Sokrates so wenig als andere Weise des Alterthums. Das Abschiedsmahl des Sokrates mit seinen Freunden und das Abendmahl Jesu mit seinen Jüngern illustriren den Unterschied in der beiderseitigen Auffassung des diesseitigen und jenseitigen Lebens trefflich. Die Kraft Gottes, selig zu machen, die glauben, fehlt den griechischen Weisen gänzlich. Sie mögen den Menschen zum Lichte hinüberführen „aus einem natürlichen Dunkel in einen wahrhaften Aufschwung zum wahren Sein", „die Seele vom Werden hinweg zur Wahrheit und Wesenheit hinüberwenden", aber was ist darunter zu denken, was liegt für die gewöhnlichen Menschen hierin für ein Trost? Der Mensch soll frei werden von den Banden der Sünde, soll das Wort der Versöhnung von Gott erhalten durch einen, der Macht hat! Wie anders lauten die Worte des Heilandes: „Selig sind die Armen im Geiste, denn ihrer ist das Himmelreich!" Das ist die frohe Botschaft, das Evangelium, welches aus keiner Philosophie abgeleitet werden kann, so zahlreich auch die natürlichen Voraussetzungen der gemeinsamen Vernunft sein mögen.

20. Wir haben oben die Gottes- und Nächstenliebe als Grundgesetz der christlichen Moral erkannt. Wo finden sich dieselben bei den Griechen? Der Gedanke, daß man Zeus lieben könne, galt als thöricht.

---

[1] Fritz a. a. O. S. 274.

Wohl kann man aus Plato einige Stellen anführen, welche sogar wie Feindesliebe klingen, und schon Julian hat nicht verfehlt, sich darauf zu berufen. „Der Gerechte wird auch dem Feinde nie Böses zufügen.“[1] Aber wie nichtssagend sind solche philosophische Sentenzen gegen die praktische Lehre des Herrn! Sie verschwinden vollends hinter dem antiken Staatsbegriffe, dem die Religion unbedingt untergeordnet war, hinter der Verachtung der Schuldner und Armen, der Mißachtung des Fremden, des Barbaren. Der Grieche wie der Römer (und Hebräer) stellte neben das Bittgebet den Fluch über den Frevler und den Feind. Die grausame Behandlung der Sklaven, die schmähliche Erniedrigung der Frauen, die Aussetzung der Kinder zeigen, daß der wahren Nächstenliebe durchaus das Fundament gefehlt hat. Die vielgepriesene Humanität selbst der Stoiker geht über die gewöhnliche distributive Gerechtigkeit nicht hinaus. Die Verachtung der Arbeit und der Arbeiter, der Armen, Niedrigen, der Sklaven im ganzen Alterthum beruht auf dem Mangel an Nächstenliebe, der Humanität und Demuth; denn nur dem Staate, nicht dem Mitbürger oder Mitmenschen ist man Rücksicht schuldig. Der cynische und stoische Solipsismus, die Selbstgenügsamkeit und Selbstvergötterung ist die Folge davon.

Aus den Sprüchen der alten orientalischen Philosophen lassen sich einzelne über die Feindesliebe anführen. So sagte Laotse: „Vergilt Unrecht mit Freundlichkeit“, Confucius: „Was sagst du betreffs des Grundsatzes, daß Unrecht mit Güte vergolten werden soll?“ Der Meister antwortete: „Womit willst du denn die Güte vergelten? Vergilt Unrecht mit Gerechtigkeit und Güte mit Güte.“ Buddha gibt die Anweisung: „Böses überwinde man mit Gutem, den Habgierigen überwinde man mit Freigebigkeit, den Lügner mit Wahrhaftigkeit . . . denn der Haß kommt niemals durch Haß zur Ruhe; durch Liebe kommt der Haß zur Ruhe; das ist eine alte Regel.“[2] Trotz solcher sporadischen Aussprüche ist aber doch die Idee der Humanität und der Menschenfreundlichkeit, wie wir sie selbst im Alten Testament finden, den alten Völkern fremd geblieben. Ein Gefühl wie 3 Mos. 24, 22 würde den Dichtern des Veda und selbst Homer höchst seltsam geklungen haben. Unter den Ariern, wie unter den meisten alten

---

[1] Fritz a. a. O. S. 291, dagegen Mach a. a. O. S. 104 f. Weiß, Apologie I, 267 ff. 371 ff. 548 ff. 583 ff. Bautain, Die Moral des Evangeliums. Tübingen 1856. Huber, Die ethische Frage. München 1875. Zu Aug. vgl. De civ. D. l. 6—10; Ep. 118, 21. 33; C. Acad. 3, 19, 42 sq.; Conf. 7, 18—21. Vgl. auch Schmidt, Ethik d. alten Griech. I, 85 ff.; II, 361 ff. Köstlin, Die Ethik des klassischen Alterthums S. 484 f.

[2] M. Müller, Phys. Rel. S. 350 ff.

Völkern, scheint nur die eine Anschauung bestanden zu haben, daß, wer weder durch Verwandtschaft noch durch Bürgerrecht ein Freund war, für einen Feind galt. Fremdling und Feind sind gleich hostis. Zuerst wurde ein internationales Band durch die Phönicier geknüpft[1]. Es bleibt also bei dem Ausspruche Tertullians: „Die Freunde zu lieben, ist Sache aller, aber die Feinde zu lieben, ist nur Sache der Christen."

Wie schön klingt dagegen das Wort des heiligen Apostels, daß vor Gott kein Ansehen der Person gilt! Es gibt weder Juden noch Griechen, weder Sklaven noch Freie, auch nicht Mann und nicht Weib mehr (Gal. 3, 28). Die rechte Humanität hat nicht Seneca gebracht, obwohl er das Wort gebraucht, sondern Christus, denn sie ist mit der Demuth (humilitas) verwandt. Diese findet sich in keinem Buch der Fremden, weder bei den Epikureern noch bei den Stoikern noch bei den Manichäern noch bei den Platonikern. Selbst Kant rühmt am Christenthum das reine Moralprincip, das dem Eigendünkel sowohl als der Eigenliebe die Schranken der Demuth gesetzt habe.

Wer wollte den Glauben der Christen: „Gott ist die Liebe" mit dem Glauben der Griechen von ihren Göttern, auch der Philosophen, selbst des Plato, von ihrem Absoluten vergleichen? Der Eros des Hesiod, die Liebe Platos, welche die Menschen zum Guten zieht, sind Zeichen des göttlichen Zuges im menschlichen Herzen, aber ohne Feuer und Leben. „Diejenigen, welche über das höchste Gut Schönes geschrieben, steigen in den Piräus hinab, um zu der Diana als Göttin zu beten und einem vom unwissenden Volke gefeierten Feste beizuwohnen, und nachdem sie trefflich über die Seele und das Glück derselben, wenn sie gut gelebt habe, philosophirt haben, verlassen sie jene großen Dinge, welche ihnen Gott geoffenbart hat (Röm. 1, 19), und denken an Niedriges und Geringes, opfern dem Aeskulap einen Hahn." „Bei den andern, welche für Götter gehalten werden, sind sehr wohl gezählte Jungfrauen, welche, von Männern bewacht oder nicht — ist hier nicht zu untersuchen —, der Ehre der Gottheit wegen die Reinheit zu bewahren scheinen; aber bei den Christen übt man nicht wegen menschlicher Ehren, nicht wegen Geldeslohn, nicht wegen des Ruhmes die vollkommene Jungfrauschaft: wie sie gezeigt haben, daß sie Gott in der Erkenntniß haben, werden sie von Gott in dem erprobten Sinne bewahrt, so daß sie das Geziemende vollbringen, erfüllt von Gerechtigkeit und Güte."[2] Zugleich erinnert Origenes die griechischen Philosophen an die Päderastie, um mit einem Worte alles zu sagen.

---

[1] M. Müller, Natürl. Rel. S. 513. *Tert.*, Ad Scap. c. 1.

[2] C. Cels. 6, 4; 7, 48. Vgl. Mach a. a. O. S. 144 ff. Zahn, Der Stoiker Epiktet und sein Verhältniß zum Christenthum. Erlangen 1895. *Salvatore Talamo,* Le origini del Cristianesimo ed il pensiero stoico. Roma 1892.

Wir haben oben der Vorbereitung des Christenthums durch die griechische Philosophie theilweise das Wort geredet, müssen aber ganz entschieden die Ableitung des Christenthums, der Lehre Christi aus derselben auch in Verbindung mit dem semitischen Geiste bestreiten. Wir können auch jenen Apologeten nicht zustimmen, welche glauben, die moderne Abneigung gegen das klassische Alterthum komme von der Erwägung, daß die Alten in den meisten Grundfragen des religiösen und sittlichen Lebens mit dem Christenthum übereinstimmen[1]. Die kritische Religionswissenschaft sucht ja gerade das Christenthum aus dem Heidenthum abzuleiten!

21. Gewöhnlich lautet aber heutzutage die Behauptung anders. Nicht auf Christus, nicht auf die Apostel läßt man diesen heidnischen Factor einwirken, sondern durch die Apologeten des 2. Jahrhunderts sei das Christenthum hellenisirt und durch die griechische Philosophie das kirchliche Dogma geschaffen worden[2]. Für Christus und die Apostel wäre die Sache auch zu auffallend. Jesus hat Palästina nie verlassen und nie mit Griechen verkehrt, denn Joh. 12, 20 wird man schwerlich hierfür anrufen wollen. Schon Origenes verspottet den Celsus wegen eines solchen Vorwurfes. Als ob ein vernünftiger Mensch annehmen könnte, Jesus habe Platos Schriften gekannt! Das Gleiche wird man über die Urapostel sagen müssen. Nur Johannes lernte bei seinem spätern Aufenthalte in Ephesus die griechische Weisheit kennen. Aber selbst er ließ dieselbe nicht auf die christliche Lehre einwirken. Denn seine Logoslehre ist ebensowenig aus der griechischen Philosophie an sich als aus der jüdisch-alexandrinischen Philosophie abzuleiten. Er mag die Anregung zu seiner Darstellung von der Populärphilosophie seiner Zeit erhalten haben: die Grundgedanken sind aus dem Alten Testamente, aus den Weisheitsbüchern. Die Folgezeit beweist, daß die Verbindung des Glaubens an den eingeborenen Gottessohn mit der Logoslehre für die Entwicklung der christlichen Theologie von großer Bedeutung war, weil dadurch die philosophisch gebildeten Griechen am meisten angezogen wurden. Die Logoslehre wurde zum Bindeglied zwischen christlicher und heidnischer Weisheit. Doch wurde der Logosbegriff in kein kirchliches Symbolum aufgenommen.

Aber der heilige Apostel Paulus? Er hat das griechische Leben und Wesen von Haus aus kennen gelernt, hat wenigstens dreimal griechische

---

[1] Weiß, Apologie I, 112 ff.; dagegen ebd. S. 154 ff.

[2] Harnack, Dogmengesch. I, 45. 413 ff. Kuenen a. a. O. S. 191 ff. Kaftan, Die Wahrheit der christlichen Religion. Basel 1888. Hatch, Griechenthum und Christenthum. 12 Hibbert-Vorlesungen über den Einfluß griechischer Ideen und Gebräuche auf die christliche Kirche. Deutsch von Preuschen. Freiburg i. B. 1892. Aelteres bei Kuhn a. a. O. S. 322 ff.

Dichter citirt[1] und hat auf seinen Reisen Gelegenheit gehabt, die griechische Weisheit sich anzueignen. Er ist auch allen alles geworden, den Juden ein Jude, den Griechen ein Grieche, um alle für Christus zu gewinnen. Aber gerade der hl. Paulus war aus der Schule der Rabbinen hervorgegangen und bewegt sich in ihrer Dialektik. Er verwahrt sich ausdrücklich dagegen, daß er griechische Weisheit in das Evangelium eingeführt habe. Er predigte Jesus den Gekreuzigten, welcher den Juden ein Aergerniß und den Heiden eine Thorheit war. Nicht mit weltlicher Weisheit, sondern mit dem Erweise der göttlichen Kraft, die sich in seinem eigenen Lebensgang erprobt hatte, hat er für sein Evangelium die großartigen Erfolge erzielt. Die Weisen dieser Welt hat Gott verworfen. Daß er nichtsdestoweniger seine Kenntniß der alexandrinischen, jüdischen Philosophie, wie solche in den Weisheitsbüchern vorliegt, und die Ideen der rabbinischen Bildung benutzte, um das Christenthum speculativ zu durchdringen, den Tod und das Leiden Jesu als Genugthuungswerk darzustellen und die Idee des himmlischen Menschen, des zweiten Adam, als Vorbild des ethischen Lebens zu verwenden, ist anzuerkennen[2], aber letzteres ist ebensowenig „christianisirter Hellenismus" als ersteres „christianisirter Pharisäismus", denn beide haben im Alten Testament (Isaias, Daniel) ihre Grundlage, und der Sohn Gottes bildet den Mittelpunkt der Erlösungslehre. Das natürliche Gesetz und der vernünftige Gottesdienst erinnern an die stoische Lehre, aber alles beruht auf dem Glauben an Christus.

Die Apologeten haben von der griechischen Weisheit einen ausgedehnten Gebrauch gemacht. Viele derselben sind aus den griechischen Philosophenschulen zum Christenthume übergetreten, haben nach dem schon von Origenes gebrauchten Bilde die Schätze Aegyptens mitgenommen und ihre weltliche Bildung in den Dienst der Kirche gestellt. Es ist begreiflich, daß es ihnen nicht immer alsbald gelang, den tiefen Reichthum der christlichen Lehre im Gewande der griechischen Weisheit zu geben, ohne daß durch die Form der Inhalt etwas verändert wurde. Führte sie doch die Absicht, den Glauben zu vertheidigen und die Heiden zur Annahme desselben zu bewegen, von selbst dazu, die Berührungspunkte möglichst hervorzukehren, die Uebereinstimmung zwischen Glauben und Vernunft, Christenthum und Philosophie darzuthun, den Glauben mehr als einen Ersatz des Wissens für die Menge aufzufassen. Sie betonen mitunter das Moment der Einheit oder Uebereinstimmung in einer Weise, daß die Differenz ausgeschlossen und die Erhabenheit der christlichen Wahrheit als einer unmittelbar göttlichen

[1] Epimenides (Tit. 1, 12), Aratus (Apg. 17, 28) und Menander (1 Kor. 15, 33).

[2] Pfleiderer, Urchristenthum S. 160 f. 169 ff.; Geschichte der prot. Theol. S. 108. Lippert, Christenthum, Volksglaube u. Volksbrauch (Berlin 1882) S. 31 ff.

verkannt, die Pilosophie oder Vernunftwahrheit aber auf das Niveau der geoffenbarten geschraubt und zwischen beiden nur ein quantitativer Unterschied angenommen zu sein scheint.

„Bei allen Philosophen“, sagt Justin, „scheinen Keime der Wahrheit sich zu finden. Wenn wir behaupten, daß alles durch Gott geworden und geordnet sei, werden wir einen Lehrsatz Platos vorzutragen scheinen; wenn wir einen Weltbrand lehren, eine Meinung der Stoiker; wenn wir versichern, daß die Seelen nach dem Tode mit Bewußtsein fortdauern und die Ungerechten bestraft werden, indes die Guten von aller Strafe frei und glücklich sind, so werden wir die Ueberzeugung von Dichtern und Philosophen auszusprechen scheinen; wenn wir den Gebilden der Menschen Anbetungswürdigkeit absprechen, so lehren wir mit dem Komiker Menander u. a. einstimmig.“[1] Auch für den Logos und Sohn Gottes findet Justin Analogien in der griechischen Religion und Philosophie. Er deutet aber den Grund seiner Darstellung auch hinlänglich an. „Wenn wir also einiges ähnlich wie die bei euch in Ehren stehenden Dichter und Philosophen lehren, einiges aber voller und göttlich und allein mit dem Beweise, warum werden wir vor allen ungerechterweise gehaßt?“ Die Apologeten mußten außerdem sich in betreff der Hauptgeheimnisse um so mehr Vorsicht auferlegen, je näher die Gefahr des Mißbrauches oder der Denunciation lag. Dies machte sich namentlich in der Erlösungslehre und bei den Geheimnissen des Cultus geltend. Wieweit die orphisch-pythagoreische und die ägyptische Eschatologie auf die christliche Apokalypsenliteratur eingewirkt habe, ist durch die Entdeckung der Petrusapokalypse wieder angeregt, aber nicht entschieden worden.

22. Schon der einzige Umstand, daß die frühern Apologeten den Lehren der heidnischen Philosophie Lebewohl gesagt haben, beweist zur

[1] Apol. I, 20; II, 13. Vgl. Kuhn a. a. O. S. 315 ff. Weiß, Apologie I, 63 ff. Mach a. a. O. S. 242 ff. Kleutgen a. a. O. III, 151 ff. Gloatz: Neue Jahrb. f. deutsche Theol. 1893 S. 381 ff. Gegen Engelhardt s. Flemming, Zur Beurtheilung des Christenthums Justins des Märtyrers. Leipzig 1892. Zu M. Felix s. Grillenberger: Jahrb. f. Phil. 1888 Heft 1—3. Gegen die in Frankreich namentlich von Renan und Havet vertretene Hypothese, daß das Christenthum das Product des Zusammentreffens des griechischen Geistes und des Judaismus sei, wendet sich principiell *Pressensé*, Histoire des trois premiers siècles de l'Église chrétienne. Le siècle apostolique. 3e éd. 3 voll. Paris 1887/89. Zum Platonismus s. Gratry, Gotteserkenntniß I, 138 ff. *Huit:* Annal. de phil. 1883 juillet; 1889 août—oct. Norden, Beiträge zur Geschichte der griechischen Philosophie. Leipzig 1893. Zur Eschatologie vgl. Dietrich, Nekyia. Beiträge zur Erklärung der neuentdeckten Petrusapokalypse. Leipzig 1893. C. Schmidt: Theol. Lit.-Ztg. 1894 Nr. 22, Sp. 564.

Genüge, daß sie weder bewußt noch unbewußt das Christenthum auf gleiche Linie mit der Philosophie stellten oder die griechische Philosophie an die Stelle der christlichen Lehre setzten. Vielmehr waren sie zum Christenthume übergetreten, weil sie in den Schulen der Philosophen vergebens die Wahrheit und den Frieden gesucht hatten. Was lag nun näher, als dieselbe Philosophie im Lichte des Glaubens zu betrachten, die Mängel zu beseitigen oder zu ergänzen und sie dadurch zu einem Vertheidigungsmittel, aber nicht zum Gegenstand des Glaubens umzugestalten? Ihr Urtheil über die Philosophie lautet manchmal, besonders bei Tatian, herb, es ist aber vom Standpunkte des Glaubens aus zu beurtheilen und wird dadurch zu einem Beweise für die strenge Unterscheidung beider Gebiete. Tertullian z. B., „im Heidenthum geboren und erzogen, hatte an sich die Kraftlosigkeit des Heidenthums kennen gelernt, hatte erfahren, wie es nicht den Frieden der Seele, nicht die Ruhe in den Stürmen der Leidenschaften, nicht die Sicherheit in den Gefahren der Welt, nicht die trostvolle Aussicht im Blicke auf das Grab zu geben im stande sei" [1]. Warnt nicht Tertullian ausdrücklich vor den Gefahren einer Literatur, die zur allgemeinen Bildung gehörte und selbst in der Theologie nicht entbehrt werden konnte? Andere Apologeten hatten dieselbe Erfahrung gemacht. Sollten sie sich nun in der Darstellung ihres Glaubens nichtsdestoweniger von den Maximen der Philosophie haben leiten lassen?

Man wird freilich bei ihnen nicht die tiefe christliche Speculation eines hl. Paulus suchen dürfen, aber sie haben trotz aller philosophischen Beweisführung doch den Glauben an die christlichen Geheimnisse gewahrt und die seligmachende Kraft des wahren Glaubens an sich erfahren und andere gelehrt. Sie waren seit ihrer Bekehrung aus dem Grunde des Herzens Christen und legten den Maßstab der christlichen Wahrheit an die philosophischen Systeme an. Das Princip ihrer Erkenntniß war der Glaube, nicht die natürliche Vernunft. Die christliche Wahrheit galt ihnen nicht bloß als die vollendetste und vollkommenste, sondern auch als die gewisseste und begründetste, weil sie die unmittelbare Offenbarung des persönlich auf Erden erschienenen göttlichen Logos ist. Selbst von seiner Lichtseite betrachtet, erscheint ihnen das Heidenthum in Religion und Philosophie nur als ein sehr schwacher Ausfluß der Wahrheit, als die von einzelnen Strahlen des Logos erhellte Nacht im Vergleiche mit dem hellen Tage, welcher mit dem menschgewordenen Logos angebrochen ist. In diesen Lichtkreis sind sie mit ihrer Bekehrung eingetreten, diesem Lichte haben sie sich gläubig

---

[1] Hefele: Theol. Quart. 1838 S. 36. Vgl. auch die schöne Rede Gregors von Nyssa über Gregor Thaumaturgos.

und selig hingegeben, in ihm betrachten sie die Welt, den Menschen und seine Bestimmung, wie das leibliche Auge im Lichte der Sonne alle Gegenstände betrachtet. Christen zu sein ist ihr Ruhm und ihr Glück. „Nicht Menschen oder menschlichen Lehren habe ich mich entschlossen anzuhängen," sagt Justin, „sondern vielmehr Gott und den göttlichen Lehren." „Denn nicht menschlichen Lehren zu glauben hat uns Christus angewiesen, sondern dem, was von den Propheten verkündigt und von ihm gelehrt worden ist." [1]

Auch hierüber können wir wieder Origenes, den ersten „Biblicisten" unter den Vätern, zum Beweise anführen. Celsus, bemerkt er, bringe vieles aus Plato vor, indem er dasjenige dem aus den heiligen Schriften Geschöpften gleichstelle, was auch einen verständigen Zuhörer bestechen könne. Er behaupte, dasselbe sei von den Griechen besser gesagt und ohne die Androhung oder Verheißung von seiten Gottes oder des Gottessohnes. Origenes erwidert zunächst auf die Vorwürfe über die Form, indem er den Zweck der heiligen Schriftsteller betont, während die Wirkung der Philosophie sich nur auf enge Kreise beschränkte. Wenn auch gewisse Sätze der Griechen dieselben seien wie bei den Christen, so haben sie gewiß nicht dieselbe Kraft, die Seelen zu bewegen, daß sie nach ihnen das Leben bilden. Auch jetzt, fährt Origenes fort, haben die Kirchen im Verhältniß zu der übrigen Menge wenige Weise, welche zu ihnen gekommen sind von der bei uns fleischlich genannten Weisheit; sie haben aber auch solche, welche von jener zu der göttlichen Weisheit übergetreten sind [2]. Origenes ist sich also keines sachlichen Unterschiedes zwischen dem Glauben seiner Zeit und dem Glauben der Heiligen Schrift bewußt.

Wie es unmöglich ist, daß die christliche Religion aus dem Griechenthume entsprungen ist, so ist es auch unmöglich, daß sie durch das Griechenthum umgeformt worden ist. Dieses war zum wissenschaftlichen Ausbau von großem Nutzen, aber das Glaubensbekenntniß blieb dasselbe, wurde nicht verändert, sondern erweitert. Wäre es aber richtig, daß der „Katholicismus in jeder Hinsicht das Product der innigsten Verschmelzung des Christenthums mit der Antike" und die „katholische Dogmatik, wie sie sich auf dem Grunde der Logoslehre seit dem 3. Jahrhundert entfaltet hat, das vom Standpunkte der griechischen Religionsphilosophie begriffene und

---

[1] Dial. 80. 48; Apol. I, 46; II, 10. 13. Schäzler, Neue Untersuchungen S. 366 ff.

[2] C. Cels. 6, 1 sq. 14; 3, 16. Cf. *Iren.*, Adv. haer. 1, 20, 2. *Tert.*, De praescr. 7. *Clem. Alex.*, Strom. 5, 11, P. 687 sq. *Eus.*, Praep. l. 11—14. Denzinger, Vier Bücher rel. Erk. I, 301 ff.; II, 98.

formulirte Christenthum" sei[1], so wäre doch die christliche Religion die Grundlage, die Philosophie nur das formelle Mittel, das Christenthum die lebendige Kraft, welche das Wahre aus dem Heidenthume sich angeeignet hätte, um die heidnische Philosophie, welche im Neuplatonismus gegen das Christenthum in Kampf getreten ist, siegreich zu überwinden. Nicht die heidnische Philosophie im Christenthume, vielmehr das Christenthum mit Benutzung der Philosophie hat die antike Welt mit ihrem Denken und Leben überwunden, vernichtet. Nur wenn starrer Conservatismus und äußerlicher Buchstabendienst, nicht Kraft, Geist und Leben das Christenthum beherrschten, wenn die Wahrheit keiner Erweiterung und Vertiefung fähig wäre, könnte ein solcher Fortschritt, könnte die Perfectibilität als eine Abirrung von der ursprünglichen Religion des Christenthums bezeichnet werden. So kann man es verstehen, wenn Origenes sagt, daß die Christen ihre Hoffnungen auf das Jenseits durch die Schriften und durch die natürliche Vernunft begründen.

Ambrosius hat in seiner Schrift „Ueber die Pflichten" vieles mit Cicero gemein, aber er hat doch das natürlich Gute durch das wahrhaft Gute des Christenthums ergänzt, erhöht, vollendet. „Der Glaube an die Stelle des Wissens gesetzt, die Gerechtigkeit auf die Solidarität zurückgeführt, der Muth die Form der Geduld annehmend, die Mäßigung zur Sanftmuth und Reinigkeit werdend, dies alles macht eine neue Moral in den alten Rahmen und in einer Terminologie, welche die Tiefe der vollendeten Offenbarung verhüllt."[2] Das Christenthum hat die Tugend in das Innere verlegt.

Stets standen die Väter auf dem Standpunkte des hl. Paulus, daß Gott das Thörichte auserwählt habe, um die Weisen zu beschämen. Der Glaube, der gleiche Glaube aller, der Gebildeten und Ungebildeten, war die Grundlage des christlichen Lebens. „Denn da es nur einen und denselben Glauben gibt, so erweitert ihn weder der, welcher viel über ihn sagen kann, noch vermindert ihn der, welcher wenig über ihn sagen kann", bemerkt der hl. Irenäus. Selbst dem Clemens von Alexandrien, welcher die Vorbereitung durch die Philosophie hoch schätzte, sind die außerchristlichen Mysterien nichtig, unwahr, unmenschlich. „Die Göttlichkeit, die beseligende Kraft, der endliche Sieg, und Christus als Urheber und Mittelpunkt dieser Religion, sind ihm eine ausgemachte Sache."

---

[1] Harnack, Dogmengesch. I, 253; II, 25. 465. 468. *Raym. Thamin*, S. Ambroise et la Morale chrétienne au 4e siècle. Paris 1895. Annal. de phil. chrét. 1895 II, 286 ss. Kellner, Hellenismus und Christenthum. Köln 1866. Theol. Quart. 1867 S. 359 ff.

[2] Annal. de phil. chrét. 1895 II, 295.

Nicht die wahre, sondern die falsche Gnosis hat das Christenthum umgeändert [1].

Aber trotzdem wagten es auch die Gnostiker nicht, ihre Lehre aus der heidnischen Weisheit abzuleiten. Sie wollten wenigstens durch eine Geheimlehre die apostolische Tradition für sich in Anspruch nehmen. So sehr war man in allen christlichen Kreisen davon überzeugt, daß nur die apostolische Ueberlieferung die Hinterlage des Glaubens bilden dürfe. Die wahre Gnosis wollte der falschen Gnosis gegenüber das echte Christenthum auf Grund der Lehre der Heiligen Schrift und der Ueberlieferung, welche Irenäus und Tertullian siegreich vertheidigten, verständlich machen, seinen Inhalt gegen die gnostischen Entleerungen und Verflüchtigungen schützen. Dadurch hat allerdings Clemens zugleich das Hellenenthum mit der Kirche versöhnt, und „zwar so, daß er dessen zwei mächtigste Lebensfactoren, die Weltweisheit und Frömmigkeit, verschmolz und diesen einen Guß als die Form einführte, in welcher sich die Kirche weiter entwickeln sollte", aber er hat dies auf dem Grunde des christlichen Glaubens vollzogen. „Was haben Athen und Jerusalem miteinander gemein? was die Akademie und die Kirche? was die Häretiker und die Christen?" fragt Tertullian. „Unsre Einrichtung ist aus der Säulenhalle Salomons, der auch selbst überliefert hat (Weish. 1, 1), daß der Herr in der Einfalt des Herzens zu suchen sei. Es mögen diejenigen zusehen, welche ein stoisches und platonisches und dialektisches Christenthum zu Tage gefördert haben." Origenes hat alles Brauchbare aus der Philosophie zu bewahren und zu benutzen gesucht, aber selbst wenn er „idealistischer Philosoph" gewesen ist, so war er auch „rechtgläubiger Traditionalist", d. h. doch der überlieferte Glaube galt ihm als Autorität. Diese wurde auch später festgehalten, als die Speculation des Origenes bekämpft wurde. Was auch das Alterthum nach Seite der Form und des Begriffes beigetragen haben mag, das Christenthum hat den übernatürlichen Inhalt und die göttliche Kraft gegeben [2]. „Wir wagen mit Vernunft zu glauben", sagt Origenes.

23. Das Christenthum mit seiner erhabenen Lehre und seiner strengen, tiefen Moral kann also unmöglich das Product eines menschlichen Geistes sein, wenn er auch als Genius noch so hoch über den andern Menschenkindern gestanden wäre. Das Christenthum kann nicht das ein-

[1] Hagemann a. a. O. S. 26 ff. Gratry a. a. O. II, 203 ff. Zu Clemens vgl. auch: *Wendland*, Quaestiones Musonianae de Musonio Stoico Clementis Alex. aliorumque auctore. Berol. 1886. *Scheck*, De fontibus Clementis Alex. Aug. Vind. 1889 (Progr.).

[2] Eucken, Die Lebensanschauungen der großen Denker. Eine Entwicklungsgeschichte der Menschheit von Plato bis zur Gegenwart. 2. Aufl. Leipzig 1896.

fache Resultat der jüdischen Religionsentwicklung sein, so gewiß es auf alttestamentlichem Fundamente ruht. Keinem Genie wäre es gelungen, den tiefen religiösen und ethischen Sinn der Weissagungen und des Gesetzes aus der irdischen Einkleidung herauszulösen, wenn nicht die Erfüllung gleichsam in Fleisch und Blut vor den Gläubigen vollzogen worden wäre. Vergeblich wäre es gewesen, durch Mythen ein Bild zu fertigen, welches nur in der Phantasie lebte. Denn das Christenthum ist in geschichtlicher Zeit entstanden, selbst durch die unbestrittenen Paulinen bezeugt. Für die Mythenbildung, welche sich unmöglich so schnell hätte an die Tradition ansetzen können, bleibt keine Zeit mehr übrig. Die Mythen hätten sich zu einer Zeit bilden müssen, in welcher das Christenthum längst Wurzeln geschlagen und ein sicheres Fundament des Glaubens gewonnen hatte. Wie konnten jene verfolgten Christen ihre Hoffnung auf Mythen, auf absichtlich erfundene Mythen bauen? Unabsichtliche Mythen lassen aber zugestandenermaßen die evangelischen Berichte selbst vom rationalistischen Standpunkte aus unerklärt. Alles hatte sich gegen das Christenthum verschworen, sagt Origenes[1], so daß es hätte unterdrückt werden müssen, wenn es nicht, durch göttliche Kraft erhalten, nicht nur entkommen und wieder aufgetaucht wäre, sondern auch den ganzen gegen es verschworenen Erdkreis besiegt hätte. Und diese Christen haben aus Mythen ihre Kraft gesogen? Diese weltüberwindende Lehre wäre nichts weiteres als die mythische Verarbeitung der religiösen Idee mit Bezug auf Christus?

Ebenso unmöglich ist es, daß die höchste Stufe weltlich-griechischer Bildung ein solches Ideal religiöser Wahrheit und sittlicher Größe zeitigte oder auch nur in den wesentlichen Punkten umbildete. Denn zur Zeit Christi war die Blüthezeit längst vorüber. Wenn man auch den Neuplatonismus als Zielpunkt der Entwicklung gelten lassen wollte, so fällt er doch zeitlich später und ist selbst von außen beeinflußt. Das Christenthum trat von Anfang an gegen die jüdische und heidnische Macht und Weisheit als welterobernde, universelle, absolute Religion auf, obwohl es in schneidendem Contraste zu den Anschauungen der damaligen Welt und im Gegensatze zu den Herrschern dieser Welt stand. Wie hätte es eine Frucht der damaligen Bildung sein können? Nein, seine religiös-sittliche Macht ist unerklärlich, wenn es nicht Gottes Werk ist. Es bleibt als Räthsel, als größtes Wunder in der Weltgeschichte bestehen, wenn man auch alle andern Wunder beseitigt. Aber auch derjenige, von welchem es seinen Namen trägt und von dem die Apostel Vollmacht und Auftrag er-

[1] C. Cels. 1, 3.

halten haben, Christus, bleibt unverstanden und unbegreiflich, wenn er nicht ein Gottgesandter in ganz ausnehmender Weise war.

24. Wir läugnen keineswegs die geschichtliche Entwicklung, wir werden sogar nachher ausdrücklich die göttliche Leitung in der Weltgeschichte und in der Geschichte der Offenbarung für unsere Darstellung in Anspruch nehmen, aber wir können uns durchaus nicht überzeugen, daß wir in der gegenseitigen Durchdringung des Judenthums und Heidenthums das zu suchen haben, „was gläubige Anschauung so gern als ein Ungewordenes plötzlich in die Kreise irdischer Geltung treten sieht“[1]. Die Vereinigung der die Kraft des Martyriums in sich tragenden stoischen Philosophie (Selbstmord?) und der religiösen Tiefe des zähen und glaubensfesten Palästinensers hat mit nichten die Möglichkeit gegeben, den Menschen als solchen zur geläuterten Persönlichkeit zu erheben. Es geschah dies vor Christus weder in Palästina noch in der Diaspora, es geschah durch Christus, ohne daß er mit dem Stoicismus vertraut war, und es wurde an den Jüngern zuerst vollzogen, welche Fischer aus Galiläa waren. Was sollen gegen diese historischen Thatsachen die rationalistischen Theorien beweisen?

Im „Zeitalter Darwins“ verwischen sich zwar die Unterschiede zwischen Art und Art, Art und Gattung, aber so gewiß der Geist vom Körper, durch welchen er wirkt, verschieden ist, so sicher ist das Christenthum specifisch verschieden von den andern Religionen, die es voraussetzt. Wäre der Stoicismus das Gefäß gewesen, „in welches die transcendente Gottheit des Judenthums und des Platonismus als immanente Vernunft in die Menschheit getragen wurde, sobald die Coincidät des göttlichen und menschlichen Geistes einmal dem Bewußtsein aufgegangen war, wie die johanneische Auffassung es mit dem ‚ich und der Vater sind eins‘ ausspricht“, so wäre der johanneische Christus nie der Gegenstand des allgemeinen Glaubens geworden. Nicht ein philosophisch-religiöses System, sondern der Glaube, daß Gott in Christus gnädig und barmherzig geworden, die Welt erlöst und mit sich versöhnt hat, ist die weltüberwindende Kraft des Christenthums.

Die Offenbarung an sich und durch Jesus Christus, die Person und das Leben Jesu müssen daher den Gegenstand unserer weitern Untersuchungen bilden. Hat sich aus dem Bisherigen ergeben, daß das Christenthum nicht eine „natürliche Religion“ im Sinne der Evolutionisten oder des Rationalismus, welcher mit Kant in der Bergpredigt die Quintessenz der natürlichen Sittenlehre finden

---

[1] Fritz a. a. O. S. 345. Lippert a. a. O. S. 176. 214 f.

will[1], sein kann, so wird sich uns auch zeigen, daß ebensowenig die idealistische Entwicklungstheorie Hegels dem Christenthume gerecht wird. Denn nach dieser könnte die Entwicklung des religiösen Geistes nirgends abgeschlossen sein, sondern müßte über das Christenthum hinausgehen[2]. Selbst Kant und Rousseau geben zu, daß die Vernunft nie zu der vollkommenen Einsicht in die wahre Sittlichkeit gekommen wäre ohne das Evangelium.

§ 14.

Die Offenbarung.

Altes und Neues Testament über die übernatürliche Offenbarung. — Bedeutung des Wortes Offenbarung. — In allen Religionen herrscht der Glaube an eine Offenbarung. — Definition der Offenbarung. — Uebernatürliche und natürliche Offenbarung. — Möglichkeit der Offenbarung. — Vernunft und Glauben. — Uebervernünftig, nicht widervernünftig. — Offenbarung und Sittlichkeit. — Pädagogik der Offenbarung. — Geschichte der Offenbarung. — Die Nothwendigkeit der Offenbarung; vor und nach der Sünde. — Uebernatürliches Endziel. — Religionsgeschichte und Philosophie anerkennen die Nothwendigkeit der Offenbarung. — Die menschlichen Kräfte reichen nicht aus. — Das Vaticanum über die Möglichkeit und Nothwendigkeit der Offenbarung. — Zweck derselben. — Die Gnade. — Art und Weise der Offenbarungsthätigkeit: Typen, Träume, Visionen, das Wort.

I. Begriff der Offenbarung.

1. Das ganze Alterthum und besonders die Hebräer gehen von dem Glauben aus, daß ihre Ahnen einen übernatürlichen Verkehr mit Gott gehabt haben. Die heiligen Schriftsteller des Alten und Neuen Testaments führen die ganze Geschichte des Menschengeschlechtes und speciell des jüdischen Volkes auf eine besondere Leitung Gottes zurück. Diese gab sich auch äußerlich dadurch kund, daß Gott, der Schöpfer aller Dinge, im Paradiese mit den ersten Menschen unmittelbar verkehrte, aber auch nach der Vertreibung der Menschen aus dem Paradiese einzelnen bevorzugten Männern seinen Willen offenbarte. Die Patriarchen, Moses, die Propheten

---

[1] Kant, Religion S. 236 ff. *Mackintosh*, The natural history of the christian religion. Being a study of the doctrine of Jesus as developed from Judaism and converted into dogma. Glasgow 1894. Dagegen Harnack: Theol. Lit.-Ztg. 1895 Nr. 13. Vgl. Kügelgen, Kants Auffassung von der Bibel. Leipz. 1896.

[2] Kuhn: Theol. Quart. 1839 S. 43 f. W. Schneider, Allgemeinheit und Einheit des sittlichen Bewußtseins S. 27 ff. *Brunetière*, La science et la Religion. Paris 1895. Separatabzug aus der Rev. des deux M. 1895 I, veranlaßt durch eine Audienz bei Leo XIII. am 27. Nov. 1894.

erfreuten sich eines nahen Verkehres mit Gott. David erzählt, der Geist Gottes habe in ihm gesprochen und das Wort desselben sei auf seiner Zunge (2 Sam. 23, 2).

Im Neuen Bunde aber hat der Sohn Gottes, welcher im Schoße des Vaters weilt, den Jüngern die Geheimnisse des Reiches Gottes aufgeschlossen. Durch Offenbarung wurde den Aposteln das Geheimniß bekannt gemacht (Eph. 3, 3), das Geheimniß, welches seit ewigen Zeiten verschwiegen war, nun aber offenbar geworden war durch die Schriften der Propheten, nach Anordnung des ewigen Gottes zum Glaubensgehorsam für alle Heiden kundgemacht (Röm. 16, 25)[1]. Was die Engel zu schauen gelüstete, wurde den Jüngern Christi verkündigt durch den Heiligen Geist, der von oben gesandt worden war (1 Petr. 1, 12. 2 Petr. 1, 4). Was kein Auge gesehen und kein Ohr gehört hat, dies hat Gott den Gläubigen durch seinen Geist geoffenbart, denn der Geist erforschet alles, auch die Tiefen der Gottheit (1 Kor. 2, 9. 10). Auf vielerlei und vielfache Weise hat einst Gott zu den Vätern durch die Propheten gesprochen, in diesen letzten Tagen aber hat er zu uns durch seinen Sohn geredet (Hebr. 1, 1).

Die Apostel sind die Verwalter der göttlichen Geheimnisse (1 Kor. 4, 1), da sie, von Christus selbst belehrt und vom Heiligen Geiste erleuchtet, die Wahrheit vom Himmel erhalten haben. Jesus dankt seinem Vater im Himmel, daß er dieses vor den Weisen und Verständigen verborgen, aber den Unmündigen geoffenbart hat (Matth. 11, 25). Er betet zu seinem Vater: „Ich habe deinen Namen den Menschen, welche du mir aus der Welt gegeben hast, geoffenbart. Nun haben sie erkannt, daß alles, was du mir gegeben hast, von dir ist, denn die Worte, die du mir gegeben hast, habe ich ihnen gegeben, und sie haben dieselben aufgenommen und in Wahrheit erkannt, daß ich von dir ausgegangen bin, und geglaubt, daß du mich gesandt hast“ (Joh. 17, 6 ff.). Jesus hat aber die Verkündigung dieser Wahrheit nicht dem schwankenden menschlichen Geiste überlassen, sondern den Jüngern den Geist von oben verheißen, der sie in alle Wahrheit einführen und sie an alles erinnern sollte, was er zu ihnen geredet hatte[2]. Nicht wie für alle Gläubigen, welchen der Geist der Weisheit und Offenbarung zu theil wurde (Eph. 1, 17; 1 Kor. 14, 6), kam der Geist für die Apostel von oben. Die Apostel waren vielmehr in der Kraft des Heiligen Geistes zu Zeugen der Auferstehung bestimmt und konnten sich auf den Erweis des Geistes berufen (Apg. 5, 3; 15, 28).

---

[1] Kol. 1, 26; 2, 2. Röm. 1, 17. 1 Petr. 1, 20. Eph. 1, 9; 3, 9. 1 Kor. 2, 4—16. 1 Tim. 3, 16. 2 Tim. 1, 9. 10. Tit. 2, 14. Vgl. Denzinger, Vier Bücher von der relig. Erkenntniß II, 77 f. 93 ff. Vatic. 3, 2.

[2] Luc. 24, 48. 49. Apg. 1, 8. Joh. 14, 16. 17. 26; 15, 26. 27; 16, 12. 13.

Auch der heilige Apostel Paulus, welcher das Glück des Umganges mit dem Menschensohne nicht genossen hatte, erhielt vor den Thoren von Damaskus eine unmittelbare Offenbarung des Auferstandenen. Auch er ist vollkommen überzeugt, daß der Heilige Geist ihm die Geheimnisse Gottes offenbart. Er hat sein Evangelium nicht von Menschen erhalten, sondern durch eine Offenbarung Jesu Christi, und vertheidigt es bis zu seinem letzten Athemzuge gegen alle Angriffe. Nicht einmal, wenn ein Engel vom Himmel käme, würde er ein anderes Evangelium von ihm annehmen [1].

2. Der gewöhnliche Ausdruck für diesen Act der Offenbarung ist *ἀποκάλυψις, ἀποκαλύπτειν* (*φανέρωσις* 1 Kor. 12, 7. 2 Kor. 4, 2, aber oft *φανεροῦσθαι*), ein Wort, das den Griechen in dieser Bedeutung gänzlich unbekannt ist, und in der Bedeutung: „Entblößung des Körpers" ein einziges Mal vorkommt [2]. Während *φανέρωσις* jede Kundgebung Gottes, welche Gegenstand der menschlichen Wahrnehmung und Erkenntniß werden kann, bezeichnet, ist *ἀποκάλυψις* die von Gott vollzogene Enthüllung eines bis dahin verschleierten oder verdeckten oder geheimnißvollen Gegenstandes [3]. *Φανέρωσις* bezeichnet mehr die äußere objective Erscheinung, wie sie namentlich durch Christus gegeben wurde, *ἀποκάλυψις* die innere Erkenntniß (Eph. 1, 17. 1 Kor. 2, 10) oder den Glauben (Matth. 16, 17. Joh. 6, 44) durch Eingebung des Heiligen Geistes (1 Kor. 14, 6. Phil. 3, 15) und Erscheinungen Christi (Gal. 1, 12. 2 Kor. 12, 7. Eph. 3, 3).

Die Bedeutung der *ἀποκάλυψις* hängt also mit dem Geheimnisse zusammen, welches den Mittelpunkt der Offenbarungsgeschichte bildet, mit dem Geheimnisse der göttlichen Erlösung, auf welches seit dem Sündenfalle die Augen der gläubigen Menschheit hingerichtet waren. Der Ausdruck wird auf das ganze Gebiet des menschlichen Heiles ausgedehnt, weil alles mit diesem Grundgeheimnisse in Verbindung steht. Die Offenbarung dieses Geheimnisses weist aber, wie der Begriff des Geheimnisses in der Religion überhaupt, auf die Verborgenheit Gottes, auf die Unerreichbarkeit desjenigen hin, welcher in einem unzugänglichen Lichte wohnt [4]. Der menschliche Geist ist für sich nicht im stande, den Schleier zu lüften,

[1] Gal. 1, 1. 11 ff. 1 Kor. 2, 10 ff.; 14, 2; 7, 10. 40. 2 Kor. 11, 17. Eph. 3, 2—5.

[2] *Plut.*, Cat. mai. c. 20.

[3] Nitzsch, Lehrbuch der evangelischen Dogmatik (Freiburg i. B. 1892) S. 131. Staudenmaier, Dogmatik II, 9. 11.

[4] 1 Tim. 6, 16. Drey, Apologie I, 118, Anm. 1. S. 119 ff. König, Der Offenbarungsbegriff des A. T. Leipzig 1882. Lotz, Geschichte u. Offenbarung im A. T. 1891. Dillmann, Handbuch S. 474 ff. Die alttestamentl. Stellen s. bei Denzinger a. a. O. II, 87. Daselbst auch die verschiedenen Theorien über den Begriff des Geheimnisses. Schäzler, Neue Untersuchungen S. 364 ff.

welcher ihm Gottes Wesen verbirgt und die großen Fragen des menschlichen Daseins verhüllt, wenn sich Gott nicht selbst ihm naht und die unfehlbare Antwort gibt. Er ist nicht im stande, Gott zu schauen und zu leben, und doch ist das „Schauen" das sicherste und vollkommenste Erkenntnißmittel.

Diese Geheimnisse bestehen für alle Menschen. In allen Religionen hat man das Bedürfniß nach Offenbarung empfunden und zu befriedigen gesucht [1]. Die orientalischen Religionen leiten ihre Lehre von einer Offenbarung Gottes ab, sei es, daß dieselbe in die dunkle Vorzeit verlegt oder an gewisse historische Persönlichkeiten, Religionsstifter oder Reformatoren, geknüpft wird. Selbst in dieser Illusion oder Fiction ist noch der Zug des menschlichen Geistes zu der Quelle der Offenbarung zu erkennen. Es spricht sich darin der Gedanke aus, daß in Sachen Gottes und des menschlichen Heiles nur Gott selbst die absolute Wahrheit, die richtige Lehre kundthun und das heilsame Verhalten vorschreiben könne. Das Verhältniß, welches sich in der Religion zwischen Gott und dem Menschen herstellt, gilt nur als beseligend, wenn Gott selbst den Grund dazu gelegt hat. Auch hier beginnt die Erkenntniß mit der äußern Anregung.

Aber noch ein anderer Zug ist darin zu entdecken. Wem ist es nicht aufgefallen, daß die Hauptreligionen in den Grundzügen übereinstimmen, daß gewisse Wahrheiten und Gebräuche, gewisse Gesetze und Anforderungen überall wiederkehren? Sollte dies bloßer Zufall sein? Es mag wohl zutreffen, daß die religiöse Anlage des Menschen, dieses gemeinsame Erbe der ganzen Menschheit, zu der Uebereinstimmung beiträgt, ja die unentbehrliche Voraussetzung derselben ist. Wie lassen sich aber daraus der Cult, die Opfer, das Gebet erklären? Der Cult an sich, die übereinstimmenden Motive des Cultus setzen eine Offenbarung voraus, denn die „angeborenen Grundbegriffe der Vernunft" reichen für die Thatsachen des Cultus so wenig aus als für die Principien der Religion. Wie sie aus der Offenbarung abgeleitet werden, so sind sie ein Beweis für die Richtigkeit des allgemeinen Glaubens an die Offenbarung. Die Orakel der Griechen und Römer, die priesterlichen Functionen aller Art beruhen auf dem Glauben an die Offenbarung Gottes. Selbst der Fetischismus und Schamanismus haben noch eine freilich fast unkenntlich verzerrte Erinnerung daran bewahrt. Hier handelt es sich noch nicht um das Kriterium

---

[1] Denzinger a. a. O. II, 167. Möhler, Einheit in der Kirche (Tübingen 1825) S. 133 ff. Dillmann a. a. O. S. 63 f. Tiele, Babylonisch-assyrische Geschichte II (Gotha 1888), 551. Mach, Nothwendigkeit der Offenb. S. 327 f. Gloatz: Neue Jahrb. f. deutsche Theol. 1892 S. 166 ff. M. Müller, Natürl. Rel. S. 48 f. 224 f.

über wahre und vermeintliche oder vorgebliche Offenbarung, welches durch einen historisch-dogmatischen Beweis herzustellen ist, sondern einfach um einen alle Religionen beherrschenden Zug zur Quelle der Wahrheit.

3. Dieser allgemeine Glaube an die Offenbarung wäre unmöglich, wenn der Begriff der Offenbarung mit dem menschlichen Selbstbewußtsein unverträglich wäre. Auch wenn die Menschheit von Anfang an in der Offenbarung Gottes nur suchte und fand: Orientirung in der Welt und Sieg über die Welt, jene durch Ergänzung des menschlichen Wissens (Orakel, Weissagungen), diesen durch Ergänzung des mangelhaften menschlichen Könnens mittelst göttlicher Machtacte (Wunder, Heilsthaten)[1], so sind doch „diese beiden Seiten der göttlichen Offenbarung" schon von Anfang an vorhanden und dienen zum Beweis für den allgemeinen Glauben an die Offenbarung selbst. Was so sehr mit dem Dasein des Menschen verbunden ist, muß doch einen objectiven Grund haben. Nicht nur sind bei allen Völkern Spuren der göttlichen Offenbarung zu finden, diese sind auch um so deutlicher und kenntlicher, je älter eine religiöse Ueberlieferung und ein Cultus ist. Wäre das Selbstbewußtsein die Quelle des Glaubens daran, so müßte das umgekehrte Verhältniß stattfinden.

Die fortschreitende Philosophie hat sich sogar selbst für die Conceptionen des Genius auf die göttliche Inspiration berufen, und die Alexandriner (Clem., Orig.) haben diese Offenbarung des *λόγος σπερματικός* anerkannt. Das Dämonium des Sokrates, welches dem Begründer des ethischen Volksglaubens seine Offenbarungen eingegeben haben soll, wurde schon erwähnt. Sokrates sagt von sich, daß er im Unterschiede von andern Leuten Offenbarungen von den Göttern erhalte, ohne daß er sie darum bitte. Er rühmt sich in der Apologie der Mantik, welche ihm zu eigen sei, und vertheidigt seine philosophische Thätigkeit mit der Berufung auf das Orakel zu Delphi, welches ihm diese Lebensaufgabe zugewiesen habe. Deshalb blieb er vor dem Unbekannten, Göttlichen stehen und verbot, in dasselbe eindringen zu wollen. Nur die Orakel und die Divination offenbaren uns, was die Götter in ihrer Güte uns zur Erkenntniß bestimmen[2]. Man soll nicht das Wesen, den Ursprung der Dinge, die Bewegungen des Himmels und andere Dinge der Physiker und Physiologen untersuchen wollen. Cicero gibt mit seinem Ausspruch: „Kein großer Mann war jemals ohne irgend einen göttlichen Hauch", dem allgemeinen Gedanken der idealistischen Philosophie seiner Zeit Ausdruck.

---

[1] Pfleiderer, Genetisch-speculative Religionsgesch. (2. Aufl., Berlin 1884) S. 399 ff.

[2] Apol. p. 40 A. *Xenoph.*, Memor. 1, 1, 6—9. *Cic.*, De nat. D. 2, 66, 167.

Auch die modernen Aesthetiker und Künstler nehmen für sich die Einsprechung Gottes in Anspruch. „Daß das Beste, was wir in Kunst und Wissenschaft vollbringen, nicht etwa Errechnetes, Erklügeltes ist, sondern in uns aufgeht und uns wie ein Geschenk eingegeben wird, das wir dann zu gestalten und durchzubilden haben, darin stimmen die Dichter wie die Weisen aller Zeiten überein; es ist der allgemeine Geist, in dem wir leben... Die Offenbarung ist nicht ein Einsprechen von außen, sondern ein Aufgehen in der eigenen Innerlichkeit, aus dem gemeinsamen Lebensgrunde aller Geister, und damit, wie alle geistige Mittheilung, nicht eine mechanische Uebertragung, sondern eine Anregung, die wir selbst auszuführen haben, so daß wir die mitwirkenden Organe sind... Zum Verständniß der Thatsache gehört freilich eine Gottesidee, die sich über den Pantheismus und dualistischen Deismus zu der Anschauung des sowohl unendlichen als selbstbewußten Einen erhebt." [1]

4. Die allgemeine Definition der Offenbarung ist hieraus leicht abzuleiten. Offenbaren heißt, etwas Verborgenes kundthun, etwas Unbekanntes mittheilen. Aber im theologischen Sinne ist die Offenbarung die unmittelbare oder mittelbare Mittheilung der dem menschlichen Geiste unzugänglichen oder schwer zugänglichen Wahrheiten zum Zweck der Mittheilung an andere, ob sie nun vorwiegend die Bereicherung der geistigen Erkenntnisse oder der sittlichen Gesetze betreffe. Da diese beiden nicht nur unzertrennlich verbunden sind, sondern auch alle religiöse Wahrheit nicht abstract, sondern mit Bezug auf das ganze menschliche Leben zu betrachten ist, so ist die göttliche Offenbarung die Mittheilung solcher Wahrheiten, welche für das menschliche Heil nothwendig und ersprießlich sind. Will man diese Mittheilung mit Rücksicht auf den menschlichen Geist näher bestimmen, so kann man sie als eine übernatürliche, unmittelbare Einwirkung der göttlichen Causalität auf die menschlichen Erkenntniß- und Willenskräfte bezeichnen, wodurch diesen der Inhalt der übernatürlichen Ordnung in Form von Ideen mitgetheilt wird [2]. Sie ist eine Mittheilung nicht durch natürliche, sondern durch willkürlich gewählte Zeichen, mit welchen durch Uebereinkunft eine Bedeutung verbunden wird. Solche sind insbesondere die Worte der Sprache, das Reden von Geist zu Geist, von Mund zu Mund, die Mittheilung der Gedanken, Ideen, Wahrheiten an den denkenden, für die Wahrheit empfänglichen Geist, das geheimnißvolle

---

[1] Carriere, Jesus Christus und die Wissenschaft der Gegenwart (2. Aufl., Leipzig 1889) S. 54. Vgl. über das Dämonische bei Goethe: Eckermann, Gespräche mit Goethe II (2. Aufl., Leipzig 1837), 293 ff.

[2] *Thom.*, S. th. 2, 2, q. 171, a. 1. Denzinger a. a. O. II, 163 ff. Leitner, Die prophetische Inspiration (Freiburg i. B. 1896) S. 1 ff.

Einsprechen, die wunderbare, aber begreifliche Einwirkung des göttlichen Geistes auf den menschlichen Geist. Häufig faßt man Offenbarung und Wunder nur als verschiedene Seiten desselben Begriffes, insofern sich Gott am Geistigen durch Inspiration, am Materiellen durch die Allmacht kund macht, allein das Wunder dient mehr zur Bestätigung der Offenbarung.

Die Offenbarung, welche die menschliche Fassungskraft übersteigende Wahrheiten zum Inhalt hat und dem Menschen unmittelbar zu theil wird, pflegt man deshalb eine übernatürliche Offenbarung zu nennen (supernaturalis quoad substantiam, im Unterschied zur übernatürlichen Offenbarung natürlicher Wahrheiten: supernaturalis quoad modum). Man unterscheidet von ihr die natürliche Offenbarung, welche in der Schöpfung niedergelegt ist. Denn aus der Schöpfung kann der Mensch den Schöpfer erkennen. Was wir im ersten Theile dieser Apologie über die natürliche Gotteserkenntniß, das Dasein Gottes, die Unsterblichkeit der Seele und das Ziel des Menschen vorgetragen haben, fällt in den Bereich der natürlichen Offenbarung. Sie ist eine Offenbarung, weil durch sie Gottes Sein und ewige Macht dem Menschen geoffenbart, erkennbar gemacht wurde. Wie der Künstler sich in seinem Werke offenbart, so Gott, und noch viel mehr in seiner großartigen Schöpfung. Sie ist aber eine natürliche Offenbarung, weil die Natur das Object und der natürliche Geist das Subject ist, durch deren Zusammenwirken die natürliche Gotteserkenntniß vermittelt wird. Dadurch wird sie auch als eine mittelbare, im Unterschiede zu der unmittelbaren übernatürlichen Offenbarung charakterisirt.

Wie ihre Bezeichnung durch letztere veranlaßt worden ist, so ist sie auch die Voraussetzung für dieselbe. Denn sie begreift alles das in sich, was Gott dem Menschen in der Schöpfung als Ausrüstung für sein geistig-sittliches Leben mitgegeben hat. „Wir könnten nicht glauben," sagt der hl. Augustinus [1], „wenn wir nicht vernünftige Seelen hätten." Hätte der menschliche Geist nicht von Hause aus eine Anlage und ein Bedürfniß nach der Erkenntniß Gottes und der Vereinigung mit Gott, so würde die Grundlage für die übernatürliche Offenbarung fehlen. Die natürliche Offenbarung mag nicht nothwendig ein erkennendes Wesen voraussetzen, weil die Schöpferthätigkeit als erstes Motiv die Ehre Gottes hat, aber selbst dieses muß auf ein Wesen, welches die Ehre erkennt und preist, gerichtet sein. Die Schöpfung ohne den erkennenden Geist gleicht dem Körper ohne Auge. Wo von Offenbarung die Rede ist, muß etwas offenbar, erkannt werden. Offenbarung und Erkennbarkeit lassen sich nicht voneinander

[1] Ep. 120, 3. Denzinger a. a. O. II, 33 ff.

trennen[1] (Job 12, 22; 32, 8). Noch mehr trifft dies bei der übernatürlichen Offenbarung zu. Scheint auch dagegen der Umstand zu sprechen, daß wir einen guten Theil der Offenbarung gar nicht erkennen[2], so gilt doch auch von diesem Theil, daß wir ihn glauben sollen, und zwar mit einem vernünftigen Glaubensgehorsam. Credo ut intellegam lautet daher die Devise der katholischen Wissenschaft. Ohne die Empfänglichkeit des erkennenden Geistes bliebe die Glaubensoffenbarung ein todtes Gut, während sie doch bestimmt ist, Geist und Willen zur höchsten Bethätigung zu befähigen. Die wirkliche Offenbarung Gottes setzt die Schöpfung des Geistes voraus, in dem Gott offenbar wird und für den er aus der Natur erkennbar ist. Ob andere Welten andere Bewohner haben, welche das Lob Gottes verkündigen? Die Consequenz verlangt es, wie wir schon früher gezeigt haben[3].

Die Apostel haben daher in ihrer Predigt vor den Heiden an die natürliche Offenbarung in der Schöpfung und Vorsehung und im Gewissen des Menschen angeknüpft, um die übernatürliche Offenbarung als Veranstaltung desselben Gottes darzustellen, als Veranstaltung, welche für das Heil des Menschen, der unter der Sünde des Geschlechtes und des eigenen Willens seufzt, nothwendig ist, aber auch einem jeden zum Heile gereicht, welcher glauben will. Die menschliche Seele hat von Haus aus das Streben nach höherer Einsicht und Erleuchtung, nach Kraft und Trost von oben. Sie ruht nicht, bis sie in Gott ruht, welcher sie für sich geschaffen hat. Dieses Streben war bewußt oder unbewußt das Streben aller alten Religionen, selbst der Philosophie. Namentlich durch die platonische Philosophie geht dieser Zug nach dem Unendlichen, nach der absoluten Güte wie eine wehmüthige Erinnerung an das verlorene Paradies hindurch[4]. Die Aehnlichkeit mit Gott als Ideal, die Hoffnung auf das Jenseits, der Tod als Befreiung aus dem Kerker des Leibes sind ganz geeignet, die Kunst der Philosophie, dem Menschen sterben zu lehren, begehrenswerth zu machen. Die Erneuerung des Platonismus in christlicher Zeit hat wesentlich durch Hervorkehrung dieser Seite die Philosophie zur Rivalin des Christenthums gemacht. „In dem Neuplatonismus ist das psychologische Factum der Sehnsucht des Menschen nach einem Höhern zum alles beherrschenden Princip der Welterklärung geworden.“[5] In ihm ist aber auch der Offenbarungsbegriff überspannt worden. In gleicher Weise

---

[1] Pohle, Die Sternwelten und ihre Bewohner II (Köln 1884/85), 172 f. Pesch, Die Welträthsel II (2. Aufl., Freiburg i. B. 1892), 421 ff.

[2] Scheeben, Dogmatik II, 38.

[3] I, 596 f.

[4] Kuhn, Einl. S. 316. Rev. des deux M. 1888 III, 53 ss.

[5] Harnack, Dogmengesch. I, 666. Eucken a. a. O. S. 112 ff.

fehlen per excessum die Mystiker und excessiven Supranaturalisten, während der Rationalismus und Naturalismus per defectum fehlen und andere durch falsche Vermittlung beider Extreme (Glaubensphilosophie, Theosophie, rationalistischer Supranaturalismus) den Begriff der Offenbarung beeinträchtigen [1].

II. Möglichkeit der Offenbarung.

5. Die natürlichen Voraussetzungen im menschlichen Geiste für die übernatürliche Offenbarung und die natürliche Erkenntniß Gottes geben uns einen Beweis für die Möglichkeit der übernatürlichen Offenbarung, wenn wir in der seit Stattler [2] üblichen Weise die drei Kantschen Modalitätskategorien: Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit, auf unsern Gegenstand anwenden wollen. Denn wenn wir die natürliche Anlage des menschlichen Geistes prüfen, die natürliche Offenbarung erkennen und Gott als einen persönlichen Geist betrachten, welcher sich mittheilen kann und will, so schwinden die Einwürfe gegen die Möglichkeit der Offenbarung. Empfänglichkeit auf seiten des Menschen, mittheilsame Liebe auf seiten Gottes, Sehnsucht auf seiten des menschlichen hilfsbedürftigen Herzens, liebevolle Herablassung auf seiten des allmächtigen Gottes, Verlangen nach mehr Licht von seiten des irrenden Geistes, überströmende Klarheit von seiten der göttlichen Allwissenheit und Weisheit: dies sind etwa die Momente, welche die Möglichkeit einer Offenbarung des unendlichen Geistes an den endlichen Geist erkennen lassen. Wenn der Ontologismus die Beweisführung für die übernatürliche Offenbarung bemängelt, so liegt der Grund in der Verkennung dieses Verhältnisses. Betrachtet man das Supernaturale lediglich als eine zum Natürlichen hinzutretende Ergänzung, so fehlt das verknüpfende Band; geht man aber von der allgemeinen Ursächlichkeit Gottes aus, wie der Theismus sie lehrt, so hat man im Natürlichen und Uebernatürlichen eine dem jeweiligen Zwecke entsprechende Thätigkeit desselben Gottes. Menschenwerk und Gotteswerk schließen sich nicht aus, sondern ein.

Die rationalistische Aufklärung hat seit Locke gegen die Möglichkeit der übernatürlichen Offenbarung, welche sie vorwiegend als Offenbarung von Wahrheiten für den Verstand, nicht von Heilswahrheiten faßt, nicht bloß die Unveränderlichkeit Gottes und die Unmöglichkeit des

---

[1] Denzinger a. a. O. I, 118 ff. Drey a. a. O. I, 233 ff.

[2] Vgl. Werner, Gesch. der apol. Lit. V, 191. Aehnlich die arabischen Philosophen Alfarabi, Avicenna. Vgl. Stöckl, Philosophie des Mittelalters II (Mainz 1865), 26. Kant, Kritik der reinen Vernunft II, 1, 2, 2, 4 (Kehrbach 2. Aufl. S 202 ff. 227).

Verkehrs eines unendlichen Wesens mit dem endlichen Geiste angeführt, sondern besonders auch von seiten des Menschen die Unmöglichkeit behauptet, Wahrheiten und Befehle zu erfassen, welche zugestandenermaßen die menschliche Fassungskraft übersteigen. Strauß bezeichnet die ursprüngliche Unvollkommenheit des Menschen, von welcher die nachfolgende Offenbarung ein Geständniß wäre, die Durchlöcherung des Naturgesetzes und den Widerspruch Gottes mit sich selbst als Gründe gegen die Möglichkeit der Offenbarung. Diese Einwände hätten eine Berechtigung, wenn es sich um eine rein theoretische Erörterung über die Möglichkeit handeln würde. Denn wie sollte der natürliche Mensch von sich aus zu dem Begriffe des Uebernatürlichen gelangen? wie von einer seinen Gesichtskreis principiell übersteigenden Wahrheit ein Verständniß gewinnen?

Das Problem liegt aber anders. Wir müssen von der Wirklichkeit der Offenbarung ausgehen, welche an sich die Möglichkeit beweist, und können nur von der Wirklichkeit aus die concreten Einwände als unberechtigt zurückweisen und die Anknüpfungspunkte im menschlichen Geiste nachweisen. Es handelt sich nicht um ein Erzeugniß des menschlichen Geistes, sondern um etwas Gegebenes, das wie andererseits ein Naturgesetz oder eine historische Thatsache erkannt und beurtheilt werden soll. Die Kategorien der Modalität sind überhaupt bloß auf dem Wege der Erfahrung zu erhärten. Man kann ohne weiteres zugeben, daß ohne diese Wirklichkeit die Frage der Möglichkeit gar nicht zur Discussion gestellt worden wäre. Denn liegt es im Begriffe der übernatürlichen Offenbarung, daß sie das Gebiet des Natürlichen überschreitet, so kann der Begriff erst gefaßt werden, wenn er dem menschlichen Geiste thatsächlich geboten wird. An sich könnte man sich daher mit dem Nachweise genügen lassen, daß sich kein Venunftgrund gegen die Möglichkeit der Offenbarung von Geheimnissen geltend machen lasse [1], aber mit Rücksicht auf den ganzen Standpunkt des Rationalismus empfiehlt es sich doch, auch die positiven Momente des Beweises hervorzuheben.

Je mehr der Rationalismus die Kräfte des menschlichen Geistes erhebt und das menschliche Selbstbewußtsein zur Quelle aller Offenbarung macht, weil „außerhalb des menschlichen Bewußtseins von einer Offenbarung reden am Schatten das Licht anzünden heißt“ [2], desto nothwendiger ist es für die Apologetik, zu zeigen, daß der menschliche Geist sogar auf seinem eigenen Gebiete unübersteigbaren Schranken begegnet, so daß „Geheimnisse“

---

[1] Granderath: Zeitschr. f. kath. Theol. 1886 S. 498. 601. Kant, Rel. S. 163. Den Beweis für das Uebernatürliche führt vom Standpunkte des moralischen Lebens aus: *Blondel*, L'Action (Paris 1893) p. 389 ss. 395 ss.

[2] Fritz, Antike Weltanschauung S. 220.

für ihn selbst in der Natur (Kraft, Leben, Bewußtsein) und im Menschen (Wesen der Seele) übrig bleiben. Daher kann der Glaube an übernatürliche Geheimnisse weder des Menschen unwürdig noch für ihn nutzlos sein. Denn auch von den Geheimnissen der Natur haben wir kein Verständniß. Wir haben nur insofern einen „empirischen Begriff von dem Gegenstand mit dem Bewußtsein, daß darin kein Widerspruch ist"[1], als wir in der Natur daran gewöhnt sind. Vom Geheimniß der Offenbarung aber verstehen wir doch nicht bloß „einzelne Wörter", denn die Offenbarung selbst gibt weitern Aufschluß, und die Speculation der Vernunft führt zur Erkenntniß des Zusammenhangs mit andern Wahrheiten. Vorsicht gegen die „semirationalistischen Geheimnisse" ist freilich immer am Platze. Deshalb beschränken sich viele auf den Beweis der Widerspruchslosigkeit des Geheimnisses. Der tiefere Grund liegt häufig darin, daß man sich die Offenbarung zu mechanisch vorstellt. Eine rein äußerlich gebotene Offenbarung könnte allerdings einem Lexikon oder einer Grammatik vom Himmel zur Erlernung der Sprache verglichen werden.

6. Gehen wir aber auf den Anfang zurück, so finden wir, daß die Entwicklung des menschlichen Geistes nothwendig einer äußern Anregung bis zur Entfaltung des Selbstbewußtseins bedarf. Wer nicht die unerwiesene Behauptung des Evolutionismus, der selbst für das empirische Gebiet ohne äußere Ursache keine Entwicklung erklären kann, acceptiren will, muß zugeben, daß der Mensch zuerst von außen einen Anstoß, eine Anregung, eine Anleitung zur Entwicklung erhalten hat. Wie diese näher aufzufassen ist, bleibt hier auf sich beruhen, aber die Nothwendigkeit der Sache beweist, daß der Mensch seiner Natur nach für sein Selbstbewußtsein auf eine äußere Einwirkung angewiesen und für eine solche zugänglich ist. Schon hier, an der Grenzscheide zwischen dem unendlichen schöpferischen Geiste und dem endlichen geschöpflichen Geiste, offenbart sich nicht nur die allgemeine Abhängigkeit, welche im Begriffe der Schöpfung gegeben ist, sondern auch die besondere Abhängigkeit in der geistigen Entwicklung[2]. Wie es aber noch niemanden eingefallen ist, den Menschen als krüppelhaft zu bezeichnen, weil er für seine körperliche und geistige Entwicklung äußerer Beihilfe bedarf, so ist in der äußern Offenbarung zur religiösen Ausbildung kein Tadel gegen Gottes Weisheit zu erkennen.

Wie am Anfang des Menschengeschlechtes, so wiederholt sich im ganzen Verlaufe desselben immer die gleiche Thatsache. Der Geist ist auch in der natürlichen Erkenntniß nicht absolut spontan. Er ist von

---

[1] Kant, Rel. S. 218, Anm. 1.

[2] Drey a. a. O. I, 120 ff. 137 ff. 233 ff.

den Eindrücken von außen, von der Wahrnehmung, von dem Unterrichte abhängig. Aber selbst die verschiedenartigsten Eindrücke vermögen das Denken des Menschen nicht zu stören. Dasselbe ist oft desultorisch [1], durch scheinbare paradoxe Ideenassociationen geleitet, und wird doch als normal anerkannt. Sollte allein die göttliche Einwirkung, welche man Offenbarung nennt, unmöglich und des Menschen unwürdig sein? Wer überhaupt einen Schöpfer des Menschen anerkennt, wird diese Frage nur verneinen können; wer aber dieses verweigert, wie der Naturalismus, oder den theistischen Standpunkt verläßt und Gott jeden Einfluß auf den Menschengeist abspricht, wie der Rationalismus, hat überhaupt kein Recht mehr, in der Frage über die Offenbarung gehört zu werden.

Kant hat „als echter Sohn des 18. Jahrhunderts das sittliche Subject losgelöst vom Zusammenhang mit Natur, Gesellschaft und Gott, um es in seiner reinen Isolirung auf sich selbst zu stellen, auf seine eigene Freiheit, auf sein eigenes Vernunftgesetz; es schien ihm der sittlichen Freiheit und Würde zu widersprechen, wenn das eigene sittliche Wollen und Sein auf übersubjective Einflüsse zurückgeführt oder solche Einflüsse auf das sittliche Leben anderer versucht würden" [2], aber es war ihm in der Kritik der praktischen Vernunft selbst nicht mehr möglich, den Geist auf diesem Isolirschemel festzubannen. Das religiöse Leben ist ohne höhere Motive zweck- und wirkungslos.

7. Ist der Geist des Menschen von Gott als Ebenbild des Schöpfers geschaffen worden, so ist er auch des Göttlichen in irgendwelcher Weise fähig. Wie das leibliche Auge sonnenhaft sein muß, um das Licht der Sonne aufnehmen zu können, so muß auch das Auge des Geistes für die Sonne der ewigen Wahrheit empfänglich sein. Anders verhält sich aber die Kraft des geistigen, anders die des leiblichen Auges. Dieses wird durch zu starkes Sonnenlicht geblendet, das geistige Auge leuchtet aber immer heller und klarer, je weiter der Mensch in der Erkenntniß fortschreitet. Es wird durch den Geist Gottes durchleuchtet und verklärt, zur Erkenntniß von Wahrheiten befähigt, welche zwar die natürliche Vernunft übersteigen, aber nicht mit der natürlichen Erkenntniß im Widerspruche stehen, sondern in der von der Vernunft angezeigten Richtung liegen, welche übervernünftig, aber nicht widervernünftig sind. Dadurch wird die Offenbarungswahrheit weder mit dem Rationalismus (philosophischer Naturalismus) für unmöglich erklärt, noch mit dem Semirationalismus (theologischer Naturalismus), nachdem sie einmal gegeben ist, vollständig

---

[1] Denzinger a. a. O. II, 153 ff.

[2] Pfleiderer, Geschichte der protest. Theol. S. 15.

zur natürlichen Vernunftwahrheit gemacht (Schleiermacher). Vielmehr folgt hieraus, daß die unerschaffene Wahrheit ihr Licht dem erschaffenen Ebenbilde mittheilen und der endliche Geist dasselbe aufnehmen, mehr und mehr auffassen, aber niemals vollständig durchdringen kann. Auch die besterkannte Offenbarungswahrheit bleibt eine übernatürliche Wahrheit.

Zwar setzt die Heilige Schrift die Offenbarung in Gegensatz zu den verborgenen Geheimnissen und redet von einem in Christus geoffenbarten Geheimniß [1]; sie will aber nur die Thatsache der Offenbarung bezeichnen, nicht das Geheimniß der geoffenbarten Wahrheit auflösen. Wir begreifen nicht das Wie, aber das Daß des Geheimnisses. Jenes bleibt ein Geheimniß, wenn auch ein geoffenbartes. Selbst wenn einige Einsicht darein gestattet ist, so kann diese doch nicht bis zur vollen Erkenntniß ausgedehnt werden [2]. Es gibt allerdings eine höhere Erkenntniß, aber eine Erkenntniß des **Glaubens**, und diese genügt, um auch das Geheimniß für das geistige und sittliche Leben nützlich und werthvoll zu machen. Nur wenn man eine volle Erkenntniß verlangt, muß man entweder mit dem Rationalismus die Offenbarung läugnen oder mit dem antiken und modernen Pantheismus das Selbstbewußtsein des Menschen zum Selbstbewußtsein Gottes machen. Dann sind allerdings die schönsten und edelsten Früchte des menschlichen Geistes in Poesie und Wissenschaft Offenbarungen der göttlichen Wahrheit, des göttlichen Ideals. Aber so gewiß hierin etwas Göttliches zur Offenbarung kommt, so wenig deckt sich diese Offenbarung mit dem Begriffe der übernatürlichen Offenbarung. Man kann mit Plato sagen, Gott verkehre nicht direct mit dem Menschen, sondern mittelst der Liebe geschehe jeder Umgang, jedes Gespräch der Götter mit den Menschen, sowohl wenn sie wachen, als wenn sie schlafen, aber damit ist doch nur das religiöse Gemüthsleben des Einzelnen, nicht die Geschichte der Religion berücksichtigt. Von selbst führt diese psychologische Thatsache zu einer göttlichen Causalität in der Offenbarung höherer Wahrheiten. Einem Aristoteles war der Begriff einer Offenbarung über solches, das unserer Vernunfterkenntniß nicht mehr erreichbar ist, gar nicht so unsympathisch.

8. Die **Erkenntniß des Glaubens**, welche der mangelhaften Erkenntniß der Vernunft hinsichtlich der Geheimnisse ergänzend zur Seite tritt, hat im natürlichen Glauben der Wissenschaft und des Lebens, der Principien und der geschichtlichen Thatsachen eine Analogie, steht aber weit höher als dieser. Der Glaube geht im Kinde der Erkenntniß voraus,

---

[1] Röm. 11, 33—36; 14, 24—27; 16, 25—27. Eph. 3, 5. 1 Petr. 1, 12.

[2] **Denzinger** a. a. O. II, 117 ff. 139 ff. **Kuhn**: Theol. Quart. 1845 S. 29 ff. **Wilmers**, Lehrb. der Rel. I (5. Aufl., Münster 1894), 108 ff. **Münst**, Die speculative Theologie Leibnizens (Theol. Quart. 1849 S. 195 ff.).

steht am Anfange des Menschengeschlechtes. Der Glaube beherrscht die Geschichte, das Leben des Staates und der Kirche, die Grundlagen der Wissenschaft. Selbst die Principien der Mathematik und Philosophie sind hiervon nicht ausgenommen. „Ist die Vernunft am weitesten fortgeschritten, so erkennt sie, daß es noch vieles gibt, was sie nicht zu fassen vermag; und kommt sie nicht dahin, so ist sie sehr schwach" (Pascal)[1]. Auch hierin ist Celsus wieder vorangegangen. Er wirft den Christen einen unbedingten, blinden Glauben vor. Und was erwidert Origenes? Daß die christliche Religion vom Glauben ausgehe, könne keinen Vorwurf gegen sie begründen. Es sei dies der einfachste, allgemeinste und kürzeste Weg; ja es sei dieser ein so wesentlicher Ausgangspunkt für alle Erkenntniß, daß selbst die Philosophie ihn als unerläßlich voraussetzen müsse. Augustinus vertheidigt dieses Erkenntnißprincip gegen den Skepticismus der Akademie und findet die Autorität für das religiöse Leben unentbehrlich. Die äußere Beglaubigung der Offenbarung ist ihm die Hauptsache. Sein Aufenthalt bei den Manichäern hatte ihm klar gemacht, daß ohne Autoritätsglauben kein religiöses Leben möglich ist.

Kann etwa die neuere rationalistisch-pantheistische Philosophie den Glauben entbehrlich machen? Kann sie die Wahrheit der Vernunftnatur und damit ihr eigenes Denken beweisen? Die Analogie beweist die Möglichkeit des Glaubens an Geheimnisse, an Wahrheiten wie an Thatsachen, aber sie endigt in der Unterscheidung des Princips. Der natürliche Glaube stützt sich entweder auf die Autorität der allgemeinen Vernunft oder auf die Autorität zuverlässiger, wahrheitsgetreuer Menschen. Er behält sich das Recht eigener Prüfung stets vor. Anders verhält es sich beim Glauben an die übernatürliche Offenbarung. Er beruht auf der Autorität des sich offenbarenden Gottes und ist deshalb selbst etwas Uebernatürliches. Denn die Offenbarung ist nicht bloß eine Einsprechung göttlicher Wahrheiten, sie ist vielmehr zugleich eine Erhöhung der menschlichen Erkenntniß- und Willenskraft. Nicht als ob der so erleuchtete Mensch nun alles durch das natürliche Licht der Vernunft verstände und beweisen könnte, aber in dem, was dieses Licht überschreitet, im Lichte des Glaubens erkennt er die volle Lösung dessen, was er bisher vergebens angestrebt, die untrügliche Lösung, weil sie unmittelbar von Gott gegeben ist.

9. Es ist für den natürlichen Menschen unmöglich, nachzuweisen, daß diese oder jene ihm an sich unzugängliche Wahrheit der Offenbarung der göttlichen Weisheit entspreche und zur Erreichung seines Zieles nothwendig

---

[1] Vgl. auch Denzinger a. a. O. II, 23 ff. 45 ff. Mach a. a. O. S. 330. Gratry, Gotteserkenntniß II, 61 ff. Hettinger, Apologie II, 9 ff.

sei. Er bewegt sich auch etwas im Zirkel, wenn er das übernatürliche Endziel und den übernatürlichen Glauben zum Beweise für die Offenbarung verwendet, weil beide erst der Offenbarung entstammen. Es ist eine Streitfrage, durch was für einen Act wir dem Beweggrunde des Glaubens beistimmen, ob durch einen Act der Verstandeseinsicht oder durch einen Act des Glaubens, aber es zeigt die Erfahrung, daß in den entscheidenden Augenblicken einfach der Glaube als Act des Willens den Ausschlag gegeben hat. Dabei ist weniger auf die Offenbarung Gottes, daß er der Allwissende, Wahrhaftige sei (qui nec fallere nec falli potest), Bezug genommen als auf die Thatsache der Offenbarung mit ihren Wirkungen. Die natürliche Einsicht (Lugo) ist nicht Beweggrund, sondern Bedingung des Glaubens. Wenn der dadurch erleuchtete Geist erkennt, daß gerade in diesen Dingen die Offenbarung den natürlichen Anlagen und Bedürfnissen des Menschen entgegenkommt und das Glück desselben begründet, so ist er zur gläubigen Unterwerfung bereit und zu der Annahme berechtigt, daß die Offenbarung der Geheimnisse mit der Weisheit Gottes in der Schöpfung harmonire und so die Möglichkeit der Offenbarung schon durch die rechte Würdigung der Schöpfung erwiesen werde. Daraus erklärt sich neben der Uroffenbarung auch der allgemeine Glaube an die Offenbarung.

Wenn Schleiermacher sagt, der Begriff der Offenbarung bezeichne die Ursprünglichkeit der einer religiösen Gemeinschaft zu Grunde liegenden Thatsache, insofern sie, als den individuellen Gehalt der in der Gemeinschaft vorkommenden frommen Erregungen bedingend, selbst nicht wieder aus dem frühern geschichtlichen Zusammenhange zu begreifen sei[1], so hat er eine vorausgehende religiöse Thatsache anerkannt, so sehr er dieselbe auch für die ganze alte Geschichte verallgemeinert. Und wenn der heutige Rationalismus nur eine Offenbarung Gottes in der Natur und im Geiste, im Kosmos und in der Geschichte annimmt, so gesteht er doch eine Offenbarung zu. Will er die Thatsachen der Religionsgeschichte anerkennen und die zu Grunde liegenden psychologischen Voraussetzungen irgendwie erklären, so muß er zu einem lebendigern Gottesbegriffe kommen. Ein Gott, der sich nicht offenbaren, nicht mittheilen kann, ist kein Gott des religiösen

[1] Der christliche Glaube I, 72. Ueber Leibniz, Lessing (V, 134; VI, 135) u. a. s. Mack a. a. O. S. 328 f. Drey a. a. O. I, 276 ff. Becker, Die Weissagungen (Mainz 1890) S. 76 ff. De Maistre nimmt mit Lessing den erziehenden Charakter der Offenbarung bis zum vollständigen Beweis ihres Inhaltes an. Vgl. K. Fischer, Bacon S. 433. Aehnlich auch Drey a. a. O. I, 171 ff. 273 ff. *Pascal* 5, 1. Zu Origenes vgl. Möhler, Patrologie (Regensburg 1840) S. 509 f. Zur neuern Philosophie: Schmid, Wissenschaftl. Richtungen (München 1862) S. 87 f.

Lebens, sondern der kühlen Abstraction. Ein Mensch, welcher dem sich offenbarenden Gotte nicht glauben kann, hat den wahren Grund der Religion verloren.

„Wer in göttlichen Dingen nichts glaubt," sagt Leibniz, „als was er mit seinem Verstande ausmessen kann, der verkleinert die Idee von Gott." Selbst Lessing bemerkt: „Wenn eine Offenbarung sein kann und sein muß und die rechte einmal ausfindig geworden, so muß es der Vernunft eher noch ein Beweis mehr für die Wahrheit derselben als ein Einwurf dawider sein, wenn sie Dinge darin findet, die ihren Begriff übersteigen. Wer dergleichen aus seiner Religion auspolirt, hätte ebensogut gar keine; denn was ist eine Offenbarung, die nichts offenbart?" Dies ist auch auf die Offenbarung zukünftiger Dinge, d. h. auf die Weissagungen auszudehnen. Da Gott über der Zeit ist, so muß ihm auch das Zukünftige gegenwärtig sein; er sieht es vor Verwirklichung im Laufe der Zeit. Ist doch Gott nicht ein müßiger Zuschauer der Ereignisse, sondern die erste Ursache alles Geschehens. Vor ihm liegt daher die Zukunft unverhüllt und klar.

10. Was über den vernünftigen Glauben gesagt worden ist, gilt auch für das sittliche Leben. Es wird behauptet, durch die Offenbarung werde die Autonomie des Sittlichen aufgehoben[1]. Ist etwa der Mensch in irgend einer Beziehung autonom? Oder ist die Autonomie des Sittlichen nur die Ableitbarkeit der sittlichen Zwecke aus der menschlichen Natur, ist der Mensch sich selbst Zweck? Im Gegentheile, die wahre Sittlichkeit besteht darin, daß der Mensch von der Natur und ihrer Herrschaft frei gemacht, dem Ideale der Heiligkeit und Gerechtigkeit entgegengeführt wird. Dafür bietet aber gerade die christliche Wahrheit die beste Autonomie, denn die Wahrheit, sagt der Herr, wird euch frei machen. Wo in der Welt ist dieses Wort zur Wahrheit geworden außer im Christenthum? Die göttliche Offenbarung ist es, welche durch den Geist von oben den Menschen wahrhaft autonom gemacht hat, ihn befreit hat von Sünde und Leidenschaft, von irdischem Streben und sinnlicher Begierde. Sie hat in Gott, im Gottmenschen selbst das höchste Vorbild der Vollkommenheit dem Menschen vor Augen gestellt. Soweit auch das Leben der Christen hinter dem Ideale zurückbleibt, jedenfalls werden diejenigen, welche ihm am meisten nahekommen, als die besten Pfleger des Sittlichen anerkannt werden müssen. Sollten sie deshalb die Autonomie des Sittlichen verläugnet haben? Ist die Abhängigkeit des sittlichen Menschen von der Quelle alles Guten und Heiligen eine Beeinträchtigung seiner Freiheit?

---

[1] Kant, Wundt u. a.

Ja, im sittlichen Gebiete leuchtet die Möglichkeit der Offenbarung noch viel überzeugender ein als im intellectuellen Gebiete. Man darf gerade darin einen untrüglichen Prüfstein der göttlichen Offenbarung erkennen, daß der Mensch durch sie nicht nur seiner Widergöttlichkeit überführt, sondern auch aus derselben gerettet wird. Die göttliche Offenbarung, welche Gottes Werk und Thun ist, bezieht sich in der ewigen Weltordnung Gottes immer auf ihre Vollendung im Gottmenschen als ihre Auswirkung. Wie aber die Genialität des Geistes den Werth der Erkenntniß und des Werkes nicht mindert, sondern steigert, so ist auch der von Gott inspirirte Geist und Wille nicht der eigenen Spontaneität beraubt, sondern zu erhöhter Thätigkeit befähigt.

11. Hat aber nicht die unterbrochene, zeitweilige Offenbarungsthätigkeit Gottes etwas der Idee Gottes Unwürdiges, Widersprechendes in sich? Wäre es nicht begreiflicher, wenn Gott fortwährend mit dem menschlichen Geist in Berührung bliebe? Schon die Apologeten haben die Offenbarung gegen diesen Vorwurf zu vertheidigen gehabt. Sie haben für das Vorhandensein einer fortlaufenden Offenbarungsthätigkeit sich nicht nur auf die Geschichte des Alten Bundes berufen, sondern auch in Joh. 1, 4. 9 einen Beweis für die ununterbrochene Offenbarung des Logos in allen Menschen gefunden. In der reinen und frommen Seele, sagt Origenes [1], hat der göttliche Geist gewohnt und viel kräftiger als Plato und die Weisen bei den Griechen und Barbaren die göttlichen Dinge dargestellt. Die semirationalistische Schule hat diesen Gedanken stark ausgebeutet. Auch Drey redet ihm vielfach das Wort. „In der Entwicklung des Begriffs der Offenbarung ist der absolute Grund vorangestellt, nämlich die absolute Wirksamkeit Gottes nach außen, welche nie aufhören kann, sich zu offenbaren, womit ich den Standpunkt der ältern Apologeten überwunden zu haben hoffe", bemerkt er in der Vorrede zur zweiten Auflage.

Allein weder Origenes noch die andern Väter wollen durch diese allgemeine Offenbarung die besondere überflüssig machen. Sie wollen dadurch diese nur begreiflicher erscheinen lassen, indem sie sich gleichsam auf dem gemeinsamen Grunde der göttlichen Thätigkeit in der Geschichte und in den einzelnen Menschen erhebt und das Gewöhnliche durch das Außergewöhnliche erhöht und verklärt. Ist es auch zweideutig, wenn man diese allgemeine Thätigkeit Gottes in das Gebiet des Uebernatürlichen verweist, so ist dieselbe doch geeignet, die Vermittlung zwischen der menschlichen Erkenntniß an sich und der Glaubenserkenntniß durch die übernatürliche Offenbarung zu bieten. Danach sind die einzelnen Acte der göttlichen

[1] C. Cels. 1, 19.

Offenbarung nicht mehr unverstandene, gleichsam willkürliche Handlungen des allmächtigen Gottes, sondern sie vereinigen sich zu einem großen Systeme der Offenbarungsthätigkeit, welches unter Voraussetzung der Schöpfung und Providenz den ewigen Heilsrathschluß zur Erfüllung bringt. Die Offenbarungsthätigkeit hat mit der Erlösung ihren Abschluß gefunden, aber die Auswirkung des von Christus vollbrachten Werkes in der Geschichte der Kirche wird erst am Ende der Zeiten mit der Vollendung der göttlichen Herrschaft ihren Abschluß erhalten.

Es entspricht sogar dem Zwecke der Offenbarung, daß sie in stufenweiser Ordnung erfolgt. Denn das Verhältniß des Menschen zu Gott ist ja durch zwei Factoren bestimmt. Aendert der Mensch sein Verhalten zu Gott, so ist damit auch das Verhältniß Gottes zum Menschen geändert, ohne daß in Gott selbst eine Aenderung eingetreten wäre. Die Unveränderlichkeit Gottes wird hiervon um so weniger berührt, als in Gottes Rathschluß alles von Ewigkeit her vorausbestimmt ist. Strauß bezeichnet diesen ewigen Plan als eine Ausflucht, als ein Aufleben des kirchlichen Offenbarungsbegriffs. Allein er entspricht durchaus dem überzeitlichen und überweltlichen Wesen Gottes! Seine Lehre von der Entwicklung Gottes macht vielmehr die Veränderlichkeit zum Princip.

In der Thatsache der Menschwerdung, durch welche die Offenbarung ihre Vollendung erhalten hat, ist für die Möglichkeit derselben der evidente Beweis erbracht. „Das Dasein Jesu in unserer Welt ist die(se) Thatsache, durch welche Gott uns so berührt, daß er den Verkehr mit uns eröffnet, in uns die selige Freiheit eines sittlichen Lebens begründet. Cum Deo non potest agi nisi per verbum.“[1] So lautet die Offenbarungstheorie der Ritschlschen Schule, welche keine Mystik und keine Metaphysik will, den Gott, der mit uns verkehrt, nicht in den Vernunftgedanken des Absoluten, aber auch nicht in einer Mittheilung über Gott, die Offenbarung zu sein beansprucht, suchen will. Die Möglichkeit der Offenbarung wäre durch die vollendetste Wirklichkeit bewiesen, wenn nicht diese auch in ihrem übernatürlichen Charakter bestritten würde, wenn nicht die Kraft, welche Christus dem Gläubigen ist, von andern geläugnet würde. Es ist selbst wieder Mysticismus, wenn man eine Thatsache ohne äußere Beweise zum Mittelpunkte seines religiösen Lebens macht. Die Vereinigung der Seele mit Christus, die Verbindung des Göttlichen und Menschlichen in Christus setzt die Möglichkeit voraus, nämlich Gott, welcher den Menschen geschaffen hat, und den Menschen, welcher für Gott geschaffen ist.

---

[1] Herrmann, Der Verkehr des Christen mit Gott, im Anschluß an Luther dargestellt. Stuttgart 1886. Theol. Lit.-Ztg. 1887 Nr. 1.

12. Es wäre nicht schwer, dieses Verhältniß des Natürlichen zum Uebernatürlichen, welches die Möglichkeit der Offenbarung vor dem Forum der Vernunft erweist, auch thatsächlich in der Geschichte der Offenbarung nachzuweisen. Es würde sich zeigen, daß Gott in seiner Offenbarung ebenso an die natürlichen Anlagen anknüpfte, als über sie hinausführte. Gott offenbarte seinen Propheten in den Enthüllungen nicht ausschließlich Dinge, welche ihnen unbekannt waren. Um sich verständlich zu machen, bediente er sich der Bilder, welche sie vor Augen hatten, in Aegypten ägyptischer Bilder, um zu Moses zu reden, und für die heiligen Gewänder und Gefäße ägyptischer Formen, in Assyrien und Chaldäa assyro-chaldäischer Bilder, welche dem Volke täglich vor Augen standen. Der Herr selbst bediente sich der Gleichnisse aus der Natur und dem Leben, um seine Zuhörer vom Sinnlichen zum Uebersinnlichen, vom Natürlichen zum Uebernatürlichen zu erheben. Wenn er auf die Frage der Jünger über das Parabelreden antwortet: „Deshalb rede ich zu ihnen in Gleichnissen, weil sie sehend nicht sehen und hörend nicht hören und verstehen" (Matth. 13, 13), so hat er das Fehlen der natürlichen Empfänglichkeit als Grund für die Verhüllung der Offenbarungswahrheiten angegeben.

Daher haben die einzelnen heiligen Schriften auch da, wo sie sich als unmittelbare Gottesoffenbarung einführen, ein aus den Verhältnissen zu erklärendes Colorit. Jede Offenbarung ist der Fassungskraft der menschlichen Vernunft angepaßt, inhaltlich dem Bedürfnisse des menschlichen Herzens entsprechend. Will man läugnen, daß die Religion durch ein bloßes historisches Ereigniß in die Welt gekommen, durch eine „Offenbarung", weil dadurch die Religion als etwas Menschenunmögliches erscheine [1], so kämpft man gegen einen entstellten Begriff der Offenbarung. Gewiß ist alle Religion, auch die vollkommenste des Christenthums, nicht aus der Art geschlagen, sondern die Erfüllung der in der menschlichen Art gegebenen Anlagen, ohne welche der Mensch keine Hände hätte, um den Glauben des Genius oder auch des Gottes entgegenzunehmen. Sind aber deshalb die Gaben weniger werthvoll, weil sie einem von Gott in die Menschenbrust gelegten Bedürfnisse entsprechen? Ist das Christenthum weniger eine göttliche Offenbarung, weil es die allein wahre und einzig befriedigende Antwort zeigt, indem es sich, trotzdem es die größte Neuerung in die Welt brachte, doch nur als Erfüllung einführt und zur Fassungskraft des Menschen herabläßt? Wie wäre die Erfüllung möglich, wenn sie der Mensch sich selbst geben könnte? Wie würde sich das vergebliche Ringen der alten Welt erklären?

---

[1] Teichmüller, Religionsphilosophie S. 82 f.; vgl. S. xxviii. 483 ff.

Je großartiger diese Harmonie ist zwischen dem Inhalte der Offenbarung und dem, was die menschlichen Geisteskräfte in der geschichtlichen Entwicklung hervorgebracht haben, um so weniger kann der Glaube an die Offenbarung als etwas des Menschen Unwürdiges, als etwas Unvernünftiges dargestellt werden. Wohl sträubt sich die ungezügelte Vernunft dagegen und die Geschichte der Häresien zeigt, daß sich stets die Neigung geltend gemacht hat, die Gnosis obenanzustellen und die „blinden Pistiker“ zu verachten. Hat aber nicht schon der Apostel dagegen bemerkt, daß die Wissenschaft aufblähe? Ist der Glaube „blind“, weil er die Unzulänglichkeit der Vernunft für die höchsten Wahrheiten, die nur der Geist Gottes offenbart, anerkennt?

Kann etwa die Religionsphilosophie das religiöse Leben besser erklären, wenn sie alle Religion, die ganze religiöse Entwicklung aus dem Innern des Menschen ableitet? Muß sie doch gestehen, daß das „Neue“ in der geoffenbarten Religion zwar wohl aus dem tiefsten Grunde der Seele und des Herzens komme, aber jenseits des reflexionmäßigen Gebietes liege, in einer Sphäre, welche sich dem bewußten Denken entziehe. Sie muß zugeben, daß hier eine Berührung des endlichen Geistes mit dem göttlichen Geiste stattfinde, und zwar vor allem in den Genien der Religion, in den Religionsstiftern. Hat aber der pantheistische Zug dieser Erklärung keinen Werth, weil er bloß eine Umschreibung des Pantheismus selbst ist, welcher den Genius nicht erklären kann, so bleibt nichts übrig, als selbst die „geheimnißvolle Tiefe der Seele“ anzuerkennen, als für die Berührung ein „Geheimniß“ zu verlangen, welches dadurch nicht heller wird, daß ihm andere „Geheimnisse“ der rationalistisch-pantheistischen Religionsphilosophie an die Seite gestellt werden[1]. Dies Zugeständniß beweist nur, daß die Offenbarung möglich ist, obwohl sie Geheimnisse in sich birgt, weil sie der menschlichen Anlage entgegenkommt.

III. Nothwendigkeit der Offenbarung.

13. Gott wirkt nichts ohne Grund, ohne Zweck. Seine Thätigkeit nach außen unterliegt keinerlei Nothwendigkeit. Sie ist aber nicht willkürlich und launisch, sondern durch die unendliche Liebe und Weisheit geleitet und geordnet. Wird es mit der übernatürlichen Offenbarung anders sein? War die natürliche Offenbarung eine Offenbarung der göttlichen Herrlichkeit zu größerer Ehre Gottes, welche der Mensch, das Auge der Schöpfung, erkennen und verkünden sollte, so ist die übernatürliche Offenbarung eine Offenbarung derselben Herrlichkeit im Gebiete des Geisteslebens

---

[1] Vgl. Stimmen aus Maria-Laach 1887 S. 508 ff. (gegen Pfleiderer, Religionsphil.).

zum Heile des Geistes in Gott. Das Ziel ist ein höheres als dort, und damit ist auch die Nothwendigkeit der übernatürlichen Offenbarung angedeutet. Sie wird mit Bezug auf den Zustand vor und nach der Sünde betrachtet. Vor der Sünde konnte sie nur durch die von Gott in unendlicher Liebe dem Menschen vorausbestimmte übernatürliche Vereinigung mit Gott begründet werden, weil die Natur nie über ihr eigenes Ziel im Erkennen und Wollen hinauskommt. Wer für den Stand vor der Sünde die Nothwendigkeit läugnet[1], muß nothwendigerweise auch das übernatürliche Endziel läugnen. Nach der Sünde ist die Offenbarung aber auch für die sichere und volle Erkenntniß der natürlichen religiösen Wahrheiten und sittlichen Gesetze und für den wahren Gottesdienst nothwendig.

Die Heilige Schrift erzählt zwar nicht, daß Gott im Paradies dem Menschen ein übernatürliches Endziel gesetzt habe, aber sie berichtet von dem persönlichen Umgange Gottes mit den Menschen, von dem Baume der Erkenntniß des Guten und Bösen und von dem Baume des ewigen Lebens. Dieses genügt, um die Stiftung der Religion in das Paradies zu verlegen. Es bedurfte keines Vertrages, keiner Urkunde, Gott selbst hat sein Siegel darauf gedrückt. Der Glaube an die in sichtbarer Gestalt erschienene göttliche Autorität war der Anfang der Religion, die Auflehnung gegen diese Autorität der Anfang der Sünde[2]. Der Glaube an den unmittelbar geschauten Gott ging auch hier der Erkenntniß voran. Die Offenbarung im weitern Sinne mußte also auch der Vernunftentwicklung und Reflexion vorangehen. Wollte man die Offenbarung nur als Ergänzung der „natürlichen Religion“ anerkennen, so würde man gegen das allgemein anerkannte Axiom verstoßen: Aller Anfang ist schwer. Noch mehr gilt dies für das übernatürliche Ziel. Ohne übernatürliche Offenbarung hätte der von Natur sterbliche Mensch das Ziel in der ewigen Vereinigung mit Gott nach Leib und Seele nicht erkennen können. Deshalb haben die Kirchenväter den Glauben stets verherrlicht und alle Erkenntniß vom Glauben abgeleitet. Sie waren darin ebenso eifrige Bekenner der Offenbarung als gelehrige Schüler Platos, welcher gleichfalls der Meinung war, die Wahrheit könne man nur kennen lernen, wenn man sie von Gott selbst oder von denjenigen, welche von Gott sind, erhalte[3]. Daraus erklärt sich auch, warum alle Religionen, so sehr sie auch den Bedürfnissen der Gegenwart

[1] Hermes. Vgl. Kleutgen, Theol. der Vorzeit II, 163 ff.

[2] Denzinger a. a. O. II, 426 ff. 475 ff.

[3] *Orig.*, C. Cels. 7, 42 sq. *Chrys.*, In Ioan. H. 63, 3. Augustinus bei Storz, Philos. des hl. Augustinus S. 95 ff. Kuhn, Einleitung S. 343. 384 ff. Mach a. a. O. S. 327 f.

gerecht zu werden suchen, doch ihre Wurzeln in das graue Alterthum hinauf verlegen, in welchem das Menschengeschlecht noch dem Ewigen, Absoluten näher stand. Der Mensch will eine bessere Gewähr für seine religiösen Ueberzeugungen als die eigene Subjectivität. Er hat das Bedürfniß nach einer göttlichen Autorität [1]. Der Glaube hat seine Voraussetzung im Gebrauche der Vernunft, wird aber nicht durch diese erzeugt.

14. Die Väter gehen freilich zunächst vom Menschen nach dem Falle aus. So wie nun einmal das Menschengeschlecht thatsächlich beschaffen ist, wäre es nicht einmal im stande, das natürliche Endziel zu erreichen. Wem dies sein eigenes Bewußtsein und Gewissen nicht sagt, dem kann es die Geschichte der Menschheit klar machen. Das eigene Bewußtsein der Sünde und der sittlichen Ohnmacht bekundet das Bedürfniß einer übernatürlichen Offenbarung und einer Erlösung am klarsten. Die heidnischen Religionen zeigen, wie ungenügend und unbefriedigend ihre Glaubenslehre für die bessern Geister war. Die Philosophie war aber nicht im stande, das Fehlende zu ergänzen. Im Gegentheil trug sie durch Auflösung des Götterglaubens zum Zweifel und Skepticismus noch mehr bei. Die Nothwendigkeit eines sittlichen Lebens wurde wohl anerkannt, aber wie verkehrt waren nicht die Begriffe, wie unzulänglich die Kräfte! Vergeblich waren die Versuche, durch eine falsche Gottesverehrung das Verhältniß des Menschen zu Gott zu bessern, die tief empfundene Sündenschuld abzuwälzen. Die Philosophie sehnte sich selbst nach einem Lehrer der Wahrheit und einem Erlöser von der Sünde. Sie entwarf ein Ideal, aber verstand es nicht in das Leben umzusetzen. Je weiter die Entwicklung fortschreitet, desto gebieterischer äußert sich das Gefühl der Sündhaftigkeit, die Sehnsucht nach Erlösung, das Verlangen nach Hilfe von oben.

Plato läßt seinen Sokrates den Gedanken aussprechen, daß, wenn bei dem jetzigen Weltzustande etwas gebessert werden solle, dies nur durch Vermittlung eines Gottes geschehen könne, der uns den Anfang und Typus der wahren Gerechtigkeit zeige, durch Vermittlung eines *λόγος τις θεῖος* [2]. Sokrates (Pseudo-Platon) meint, es sei das beste, ruhig abzuwarten, bis einer komme, der uns belehre, wie man gegen Gott und die Menschen sich verhalten solle. Aristoteles sagt, unsere Vernunft verhalte sich zur Erkenntniß des Göttlichen wie die Augen der Nachteule zum hellen Tageslicht. Nach seiner Meinung wissen die Weisen in göttlichen Dingen nicht mehr als die Unweisen. Will aber einer weiser sein als die andern, so

---

[1] Möhler, Ges. Schriften I, 350.

[2] Rep. II, 361. 362. Apol. p. 117 sq. Phaed. p. 85. Meno p. 100. Hettinger a. a. O. II (7. Aufl.), 88 ff.

überhebt er sich selbst, wenn er dies behauptet. „Wir alle“, bemerkt Anaxandrides, „sind in göttlichen Dingen Thoren und wissen nichts.“ „Welchen der Götter“, ruft Horaz aus, „soll das Volk dem einstürzenden Reiche zu Hilfe rufen? Wem wird Juppiter die Aufgabe geben, das Laster zu sühnen? Wir flehen, o komm endlich, Seher Apollo!“[1] „Das Gefühl der Gottentfremdung, die Sehnsucht nach höherer Offenbarung ist den letzten Jahrhunderten der alten Welt überhaupt eigen. Diese Sehnsucht drückt zunächst nichts anderes aus als das Bewußtsein vom Verfalle der klassischen Völker und ihrer Bildung, das Vorgefühl der herannahenden neuen Welt.“[2]

In anderer Weise machte sich in der Religion das Gefühl durch die Erwartung eines Heiligen, eines Erlösers, eines Gottes geltend, nachdem die Geschichte des Heidenthums gezeigt hatte, daß die Religionsstifter so wenig als die Philosophen eine religiös-sittliche Erneuerung des Menschengeschlechtes herbeiführen konnten. Die sibyllinischen Weissagungen vom messianischen Reich und von der Geburt eines göttlichen Kindes, die vierte Ekloge Virgils von einem Retter, das von Cicero erwähnte Gerücht von einem König-Retter, dem gemeinsamen Herrn und obersten Gebieter, und die Nachricht Suetons, es sei allgemein das Gerücht verbreitet, daß vom Orient einer komme, alle diese Wünsche und Hoffnungen, Gerüchte und Legenden, was beweisen sie anders, als daß die damalige Welt die Nothwendigkeit einer neuen Offenbarung tief gefühlt und sehnlichst die Erlösung gewünscht hat? Das ganze Heidenthum bewahrte in dunkler Erinnerung die Verheißung eines bessern Zeitalters, in welchem ein weiser Held und König von himmlischer Abkunft erscheinen, die Bösen vernichten und den frühern Zustand des Glückes und der Unschuld wiederherstellen würde. Die Offenbarung allein ist im stande, dem vom Irrthume und von der Leidenschaft auf dem stürmischen Meere dieses Lebens hin- und hergeworfenen Menschen als Anker und Leitstern zu dienen[3].

15. Sowohl der Naturalismus, Rationalismus und Deismus als der Pelagianismus verkennen die menschlichen Kräfte, wenn sie der Vernunft die nöthige religiöse Erkenntniß, dem durch die Sünde geschwächten Willen die zum Vollbringen des Guten erforderliche Energie zuschreiben. Nur wenige, und diese mit großer Mühe, könnten annähernd einige religiöse Erkenntniß erringen und einiges natürlich Gutes

[1] Od. 1, 2.

[2] Zeller, Phil. der Griechen III (2. Aufl.), 56. 368 f. Mach a. a. O. S. 249 ff.

[3] Denzinger a. a. O. II, 60 ff. Wetzer u. Weltes Kirchenlex. VIII, 1375 ff. Granderath, Die Nothwendigkeit der Offenbarung (Zeitschr. f. kath. Theol. 1882 S. 283 ff.).

vollbringen. Und wieviel Irrthum und Sünde ist auch bei diesen mit der Wahrheit und Tugend vermischt! Würde aber die Offenbarung nur als Mittel zur Einführung in die Vernunftwahrheiten anerkannt, so wäre die innere Anlage des Menschen für die Religion mißkannt und das Princip des Rationalismus von der Vernunftgewißheit verletzt. Entweder könnte sich die Vernunft ohne Offenbarung der religiösen Ideen gar nicht bewußt werden oder ihnen keine Gewißheit geben. Die katholische Apologetik hat am wenigsten Grund, das natürliche Erkennen und Wollen herabzudrücken [1], aber sie darf auch die grundsätzliche Verkommenheit des heidnischen Lebens nicht verkennen.

Die Religion ist für alle Klassen des Volkes da, eine religiöse Gemeinschaft verlangt aber für Glauben und Sitte wie für die äußere Gottesverehrung eine objective Norm, eine höhere Autorität [2]. Wie eine Religionsgemeinschaft ohne äußern Cultus nicht bestehen kann, so ist es unmöglich, das religiöse Leben ganzer Völker, einer Weltreligion ohne positive Gesetze und lebendige Autorität zu ordnen und im Stand zu erhalten.

Nun ist es nicht zu bestreiten, daß auch im Heidenthume das Volk häufig besser war als seine Leiter und die Gebildeten, aber ebensowenig wird man läugnen können, daß dieser Paganismus, der bloß durch Staatsgewalt für das einzelne Volk und Reich geregelt wurde, des Menschen unwürdig war. Das gesamte religiöse Leben der Heiden war und ist unzureichend. Wer damit das religiöse Leben der Juden nach Glaube und Sitte vergleicht, wird einen unerklärlichen Unterschied finden, wenn er nicht die Wirkung der göttlichen Offenbarungsthätigkeit im Alten Testamente anerkennen will. Der menschliche Geist und Wille sind nun einmal beschränkt und verwundet, Selbstsucht und Sinnlichkeit haben den Menschen gefangen genommen. Und doch fühlt der Mensch sein Elend, seine Knechtschaft! Nur ein absoluter Intellect und ein allmächtiger Wille können nicht nur die natürlichen Kenntnisse und Kräfte erweitern und vertiefen, sondern auch ergänzen und erhöhen, den Menschen wieder für den Himmel bestimmen und befähigen und das ganze Geschlecht seinem Ziele entgegenführen. Kein Fortschritt in der Wissenschaft und Cultur wird über diese Kluft hinwegführen, die Offenbarung überflüssig machen. Ein sittliches Gemeinwesen kann nur als ein Volk unter göttlichen Gesetzen gedacht werden [3]. Indem auch die heidnischen Gemeinwesen ihre Religion von der Offenbarung ableiteten, haben sie unwillkürlich hierfür Zeugniß abgelegt.

---

[1] Möhler, Symbolik (6. Aufl.) S. 81 ff. Weiß, Apologie I, 60 ff.

[2] Drey a. a. O. I, 149 ff. 156 ff. Werner a. a. O. V, 182 f. Kant, Rel. S. 147. Vgl. Pfleiderer, Religionsphilosophie (3. Aufl., Berlin 1893) S. 114.

[3] Rocholl, Philos. der Gesch. II, 584 ff. (nach Kant!).

Ist das Gewissen und das Gefühl der Sünde und der Pflicht eine Stimme Gottes im Menschen, so ist das Verlangen nach einem göttlichen Gesetz ein Beweis für die Nothwendigkeit der Stimme Gottes außerhalb des Menschen.

16. Das Vaticanum hat die Möglichkeit und Nothwendigkeit der göttlichen Offenbarung gegenüber dem modernen Rationalismus und Naturalismus dogmatisch definirt. Ueber die Möglichkeit lehrt es: „Wenn jemand behauptet, es sei nicht möglich oder nicht nützlich, daß der Mensch durch göttliche Offenbarung über Gott und die Gott zu erweisende Verehrung belehrt werde, der sei im Banne." „Wenn jemand behauptet, der Mensch könne zu der Erkenntniß und Vollkommenheit, welche die natürliche überragt, nicht göttlicherseits erhoben werden, sondern er könne und müsse aus sich selbst zum Besitze eines jeden Wahren und Guten durch allmählichen Fortschritt endlich gelangen, der sei im Banne." Ueber die Nothwendigkeit aber lehrt die Synode: „Der göttlichen Offenbarung ist es zuzuschreiben, daß das, was in göttlichen Dingen an sich der menschlichen Vernunft nicht unzugänglich ist, auch im gegenwärtigen Zustande des menschlichen Geschlechtes von allen leicht, mit sicherer Gewißheit und ohne Beimischung von Irrthum erkannt werden kann. Doch ist nicht aus diesem Grunde die Offenbarung als absolut nothwendig zu bezeichnen, sondern weil Gott in seiner unendlichen Güte den Menschen zu einem übernatürlichen Ziele bestimmt hat, zur Theilnahme nämlich an den göttlichen Gütern, welche die Erkenntnißkraft des menschlichen Verstandes durchaus übersteigen; da es kein Auge gesehen, kein Ohr gehört hat und in keines Menschen Herz gedrungen ist, was Gott denen bereitet hat, die ihn lieben."[1]

Die erstere Nothwendigkeit ist eine relative bezw. moralische oder praktische, die zweite eine absolute und physische; denn die geoffenbarte Wahrheit ist nicht bloß der Inbegriff der Vernunftwahrheiten, eine Erweiterung und Verinnerlichung der natürlichen Wahrheiten und Kräfte, sie ist vielmehr außerdem und hauptsächlich eine die Vernunft übersteigende Wahrheit, welche uns ohne die Offenbarung gar nicht erreichbar gewesen wäre, welche aber auch nach der Offenbarung nur dadurch zum heilbringenden Glaubensgegenstand wird, daß die Vernunft durch die göttliche Gnade eine übernatürliche Disposition erhält[2].

17. Der Zweck der Offenbarung ist in erster Linie die Erziehung und Belehrung des Menschen. Diese erstreckt sich aber bloß auf das

---

[1] Sess. III, cap. 2, can. 2. 3; cap. 2 de rev. Cf. Catechism. rom. prooem. q. 1. *Thom.*, S. th. 1, q. 1, a. 1; C. Gent. 1, 3. 4. Denzinger a. a. O. II, 45 ff.

[2] Vgl. Kuhn: Theol. Quart. 1860 S. 328 ff. Hettinger a. a. O. II, 52 ff.

religiös-sittliche Gebiet und berührt die natürliche Erkenntniß nur insofern, als dieselbe Voraussetzung und Mittel zur religiösen Erkenntniß ist. Zwar könnte man glauben, daß in der Schöpfungsgeschichte, in den Psalmen und in den Weisheitsbüchern der Gesichtspunkt ein weiterer sei. Aber es ist doch nur Schein. Denn die Schöpfung concentrirt sich in der Zurückführung aller sichtbaren Dinge auf Gott und in der Beziehung derselben auf den Menschen. Der Zweck der Sabbatswoche ist unverkennbar. Die Psalmen und die Weisheitsbücher haben aber die Schöpfungsgeschichte zur Voraussetzung und huldigen im übrigen der praktischen Lebensweisheit.

Um so mehr ist aber in der Geschichte der Offenbarung der Fortschritt der religiösen Belehrung und Erleuchtung zu erkennen. Der Grundton ist der unverrückbare Monotheismus, aber während der eine Gott sich immer reicher und tiefer enthüllt, jedem Bedürfnisse des Geistes und Gemüthes entgegen-, ja zuvorkommend und von Anfang an das letzte Ziel und die bestimmte Bahn bezeichnend, wird seit Abraham die Verkündigung des Messias vorbereitet. Sie schreitet von Stufe zu Stufe fort, bis in Christus das von Ewigkeit her verborgene Geheimniß enthüllt wurde. Diese Entfaltung ist so deutlich in der heiligen Geschichte verzeichnet, daß es vergebliche Mühe ist, sie daraus wegzukritisiren. Wäre mit Bacon die „göttliche Willkür" als Grund der Offenbarung anzunehmen, so wäre nicht bloß die Unverträglichkeit zwischen Religion und Philosophie die Folge und das göttliche Gesetz mit den „Spielregeln" zu vergleichen, sondern die ganze Geschichte wäre unbegreiflich. Deshalb hat Leibniz die Weisheit Gottes für die Entwicklung der Religion vertheidigt.

Zum religiösen Leben gehören nicht bloß die metaphysischen Wahrheiten. Diese erhalten vielmehr erst ihre volle Bedeutung für das Leben durch die sittlichen Wahrheiten oder Gebote. Das Alterthum unterscheidet nicht strenge zwischen theoretischer und praktischer Wahrheit. Schon im Paradies begegnen wir einem göttlichen Verbote. Mit Noe, Abraham schließt Gott einen Bund, durch Moses gibt Jahwe seine Gebote. Die Predigten der Propheten waren Strafandrohungen wegen der Uebertretung des göttlichen Gesetzes, der Untreue gegen Jahwe. Jesus selbst hat es als seine Aufgabe bezeichnet, den Willen dessen zu vollbringen, welcher ihn gesandt hatte. Er stellt in der Bergpredigt die Normen für das neue Gesetz auf. Wer nur Herr, Herr sagt, wird nicht ins Himmelreich eingehen. Der Pflicht des Glaubens an das Evangelium und an Christus selbst folgt die Pflicht, das ganze Leben nach dem neuen Gesetz auszugestalten. Was Gott geoffenbart hat, ist der Mensch verpflichtet, im Glauben und Leben aufzunehmen. Christus forderte seine Jünger auf,

vollkommen zu werden, wie der Vater vollkommen ist, der im Himmel ist. Indem er sich selbst als den Weg, die Wahrheit und das Leben darstellte, hat er den Seinigen ein lebendiges Vorbild vor Augen gestellt und jenes Ideal verwirklicht, nach dem sich die alten Philosophen und Dichter gesehnt haben. Von nun an besteht das vollkommene Leben in der Nachfolge Christi. „Willst du vollkommen werden," spricht Jesus zu dem reichen Jünglinge, „so gehe hin und verkaufe, was du hast, und gib es den Armen, und du wirst einen Schatz im Himmel haben, und dann komm und folge mir nach" (Matth. 19, 21).

Soll dieses Ziel der Offenbarung erreicht werden, so muß sie auch die Kraft zur Vollführung dessen, was sie fordert, dem Menschen verleihen. Die Offenbarung ist ein Gesetz der Wahrheit und Gnade. Die Möglichkeit einer solchen Mittheilung wird sich nicht bestreiten lassen, sobald man überhaupt eine Einwirkung Gottes auf den Menschen zugibt. Wer wollte aber diese läugnen, wenn er sieht, welche Wirkungen selbst menschliche Lehre, menschliche Erziehung, menschliches Beispiel auf Geist und Herz ausüben? Wirken in der ganzen Natur die Kräfte durch gegenseitige Anziehung und Abstoßung, warum sollte im geistigen Leben kein Contact zwischen dem absoluten und relativen, schöpferischen und geschaffenen Geiste stattfinden können? Man preist die genialen Schöpfungen großer Dichter und Künstler als göttliche Eingebungen, weil sie weit über den Horizont des gewöhnlichen Geistes hinausliegen. Sind die sittlichen Werke der Tugend und des Heroismus weniger hoch zu stellen, weniger der göttlichen Einwirkung würdig? Es ist wohl wahr, wir haben es mit einem amphibolischen Ausdrucke zu thun, die göttliche Gnadenwirkung ist tiefer zu fassen. Aber wenn die Seele ein Hauch aus Gottes Mund ist, so muß auch derselbe hauchende Geist die verunreinigte Seele reinigen, läutern, die schwache Seele stärken, die verirrte Seele zurückführen und erleuchten können. Zwar finden wir diese Wirkungen im Alten Testamente weniger. Aber doch ist auch diesem die Gnade nicht fremd. Die „Gerechten" des Alten Bundes sind nicht immer Heilige, aber im Vergleich mit den heidnischen „Heiligen" sind sie entschieden im Vortheile. Ihr Glaube und ihre Treue, ihr Gottvertrauen und ihre Hoffnung in schwierigen Verhältnissen verlangten mehr als eine natürliche Kraft. In der unerschütterlichen Hoffnung auf den verheißenen Erlöser floß ihnen die Kraft des Glaubens und der Tugend zu. Und ihr Glaube wurde ihnen zur Gerechtigkeit angerechnet.

Durch Moses ist das Gesetz gegeben, durch Christus die Gnade und Wahrheit. Und welche Früchte zeitigte diese Gnade! Selbst gegenüber dem Alten Testamente war es ein neues Kleid, welches die Jünger anzogen, ein neuer Wein, welchen die alten Schläuche nicht mehr fassen

konnten. Siehe, alles ist neu! Das Bild vom alten und neuen Menschen veranschaulichte nicht nur den Heidenchristen des Apostels den Unterschied zwischen dem Stande vor und nach der Bekehrung ziemlich drastisch, sondern auch jetzt noch ist es geeignet, durch die Vergleichung der Segnungen des Christenthums in einer langen Reihe von Jahrhunderten mit den heidnischen Völkern den Unterschied zwischen der Kraft des Christenthums und der Ohnmacht des Heidenthums handgreiflich vor Augen zu stellen. Sollte nicht die ganze Menschheit physisch und geistig zu Grunde gehen, so mußte ein neues Ferment von Gott in sie gelegt werden. Nur durch die Kraft Gottes war es möglich, aus den im Buchstabendienst verlorenen, aber eifrigen Juden und aus den im Abgrunde der Unsittlichkeit versunkenen Heiden wahre Verehrer Gottes im Geiste und in der Wahrheit, Muster der edelsten Sittlichkeit, Bekenner und Martyrer des Glaubens zu machen. Entweder mußte die Entwicklung der Menschheit in trostlose Verzweiflung und allgemeine Unfähigkeit auslaufen, oder es mußte der alte Sauerteig entfernt und eine Neuschöpfung bewirkt werden. Darin beruht der Sieg des Christenthums! Darin liegt aber auch der Beweis, daß das menschliche Cultur- und Geistesleben unbegreiflich bleibt, wenn nicht in der Religion das göttliche Licht und die göttliche Kraft geoffenbart worden ist. Das Weltliche, Menschliche ist nicht nur an sich nicht das Absolute, sondern stammt vom unendlichen Gott und wird von ihm natürlich und übernatürlich geleitet und belehrt.

IV. Die Offenbarungsarten.

18. Die Art und Weise der Offenbarungsthätigkeit kann nicht durch theoretische Betrachtung, sondern nur durch die historische Wirklichkeit näher bestimmt werden. Denn wenn es der Weisheit und Güte Gottes gefallen hat, auf übernatürlichem Wege sich und die ewigen Beschlüsse seines Willens dem Menschengeschlechte zu offenbaren [1], so ist erst aus der Thatsache der Modus zu erkennen. An der Spitze aller göttlichen Offenbarung steht die Schöpfung als die Uroffenbarung, als die natürliche Offenbarung, welche die Voraussetzung für jede andere Offenbarung ist. Hat nun die göttliche Schöpferthätigkeit insofern nie ganz aufgehört, als die Erhaltung des Geschaffenen, die Leitung des durch den freien Willen des Menschen Hervorgerufenen eine besondere göttliche Providenz verlangt, so ist auch die Offenbarung selbst eine Art Fortsetzung der Schöpfung. Denn Gott fördert durch dieses außerordentliche, wunderbare Eingreifen in das Geschaffene den Zweck der Schöpfung, indem er den

[1] Vatic. Sess. III, cap. 2.

vernünftigen Menschen mit den Mitteln, sein Ziel zu erreichen, in vollkommener Weise, als übernatürliches Ziel zu erreichen, ausstattet. Daher kann weder ein Widerspruch zwischen beiden bestehen, noch kann die Offenbarung das Geschaffene aufheben, an dem sie vielmehr ihre Thätigkeit ausübt. Diese wird freilich dadurch vorwiegend eine wiederherstellende, verbessernde, daß die Schöpfung, speciell der Mensch als die Krone der Schöpfung, sich nicht mehr in ihrem ursprünglichen Zustande befindet.

Dieses Verhältniß der Offenbarung zur Schöpfung bringt es mit sich, daß sich die Offenbarungsthätigkeit nach der Natur des geschaffenen Menschengeistes richtet, sowohl nach der Natur des individuellen Menschengeistes, welcher als Organ der Offenbarung zu dienen hat (unmittelbare Offenbarung), als nach der Natur des im Geschlechte wirkenden Geistes, welcher durch eine Reihe von Generationen die Menschheit ihrem endlichen Ziele zuführen soll (mittelbare Offenbarung). Für beide herrscht ja im großen und ganzen dasselbe Gesetz der allmählichen Entwicklung, Ausbildung, des Fortschrittes. Daher wird die Offenbarungsthätigkeit sich zu verschiedenen Zeiten und bei verschiedenen Personen verschieden äußern. Sie kann sich nie ganz der äußern Mittel begeben, wenn dieselben auch für den Anfang nothwendiger sind als für die weitere Entwicklung, schreitet vom Aeußern zum Innern fort, verbindet die äußere und innere Führung, läßt sich zur Fassungskraft der Menschen herab [1].

Sie stellt sich im einzelnen und im ganzen als eine göttliche Pädagogik dar, welche die Menschheit höher und höher zu heben und ihrem Ziele zu nähern versteht. Es ist zwar einseitig, wenn Lessing sagt: „Was die Erziehung bei dem einzelnen Menschen ist, das ist die Offenbarung bei dem ganzen Menschengeschlechte. Erziehung ist Offenbarung, die dem einzelnen Menschen geschieht, und Offenbarung ist Erziehung, die dem Menschengeschlechte geschehen ist und noch geschieht" [2]; aber es ist dieses Moment auch mit Bezug auf das übernatürliche Ziel des Menschen in der Geschichte der Offenbarung zu beachten. Die Propheten haben ihren Geist häufig durch den Aufenthalt in der Einsamkeit oder am rauschenden Wasser in die rechte Empfänglichkeit zu versetzen gesucht, oder haben zu Musik und Gesang ihre Zuflucht genommen, oder ihre Bildung in den Prophetenschulen (1 Sam. 19, 18 ff.) geholt [3]. Selbst bei einzelnen Offenbarungen

---

[1] Joh. 1, 18; 5, 37. 38. 1 Joh. 1, 1 ff. *Iust.*, Dial. c. 7.

[2] Lessing, Die Erziehung des Menschengeschlechts I, 42. Kuhn, Einl. S. 119 ff. Drey a. a. O. I, 163 ff. Vgl. auch Kant bei Fischer, Gesch. der Philos. IV, 367.

[3] Leitner a. a. O. S. 29 f. 46 f. Eine physiologische Erklärung sucht Schopenhauer (Parerga I, 299. 327. 329. 337) zu geben.

bedurfte es einer besondern Vorbereitung und großen Anstrengung. Der Geist der Offenbarung wird als Kraft gefühlt (Mich. 3, 8. Ez. 1, 3; 3, 22; 8, 3; 11, 24; vgl. Is. 8, 11. Jer. 15, 17). Die Hand Gottes ist schwer über den Propheten, fällt über sie, wird stark in ihnen. Die Väter machen darauf aufmerksam, um das eifrige Studium der Wahrheit zu befördern. „Wenn die Heiligen mit so großer Beständigkeit des Geistes sich angestrengt haben, die Wahrheit zu erlangen, wäre es da nicht thöricht, die Früchte unsäglicher Mühen sich ohne Schwierigkeit aneignen zu wollen!"[1] Auch das Volk mußte sich auf die Verkündigung des Gesetzes vorbereiten. Die göttliche Providenz erzog die Völker allmählich zum Verständnisse der durch ihre Organe vermittelten Offenbarung. Göttliche und menschliche Thätigkeit durchdringen sich überall.

19. Die Uebermittlung der göttlichen Offenbarung geschieht durch Einwirkung auf die verschiedenen Vermögen des menschlichen Geistes (Vorstellung, Bild, Idee) und setzt wenigstens eine passive Empfänglichkeit voraus. Sie bedient sich oft der individuellen und zeitgeschichtlichen Vorstellungen[2] (z. B. Thiere und Motive für den Tabernakelschmuck, Cherubim bei Ezechiel), oft entlehnt sie die Form dem engern Gesichtskreise des Propheten. Schon Ephrem erinnert zum Bundesschluß 1 Mos. 15, 9 ff. an die Sitte der Chaldäer mit der Fackel in der Hand zwischen den Körpern der Thiere hindurchzugehen. Mehr auf die Anschauung und Vorstellung sind die religiösen Einrichtungen, Cultformen, Vorbilder, Typen des Alten Testaments berechnet, in welchen ein Abbild gewisser übersinnlicher Wahrheiten oder ein Hinweis auf künftige Offenbarungen gegeben ist. Auch die innere Offenbarung kann durch eine bildliche Form bewirkt werden, indem in Visionen oder Träumen den Organen die zukünftigen Ereignisse bildlich und änigmatisch vorausverkündigt werden. Dies ist namentlich bei der Prophetie im engern Sinne und bei der Apokalyptik der Fall. 4 Mos. 12, 6 wird für die Propheten die Vision oder der Traum bestimmt. Micha nennt 3, 6 ff. die Vision, die Wahrsagung und die Prophetie.

Die Träume galten bei allen alten Völkern als etwas Göttliches, bei den Naturvölkern ist dies noch heute der Fall. In Griechenland kam es häufig vor, daß man in den Tempeln schlief und in dem Traume während dieses Schlafes eine göttliche Eingebung erkannte. Cicero unter-

---

[1] *Basil.*, Comm. ad Is. c. 7. Gloatz: Neue Jahrb. f. deutsche Theol. 1892 S. 342. Dausch, Die Schriftinspiration (Freiburg i. B. 1891) S. 17 f.

[2] Denzinger a. a. O. II, 234 ff. 257 ff. Vigouroux, Bibel II, 322. 360 f. Gunkel, Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit (Göttingen 1895) S. 122 ff. Uebrigens ist das Wort Cherub im Assyrischen noch nicht nachgewiesen. Dagegen Kaulen, Einleitung (2. Aufl.) S. 326.

scheidet eine künstliche und eine kunstlose Mantik. Jene bestand in der Deutung gewisser Zeichen, diese darin, daß man im Traume oder im Zustand der Ekstase göttliche Erleuchtungen zu empfangen glaubte. Auch im Alten Testamente und selbst noch in der Vorgeschichte der Evangelien finden wir die Träume von Gott als Mittel der Offenbarung seines Willens benutzt. Doch sind Träume im Alten Testament selten, fast nur von solchen berichtet, welche nicht eigentliche Offenbarungsorgane waren. Der Traum gilt als die niedrigste Offenbarungsstufe (1 Mos. 15, 12; 20, 3 ff.; 28, 12; 31, 11. 24; 37, 5. Am. 7, 1. 4. 7; 8, 1. Ez. 2, 9 ff. Dan. 2, 19. 28). Zu den nächtlichen Gottesoffenbarungen, welche der „Elohist" mit Vorliebe berichtet, vgl. auch 1 Sam. 3, 1. 15; 2 Sam. 7, 4. 17 ff. Es scheint auch nichts geeigneter zu sein, den göttlichen Geist auf den menschlichen einwirken zu lassen, als jener Zustand des Schlafes, in welchem sich der Geist von der Außenwelt zurückgezogen hat und von nichts in seiner Betrachtung gestört wird[1]. Indes sind Träume oft Schäume. Nicht jeder kann als eine göttliche Fügung betrachtet werden. Die Kriterien müssen erst anderwärts hergeholt werden.

Dem Traumzustande verwandt ist das ekstatische Schauen. Es ist in der Theologie gebräuchlich geworden, von der Vision der Propheten (Seher) als dem Mittel zu reden, durch welches ihnen die Offenbarung = Gesicht, selbst wenn sie hörten (Am. 1, 1. Is. 2, 1. Hab. 1, 1. 1 Sam. 3, 15; 5, 10 ff.), zu theil wird, im Unterschiede zum Worte, durch welches für andere der Glaube vermittelt wird. Diese Unterscheidung ist durch die Andeutungen der Propheten und Apostel selbst veranlaßt, ist aber nicht exclusiv zu fassen. Es ist namentlich nicht zu vergessen, daß die Orientalen auch den innern Vorgang gern äußerlich symbolisirten. Wenn die Propheten sagen: So spricht der Herr, — so ist daraus nicht auf eine Vision zu schließen. Eine eigentliche Vision des göttlichen Wesens war, wenn sie überhaupt vorkam, sehr selten. Denn auch bei Moses und bei der Verzückung des hl. Paulus in den dritten Himmel ist die Darstellung nicht nothwendig so zu verstehen. Im Alterthum sind sogar allgemein die Begriffe Dichter und Seher verwandt, ja synonym. Wie im Alten Testament wird auch im Veda der Dichter der Rischi als Seher, nicht als Verfasser der Gedichte aufgefaßt. Seine Gedichte wurden Gottgegebene oder die Götter seine Freunde genannt[2]. Keinesfalls sind die ekstatischen Zustände als Geistesabwesenheit zu betrachten.

---

[1] *Theod. Mops.* Vgl. Kihn, Theodor v. Mopf. (Freiburg i. B. 1880) S. 106. Denzinger a. a. O. II, 231. 254. 1 Kor. 14, 14. Leitner a. a. O. S. 155 ff. Träume bei den Assyriern s. Tiele a. a. O. II, 551 f.

[2] M. Müller, Natürl. Rel. S. 220.

Zwar haben Philo, Josephus, die Apologeten und viele Väter die Propheten und damit alle Organe der alttestamentlichen Offenbarung als „Organe Gottes“ im engern Sinne bezeichnet [1], deren sich der Heilige Geist wie eines Musikinstrumentes bedient habe, um uns die göttliche Wahrheit mitzutheilen, aber sie haben den Begriff der Vision bei den Propheten einseitig gefaßt und sich der in der heidnischen Mantik gebräuchlichen Ausdrücke bedient. Sie betrachteten die Offenbarung wesentlich ihrer Form nach und glaubten, daß die Propheten zwar nicht nothwendig stets im Zustande der Ekstase waren, wenn sie die Offenbarung empfingen, aber wesentlich im Zustande absoluter Receptivität [2].

Ihre Ausdrücke sind um so weniger zu pressen, als auch im Alterthum dem Enthusiasmus zwar die Manie und Vernunftlosigkeit beigelegt, aber doch nicht das Selbstgefühl oder das verständige Bewußtsein abgesprochen, dem Seher die productive Selbstthätigkeit, aber nicht die receptive aberkannt wurde. Die Seher waren Auserwählte des Volkes. Sie vereinigten in sich „zwei sehr verschiedene Eigenschaften, die Empfänglichkeit für eine Begeisterung, welche den Menschen aus sich heraushebt, und die Klarheit, den Scharfsinn und die kunstmäßige Sicherheit in der Enträthselung und Anwendung der göttlichen Winke, schwärmerische Entzückung und nüchternen Verstand, ein Außersichsein und die höchste Besonnenheit“ [3].

Uebrigens ist bei Plato der Mantiker der ekstatische Orakelverkündiger, Prophet der nüchterne Ausleger der Orakel des erstern. In Delphi hieß der Prophet der Interpret der Pythia [4]. Die LXX haben für den wahren Propheten *προφήτης*, *προφητεύω*, für den falschen *μάντις*, *μαντεύομαι*, *μαντεία* (4 Mos. 23, 23). Prophet ist aber zunächst nicht Vorherverkündiger, sondern Aussprecher des vom göttlichen Geiste in ihn Gelegten, zu welcher Function eben dies, daß sie mit Bewußtsein und Besonnenheit vollzogen wird, wesentlich gehört. Dagegen hat Philo den Propheten zum Dolmetscher Gottes, der ihm das zu Redende innerlich eingibt, gemacht. Diese göttliche Eingebung empfängt der Prophet im Zustand der *ἔκστασις*, in welcher das Bewußtsein ganz zurücktritt, so daß er beinahe zum willenlosen Organe Gottes wird. Die ältesten Väter folgten ihm.

---

[1] *Tert.*, De an. c. 21; Adv. Marc. 4, 22. *Athen.*, Leg. c. 8. *(Ps.-) Iust.*, Coh. c. 8. Denzinger a. a. O. II, 169. 179 ff. Dausch a. a. O. S. 20 f. Oehler, Theologie des A. T. II (Stuttg. 1873), 175 ff. Leitner a. a. O. S. 101 ff.

[2] Harnack a. a. O. I, 337. Cf. *Thom.*, C. Gent. 1, 6; S. th. 2, 2, q. 171, a. 1 c. Merx, Die Prophetie des Joel (Halle 1879) S. 354 ff. Guttmann, Das Verhältniß des Thomas von Aquin zu Maimonides S. 75 ff.

[3] Gloatz a. a. O. S. 182 ff., nach Curtius, Alterthum und Gegenwart (1875) S. 170 ff.

[4] *Herod.* 8, 36. *Plut.*, De def. orac. c. 51. Siehe Oehler a. a. O.

Als aber die Montanisten diese Vorstellung ins Extrem steigerten und eine bis zur Bewußtlosigkeit getriebene Ekstase für die Inspiration der göttlichen Wahrheit forderten, so haben die Väter seit Origenes entschieden dagegen Verwahrung eingelegt [1]. Die höhere Erleuchtung der Propheten, die Erhebung ihrer natürlichen Kräfte über das Gebiet des Natürlichen hinaus, nicht die Aufhebung oder Zerstörung sei das Merkmal des Geistes. Gerade darin fand man den Unterschied zwischen der prophetischen Ekstase und der heidnischen Mantie, daß mit dieser eine Art künstlich erregten „göttlichen Wahnsinns" verbunden war, welcher sich in Verzerrungen und Convulsionen offenbarte, bei jener aber zwar die Sinnenthätigkeit zurücktrat oder ganz aufhörte, aber die geistige Thätigkeit um so intensiver wirkte. Die falschen Propheten sind „Rasende" (2 Kön. 9, 11. Jer. 29, 26. Hos. 9, 7. Soph. 3, 4) [2]. Man wird daher nicht die spätere nüchterne Auffassung nach der frühern überschwänglichen, sondern umgekehrt erklären. Jene „Werkzeuge Gottes" bleiben bestehen, aber es sind vernünftige Werkzeuge. Dadurch wird weder die Inspiration mit den Neuplatonikern zu einer höhern Erkenntniß gestempelt, noch als graduell verschiedene Leitung neben die göttliche Providenz gestellt. Der Zustand der Propheten erscheint als der einer tiefen Selbsteinkehr und Sammlung des Geistes bei vollkommenem Wachen, der verwandt ist mit dem Gebetsverkehr (Jer. 32, 16; 42, 4. Hab. 1. Dan. 9, 4 ff.).

Ein Verständniß und das Urtheil über das Statthaben einer göttlichen Offenbarung ist beim Traume und bei der Vision nothwendig, die Inspiration muß der innern und äußern Theophanie zur Seite gehen, aber die Kenntniß des Inhalts braucht nicht eine genaue zu sein. Der hl. Thomas unterscheidet deshalb zwischen den species und dem lumen propheticum intellectuale, auf welche sich das donum prophetiae bezieht. Es ist mit Bezug auf beide eine Erhöhung des menschlichen Erkenntnißvermögens, sowohl hinsichtlich des Urtheils, durch Einflößung des lumen intellectuale, als auch hinsichtlich der acceptatio seu repraesentatio, welche sich durch die species vollzieht. Während nicht nothwendig sei, daß derjenige, welcher den Habitus des Glaubens habe, alles zu Glaubende bestimmt erkenne, so sei es für den, welcher den Habitus der Prophetie habe, nöthig, daß er alles auf die Prophetie Bezügliche erkenne [3].

---

[1] Zuerst Ps.-Clemens (Hom. 3, 12 sq.), dann Miltiades nach Alcibiades (*Eus.*, H. E. 5, 17 [20, 1 L.]). Orig., Epiph., Basil., Hieron. u. a. Oehler a. a. O. S. 176. Leitner a. a. O. S. 114 ff. 143. 149 ff.

[2] *Hier.*, In Eph. 3, 5; In Nahum praef. Denzinger a. a. O. II, 229 ff.

[3] S. th. 2, 2, q. 173, a. 2; q. 174, a. 2 ad 2; 3. Quaest. disp. de prophet. a. 1 ad 4. Denzinger a. a. O. II, 232 ff. 242 ff. Hettinger a. a. O. II, 10 ff.

Dabei ist aber wieder zwischen Form und Inhalt zu unterscheiden. Bezüglich des letztern kann man jedenfalls mit Suarez sagen, er sei mitunter evident, mitunter nicht. Quaedam obscuritas et remotio gibt auch der hl. Thomas zu.

Die höchste und allein ganz sichere Offenbarungsweise ist die durch das eingesprochene Wort (Ps. 48, 5. Js. 53, 1. Röm. 10, 17), denn „die Worte haben die erste Stelle für die Versinnbildlichung unter den Menschen erhalten", bemerkt der hl. Augustinus. Alle andern Arten der Offenbarung dienen mehr dazu, diese anschaulich zu machen, als eine besondere Offenbarung zu vermitteln. Sie werden erst im Lichte der unmittelbaren Offenbarung durch den Gedanken, das Wort, richtig beurtheilt und erkannt. Indem Bilder und Urtheil miteinander verbunden werden, bleibt einerseits ein dunkler Hintergrund, während andererseits doch das Verständniß ermöglicht und der Zweck gesichert wird. Zu Moses hat Jahwe oft geredet, die Propheten haben die Stimme Gottes vernommen. Jahwe versprach dem Moses, einen Propheten gleich ihm zu erwecken, in dessen Mund er seine Worte legen werde; und dieser werde ihnen alles sagen, was er ihm gebieten werde (5 Mos. 18, 18). Jahwe befiehlt, den Propheten zu tödten, welcher sich vermessen würde, in seinem Namen zu sprechen, was er ihm nicht befohlen habe. Daher sagt der hl. Petrus: „Vom Heiligen Geiste getragen redeten die Gottesmänner" (2 Petr. 1, 21). Dadurch waren die Propheten und Apostel befähigt, Weisheit zu reden unter den Vollkommenen, nicht Weisheit dieser Welt, sondern Gottes Weisheit im Geheimnisse, die verborgen gewesen, welche Gott vorherbestimmt hat vor den Weltzeiten zu unserer Herrlichkeit (1 Kor. 2, 6). Daher gilt hier besonders das Wort des hl. Augustinus: Vetus testamentum in novo patet, novum in veteri latet. Denn das Neue Testament ist in hervorragendem Sinne eine Offenbarung durch das Wort, den Logos (Hebr. 1, 1).

Seit Moses bildet der Geist (Ruach) Gottes das unsichtbare Medium der Offenbarung. Seine Thätigkeit ist aber bei der Offenbarungsinspiration enger zu fassen als bei der Schriftinspiration, insofern er auch die Worte einspricht und absolut übernatürliche Wahrheiten mittheilt. Bei den Nachfolgern der Propheten vermitteln Engel die Offenbarung. Ezechiel schaut noch Gott selbst, hat aber doch einen Engel zum Dolmetscher (40, 3 ff.). Zacharias verkehrt nur mit Engeln. Jes. 40, 6 wird eine Engelstimme erwähnt. 1 Chron. 21, 18 vermittelt der Engel die Offenbarung an Gad (vgl. dagegen 2 Sam. 24, 16—18).

20. Man hat in neuerer Zeit von gläubiger (Ontologismus) und rationalistischer Seite weder die äußere noch die innere Offenbarung im

engern Sinne gelten lassen wollen. Nur die innern geistigen Offenbarungen, d. i. die göttlichen Erleuchtungen des religiösen Subjects, sollen die Inspiration erklären. Sehen und Hören des Ekstatikers sollen nur Reflexion der innern Erregung des Propheten sein (Am. 7, 1 ff.), die Form der prophetischen Offenbarung der Psychologie angehören (Am. 8, 1 f. Jer. 1, 11. 12). Die prophetische Inspiration bedeute für die hebräische und überhaupt antike Vorstellung nichts Einzigartiges, denn alles komme von Gott. Aber so sehr man auch die Bedeutung anerkennt, welche die geistigen Erleuchtungen religiös gesinnter Persönlichkeiten für die Stiftung und reinigende Reform religiöser Gemeinschaften erlangt haben, so kann man sie doch nicht für ausreichend erklären, die Thatsache der Religion als einer das Menschenleben bestimmenden Institution einzuführen und zu erhalten. Am wenigsten ist dies möglich bei der absoluten Religion des Christenthums. Diese konnte nur durch die geschichtliche Selbstmanifestation des absoluten Objects der Religion ins menschliche Dasein eingeführt werden. Nur indem sich das Unendliche mit dem Endlichen verband und die Offenbarung Gottes als Hervorgang des Heiles aus der Tiefe der Gottheit, als Geburt des Ewigen aus dem Schoße der Zeit, als Lichtaufgang des ewigen himmlischen Tages im irdischen Zeitbewußtsein gefaßt wird, vermag sich das Christenthum als eine absolute göttliche Institution für das Heil der gesamten Menschheit zu erweisen.

Hält es schon schwer, die tiefe Auffassung der Propheten aus ihrer eigenen Einsicht nach Art der Dichter auch nur begreiflich zu machen, ihr tiefreligiöses Gefühl und hohes sittliches Wesen als Grund der Offenbarung zu erklären, so ist es vollends unmöglich, diese Deutung auf Christus anzuwenden. Es wäre vor allem zu erklären, wie es kam, daß den Propheten zuerst das in der Welt der Persönlichkeiten herrschende Gesetz einer sittlichen Weltordnung aufging, durch deren zwingende Nothwendigkeit sie sich derart bestimmt und beherrscht wußten, daß sie es als ein außer ihnen Seiendes auffaßten und in Jahwes Namen redeten und handelten, während die großartige Metamorphose in den griechischen Philosophenschulen erst dritthalb Jahrhunderte oder noch später eintrat und trotzdem weit hinter dem Prophetismus zurückblieb. Die Propheten mit ihrem lautern sittlichen Bewußtsein haben die erhabenste Vorstellung von Gott gehabt, haben sich nachdrücklich auf die Offenbarung Gottes im strengen Sinne berufen, haben den geoffenbarten Willen Gottes selbst mit Gefahr des eigenen Lebens den halsstarrigen Juden verkündigt. Wer wollte diese Erscheinung als grobe Täuschung über die Art der göttlichen Einsprechung gelten lassen? Und wie steht es bei Christus? Wie oft und energisch beruft er sich auf seine Sendung vom Vater, sein Schauen des Vaters, sein Sohnesverhältniß zum

Vater! Man würde der ganzen Heiligen Schrift Gewalt anthun, wenn man das, was sie unzweideutig als Offenbarung einführt, lediglich auf den allgemeinen göttlichen Einfluß und nicht auf die specielle göttliche Eingebung zurückführen wollte.

§ 15.

Die Weissagung.

Cicero über die Weissagungen. — Allgemeiner Glaube an dieselben. — Prophetenthum des Alten Testaments. — Bedeutung des Wortes. — Der Prophet ist Prediger der Wahrheit und Verkündiger des Zukünftigen. — Die messianische Weissagung. — Die Prophetie ist eine Gabe Gottes. — Die Inspiration der Propheten. — Schwierigkeit der Erklärung der Weissagungen. — Mangel der Zeitunterscheidung. — Die Weissagungen bilden ein zusammenhängendes System. — Sie sind im Lichte der göttlichen Vorsehung zu betrachten. — Allegorische Auslegung.

1. Cicero läßt seinen Bruder Quintus über die Weissagungen folgendes sagen: „Meines Wissens gibt es kein so hochgebildetes und aufgeklärtes, kein in so hohem Grade verwildertes und rohes Volk, bei dem nicht der Glaube herrschend wäre, es gebe Andeutungen und Vorzeichen der Zukunft, und zugleich Menschen, die dieselben zu verstehen und zu erklären wüßten." „Es gibt auch in den Barbarenvölkern ein Ahnungs- und Weissagungsvermögen." Der Stoiker Balbus sieht darin einen Vorzug des Menschen vor den Thieren. „Wenn vielleicht das Einzelne keinen Eindruck auf euch macht, so muß doch alles insgesamt in seiner Verbindung miteinander einen solchen machen." Die neuere Ethnographie hat dem Quintus durchaus recht gegeben. Mit der allgemeinen Thatsache der Religion ist auch der allgemeine Glaube an die Möglichkeit der Voraussage zukünftiger Dinge verbunden; nicht weniger der Glaube, daß die Weissagung durch gewisse Menschen vermittelt werde, welche weniger auf künstliche Weise nach der Wahrscheinlichkeitsrechnung, als durch eine „Art von Gemüthsbewegung oder aus einer von ihrem Willen unabhängigen und freien Bewegung das Künftige vorausahnen", „mit dem Wesen der Gottheit in Beziehung gesetzt werden, von deren Natur . . . unsere Seelen gleichsam vereinzelte Tropfen und Ausflüsse sind", „und durch die Verwandtschaft der Menschenseele mit dem überall waltenden göttlichen Lebensgeiste" zur Weissagung befähigt werden.

Quintus dachte hierbei vor allem an die das griechische Religionswesen beherrschenden Orakel, in welchen er durch göttliche Begeisterung bewirkte Aussprüche anerkennt. Die Römer hatten den Hang zur Divi-

nation vom tuskischen Stamme, welcher stark auf die ältesten römischen Staatseinrichtungen und so auf das ganze römische Leben eingewirkt hatte, geerbt. Heutzutage findet man bei den Wilden im Schamanen- und Zauberwesen ähnliche Einrichtungen. Denn auch bei diesen wird die religiöse Begeisterung künstlich hervorgerufen, um die göttliche Kundgebung zu ermöglichen. Beide Erscheinungen können aber nur für den allgemeinen Zug des menschlichen Herzens, von dem Tertullian sagt, es sei kein Mensch, der nicht mitunter die Seherkraft seiner Seele fühle, angeführt werden. Der Mißbrauch hat den natürlichen Kern vernichtet. Sokrates, Plato, die Tragiker glaubten noch fest an den Willen der Götter in den Aussprüchen der Orakel, aber viele Griechen hatten den Glauben daran bereits verloren. Doch fristete Delphi seine Existenz bis ins 4. Jahrhundert hinein. Cicero selbst glaubte nicht an das Vorauswissen des Zukünftigen und hat den bekannten spöttischen Satz über die Haruspices der Nachwelt überliefert. Der gläubige Plutarch vergleicht die Weissagungskraft mit einer unbeschriebenen Tafel, die unvernünftig und bestimmungslos, aber gewisser Empfindungen und Vorgefühle fähig sei und sich daher an die Zukunft halte, indem sie durch eine Mischung und Strömung des Körpers aus der Gegenwart heraustrete und eine Veränderung bewirke, welche man Begeisterung nenne [1].

Die Väter haben zwar den Orakeln nicht alle Bedeutung abgesprochen, aber dämonischen Einfluß, der von der Verehrung des wahren Gottes abwendig machen wollte, erkennen zu müssen geglaubt. Doch stellen sie auch die Alternative, daß dieselben entweder bedeutungslos [2] oder dämonisch seien (Tatian). Sicher offenbart sich in dem gewaltigen Einfluß des Orakels zu Delphi eine dämonische Macht wie im ganzen Heidenthum, aber das Verlangen und der Glaube der Menschen kamen ihr entgegen. Der Wahn, daß alle alten Völker predigende, wunderwirkende und weissagende Propheten gehabt haben wollen, „ist nicht bloß aus dem dämonischen Element im Heidenthum zu erklären und hätte eine solche Verbreitung nicht

---

[1] *Cic.*, De divin. 1, 1. 23; De nat. D. 1, 26; 2, 65. *Plut.*, De orac. c. 40. Schultze, Untergang I, 305 ff. Lasaulx, Das Pelasgische Orakel des Zeus zu Dodona. Würzburg 1840; Die prophetische Kraft der menschlichen Seele in Dichtern und Denkern. München 1858. L. Schmidt, Die Ethik der alten Griechen II (Göttingen 1882), 61 ff. *Kellner*, Iamblichus de mysteriis (Theol. Quart. 1867 S. 377 ff.). Stützle, Das griechische Orakelwesen und besonders die Orakelstätten Dodona und Delphi. Ellwangen 1887/91 (dämonisch). *Bouché-Leclerq*, Histoire de la divination dans l'antiquité. Paris 1879/82.

[2] *Eus.*, Praep. ev. l. 4. *Clem. Alex.*, Coh. c. 2. *Greg. Naz.*, Or. 39, 5. *Aug.*, De divinatione daemonum (Migne XL, 582 sq.). Teichmüller, Religionsphilosophie S. 161 ff. Kaulen, Einleitung S. 295.

finden können, wenn ihm nicht geschichtliche Thatsachen zu Grunde lägen" (Kaulen). In dem Aufhören der Orakel mit der Erscheinung Christi erkennen die Väter einen Beweis des Christenthums über den Dämonismus des Heidenthums. Der Neuplatonismus hat den Versuch gemacht, die Divination in Verbindung mit der Theurgie zur Restauration des verkommenen Heidenthums zu verwenden.

2. Ueber diesen allgemeinen Glauben der alten Welt an die Möglichkeit der Voraussage der Zukunft durch göttliche Eingebung erhebt sich aber das Prophetenthum des Alten Testaments wie eine gewaltige Eiche über das struppige Gebüsch, wie die Wahrheit über die Lüge. Nicht nur bestanden seit Samuel eigene Prophetenschulen, in welchen die Jünger des Prophetenthums vorbereitet wurden, sondern es wurden auch einzelne Männer vom Haus, vom Pfluge, von der Herde hinweg durch Gott unmittelbar berufen, um das Amt eines Propheten auszuüben. Das Wort Prophet, *προφήτης*, bezeichnet seiner Etymologie (*προ* local, nicht temporal) nach denjenigen, welcher etwas vorträgt, verkündigt, wird aber bei den Griechen seit Aeschylus, Herodot und Pindar für den Dolmetscher der von den Göttern oder Wahrsagern gegebenen Orakelsprüche oder anderer geheimer Dinge gebraucht. Es ist in den LXX die Uebersetzung des hebräischen Nabi (nabâ = sich hervordrängen, etwas verlautbaren, an Stelle eines andern verkünden), welcher der Verkündiger der göttlichen Offenbarungen und des göttlichen Willens ist (2 Mos. 7, 1; 4 Mos. 13, 2. 1 Kön. 22, 7). Der ältere Name Seher (roeh, 1 Sam. 9, 9 ff.), dem auch das spätere Choseh entspricht (1 Chron. 21, 9; vgl. Am. 7, 12. 1 Chron. 29, 29 stehen alle drei nebeneinander), weist auf das Schauen dessen hin, was der Prophet zu verkünden hat, auf das geistige Schauen in Gott, welcher den Propheten in seine Geheimnisse einweiht, das sonst den Menschen Verborgene kund thut, auf daß er ein *θεολόγος* werde, welcher aus Gott redet, weil er Gott geschaut und von Gott angeredet wurde[1]. Schon Philo bemerkt, daß die Prophetie sich nicht bloß auf die Vorausbestimmung der Zukunft erstrecke, sondern auch auf die Erkenntniß aller erhabenen, göttlichen, den gewöhnlichen Menschen verborgenen Dinge[2]. Prophetae de officio praefandi vocantur[3].

Wesentlich ist aber in beiden Fällen, daß die Propheten auf Grund göttlicher Offenbarung und in göttlichem Auftrage reden (2 Petr. 1, 20 f. Vgl. Richter 3, 10). In diesem Sinne wird die Erklärung des Wortes von Gott selbst gegeben. „Ich habe dich dem Pharao als Gott

[1] Haneberg, Geschichte d. Offenb. S. 90. Knabenbauer, Isaias S. 1 ff.
[2] Gfrörer, Philo I, 57. Fritz, Antike Weltanschauung S. 131.
[3] *Tert.*, Apol. c. 18.

gesetzt (d. h. mit göttlicher Macht und Vollmacht ausgerüstet), und Aaron, dein Bruder, soll dein Prophet (Sprecher) sein" (2 Mos. 7, 1. Vgl. Jer. 15, 19). Insofern heißen auch die Patriarchen Propheten (1 Mos. 20, 7. Ps. 105, 15) und ist Moses selbst Prophet. Das Prophetenthum gilt als ein regelmäßiges, nicht als ein außergewöhnliches Mittel für den Verkehr Gottes mit seinem Volke. Denn wenn der Herr zu Moses spricht: „Einen Propheten werde ich ihnen erwecken aus der Mitte ihrer Brüder, gleich dir, und meine Worte in seinen Mund legen, und er wird ihnen alles sagen, was ich ihm gebiete" (5 Mos. 18, 18), und daran die Warnung vor falschen Propheten knüpft, so hat er das Prophetenthum als eine bleibende Institution bezeichnet und eine doppelte Eigenschaft des Propheten festgestellt. Der Prophet muß von Gott erweckt sein, den Auftrag haben und das reden, was ihm Gott geoffenbart hat[1].

Dieselbe Bedeutung hat das Wort im Neuen Testamente. Der Prophet erhält von Gott ein Charisma, um dasselbe zur Erbauung und Tröstung der Gemeinde anzuwenden (1 Kor. 14, 32. Apg. 13, 1; 15, 32). *Ἀποκάλυψις* und *προφητεία* gehören zusammen. Eine Weissagung ohne empfangene Offenbarung gibt es nicht. Die Offenbarung und Prophetie ist eine Wirkung des göttlichen Geistes (1 Kor. 12, 10). Er reist umher, um das Wort Gottes zu verkünden (Matth. 10, 41; 23, 34), und wird deshalb mit den Aposteln zusammengestellt[2]. Das Neue Testament kennt aber auch die Propheten des Alten Testaments und betrachtet sie als Organe der göttlichen Offenbarung (Hebr. 1, 1), als vom göttlichen Geiste getriebene Gottesmänner, welche als Boten Gottes den Menschen verkünden, was ihnen inspirirt worden ist (2 Petr. 1, 21).

3. Es liegt aber sowohl im biblischen als im außerbiblischen Begriffe des Propheten noch ein weiteres Moment, das sich leicht aus dem Gesagten ableiten läßt und allmählich zum Haupt- oder einzigen Moment geworden ist. Die Propheten des Alten Bundes waren nicht bloß die Organe des lebendigen Gottes, um, von ihm erleuchtet und ausgerüstet, den vielfach verdunkelten Glauben an den einen wahren Gott wiederherzustellen und das sittliche Bewußtsein zu läutern und zu verschärfen, sondern sie mußten in den Strafandrohungen an das Volk auch auf zukünftige Ereignisse hinweisen. Sie sagten die Zukunft voraus, weissagten (wizac = sehend, in die Zukunft sehend, wizaco = ein aus übernatürlicher Eingebung Voraussagender), verkündigten Unheil und Mißgeschick, um das

---

[1] Denzinger, Relig. Erkenntniß II, 402.

[2] Luc. 11, 49. 1 Kor. 12, 28. Eph. 2, 20; 3, 5; 4, 11. Weizsäcker, Apostol. Zeitalter (2. Aufl., Freiburg i. B. 1892) S. 564. 585.

Volk zur Besserung zu bewegen. Sie schilderten dem bethörten Volke oft in sehr anschaulichen Bildern all das Elend, welches über dasselbe hereinbrechen werde, wenn es der mahnenden Stimme kein Gehör schenke. Weil das politische und religiöse Leben eng verbunden waren, so bezogen sich diese Drohungen in der Regel auf die Heimsuchungen durch Krieg und Hungersnoth. Deshalb verband sich mit der Idee des Sehers die Idee des Unglücksboten. „Gaben Seher je Wonne kund? Die vieljährige Seherkunst aller, die ja der Geist der Götter trieb, enthüllte nur Schrecken und jammervolles Los", bemerkt Aeschylus im Agamemnon (V. 1127). Doch machten die biblischen Propheten eine Ausnahme. Selten haben sie Drohungen ausgesprochen, ohne daß sie wenigstens einen Hoffnungsstrahl in die trostlose Zukunft geworfen hätten. Stets lassen sie wieder durchblicken, daß Gott sein Volk nicht auf immer von sich stößt. Wenn das Volk durch das Unglück geläutert sein wird, so wird Gott ihm seine Huld wieder zuwenden.

Daraus geht schon hervor, daß die Weissagung nicht die auf göttlicher Offenbarung beruhende Vorhersagung irgend eines zufälligen Ereignisses war. Schon die heidnische Mantik war nicht bloß Befriedigung des Fürwitzes, sondern beruhte auf dem unveräußerlichen Bedürfniß des menschlichen Geistes, sich mit der Gottheit in lebendiger Gemeinschaft zu wissen und einen fortwährenden Verkehr mit derselben zu unterhalten. Sie soll dem Menschen für alle wichtigen Fälle seines Lebens den göttlichen Willen und Rath zu erkennen geben. Wer nicht im Zweifel über den Weg ist, den er zur Erreichung seines Zieles einschlagen muß, hat keinen Anlaß, den Rath der Götter einzuholen. Wenn dies thatsächlich auch nicht geschah, so erfüllten die Orakel doch eine Culturaufgabe, indem sie den Glauben an die göttliche Providenz aufrecht erhielten und den göttlichen Willen als Norm für das menschliche Handeln aufstellten. Eine solche Erklärung des göttlichen Willens, die das Heidenthum vergeblich bei seiner Mantik suchte, hat das prophetische Wort in Wirklichkeit gewährt. Zwar wurden namentlich in der frühern Zeit auch Fragen über einzelne Angelegenheiten des gewöhnlichen Lebens vorgelegt (1 Sam. 6, 9 ff. 1 Kön. 4, 1 ff.; 2 Kön. 1, 3), aber stets wurde dabei das allgemeine Streben nach Kenntniß des göttlichen Willens vorausgesetzt (1 Sam. 28, 6. 1 Kön. 14, 6—16. Ez. 14, 1—20) und das Ziel der Heilszukunft im Auge behalten. Die Weissagung steht im Dienste des göttlichen Reiches und bezweckt das religiöse Wohl des Volkes [1].

---

[1] Oehler, Theologie des A. T. II, 199 ff. Sellin, Beiträge zur israelitischen und jüdischen Religionsgeschichte I (Leipzig 1896), 116 ff. Schultz, Theologie des A. T. S. 254 ff.

Insbesondere ist es aber eine Weissagung, welche den Grundton aller Voraussagungen bildete und der sicherste Anker der israelitischen Hoffnungen in aller Noth war, die messianische Weissagung. Sie ist es, welche dem Prophetenthum den Charakter aufgedrückt, das Prophetenthum auch für das Neue Testament zur größten Bedeutung erhoben hat. Die Propheten haben vom Messias geweissagt, die künftige messianische Herrlichkeit vorausgesagt. Die Vollendung des göttlichen Reiches ist das letzte Ziel aller Prophetie. 1 Mos. 49, 1 wird die Ansiedlung der Stämme im Gelobten Lande, 5 Mos. 4, 30 die Wiederherstellung Israels vorausgesagt, aber gewöhnlich wird die Vollendung des Heiles geweissagt (Hos. 3, 5. Is. 2, 2. Mich. 4, 1. Jer. 48, 47. Ez. 36, 16). Schuld, Gericht und Erlösung bilden die drei Momente, welche den Gang der Weissagung vorzeichnen. Das Gericht erweitert sich gewöhnlich zum Endgericht, die nächstliegende Errettung fällt mit der Heilsvollendung zusammen, der Sieg Israels ist mit dem Kommen des Messias vollendet. In allem schaut die Prophetie das Kommen des sein Reich vollendenden Weltrichters und Weltretters.

Deshalb sind die Gottesmänner vom Standpunkte des Neuen Testaments aus vor allem Propheten. Denn im Neuen Bunde sind ihre Voraussagen in Erfüllung gegangen[1]. Im Neuen Bunde fällt dieses Moment weg. Die Voraussage konnte sich nur auf einzelne Ereignisse beziehen (Apg. 11, 28; 21, 10 ff.). Nur der Herr selbst und die Apostel können in gewissem Sinne auch nach dieser Seite mit den Propheten des Alten Testaments verglichen werden, da Jesus die Geschichte des messianischen Reiches bis zu seinem glorreichen Abschlusse vorausgesagt hat. Der hl. Johannes wurde einer besondern Prophetie gewürdigt (Apok. 1, 3), und der hl. Paulus hat das fernere Schicksal des ungläubigen israelitischen Volkes in großartiger geschichtlicher Perspective vorausgezeichnet (Röm. 11, 25 ff.).

4. Ist es dem Menschen schon schwer, die gewöhnlichsten Ereignisse in der Natur und Geschichte mit einiger Sicherheit vorauszusagen, so ist es ohne göttliche Eingebung unmöglich, den in Gottes Rathschlusse von Ewigkeit her verborgenen Heilsplan auch nur zu ahnen, geschweige denn einigermaßen zu zeichnen. Auf Jahrhunderte und Jahrtausende hinaus kann auch der genialste Geist nichts ahnen. Wie wenig ist es bis jetzt gelungen, die Ereignisse der Natur vorauszuverkündigen! Großartig ist

[1] Matth. 2, 5 f.; 22, 41 f. Luc. 24, 25—27. Joh. 12, 40 f.; 8, 56. Apg. 2, 25 ff.; 8, 28 ff.; 17, 11. 2 Petr. 1, 19. Wetzer u. Weltes Kirchenlex. VIII, 1390 ff.

es gewiß, daß man Sonnen- und Mondfinsternisse, alle Himmelsbewegungen vorausberechnen kann. Ebenso großartig ist es, daß man nach den Naturgesetzen bestimmen kann, was unter gewissen Bedingungen geschehen oder nicht geschehen wird. Aber wie unsicher wird hier bereits die Voraussage? Die ganze Meteorologie liegt noch in den Windeln. Wie steht es aber erst mit der Geschichte? Wer wollte sich der Hoffnung hingeben, daß es je gelingen werde, den Gang derselben vorauszusagen? Wer also für die ferne Zukunft Ereignisse, welche in der Gegenwart gar keinen zureichenden Grund haben, und von dem freien Willen des Menschen wenigstens mitbedingt sind, gewiß und bestimmt voraussagen kann, der muß seine Weisheit von demjenigen haben, welcher ebenso Herz und Nieren erforscht, als die Geschicke der Menschheit vorausbestimmt und leitet, vor dem Vergangenheit und Zukunft gleich gegenwärtig sind.

„Denn es ist ein Kennzeichen der Gottheit, die zukünftigen Dinge so vorauszusagen, daß die Voraussage die menschliche Natur übersteigt und durch die Erfüllung bewiesen wird, daß der göttliche Geist dieses vorausverkündigt hat." [1] Gott und Weissagung sind gegenseitig. Wo Weissagung ist, müssen Götter sein; wo Götter sind, muß es eine Weissagung geben [2]. Wo der wahre Gott ist, muß eine sichere Weissagung zu finden sein. An dem Unvermögen, Zukünftiges vorauszusagen, geben die Götzen zu erkennen, daß sie keine Götter sind (Is. 41, 23; 43, 10. 12; 44, 7 f.; 46, 9 f.; 48, 3 ff.), an der Voraussage des Zukünftigen sollen die Juden die Erhabenheit ihres Gottes wahrnehmen. „Denn ich bin Gott, und nicht ist sonst ein Gott und keiner mir gleich; der ich verkünde von Anbeginn das Späteste und von Urzeit an, was noch nicht geschehen ist" (46, 9 ff.). „Arglistig ist das Herz, mehr denn alles, und unerforschlich, wer mag es kennen? Ich bin es, der Herr, der ich ergründe das Herz und prüfe die Nieren" (Jer. 17, 9. 10). Deshalb galt die genaue Erfüllung der Vorhersage als Merkmal des wahren, von Gott gesandten Propheten (5 Mos. 18, 22. Is. 40, 8 ff.; 41, 21 ff.; 42, 9; 43, 9 ff.; 44, 25 f.; 48, 3 ff.).

5. Den innern Vorgang der übernatürlichen Offenbarung an die Propheten nennt man im weitern Sinne Inspiration. Die Propheten sind göttlich inspirirt. Die nähere Darstellung dieser Inspiration wurde schon oben anläßlich der Offenbarungstheorie überhaupt gegeben, hier handelt es sich speciell um die messianischen Weissagungen, welche als ein Theil der das Christenthum vorbereitenden göttlichen Offenbarungen zu betrachten sind. Diese Weissagungen sind in den Schriften der Propheten niedergelegt und können von der Nachwelt controllirt werden. Denn nichts

[1] *Orig.*, C. Cels. 6, 10. [2] *Cic.*, De div. 1, 5. 10.

kann ein besserer Beweis für die Richtigkeit einer Rede sein als die Erfüllung einer bestimmten, genauen Voraussage geschichtlicher Ereignisse. Nichtsdestoweniger ist aber dieses Kriterium der Weissagung auch für die Spätern nicht so einfach, wie es auf den ersten Blick scheinen könnte. Es war bei den Alten sprichwörtlich, daß die Orakel sich durch eine Zweideutigkeit auszeichneten, welche den Befrager nachher ebenso klug ließen, als er zuvor war. Bemerkt doch Cicero, man habe es in der Zusammenstellung der Sprüche klugerweise so angestellt, daß, was immer sich ereignen mochte, als vorausgesagt gelten konnte [1].

Solchen vieldeutigen Orakeln gegenüber ist nun zunächst die wahre Weissagung schon der Form nach leicht zu unterscheiden. Ich will dabei weniger auf die Strafandrohungen, welche in der Regel ethisch bedingt waren und deshalb nicht immer erfüllt wurden, als auf die messianischen Weissagungen verweisen, welche doch alle ein bestimmtes Object in der Zukunft zum Ziele hatten. Dennoch blieben auch bei diesen nicht wenige Schwierigkeiten übrig. Denn einmal beachteten die Propheten, weil ihnen die Weissagung in der Anschauung gegeben war, die Zeitunterschiede nicht. Nahe und ferne Zukunft reihten sich unmittelbar an die Gegenwart an. Die Weissagungen wurden sogar dadurch viel wirksamer für die Zeit der Propheten und für eine Reihe von Generationen vor der Erfüllung. Sodann schauten sie die Realisirung des Inhaltes immer in einzelnen in sich abgeschlossenen Ereignissen, so daß die zeitliche Entwicklung in der Erfüllung gleichsam verschwand. Endlich brachte es die Form des Schauens mit sich, daß der Inhalt in die Sphäre des schauenden Subjects herabgezogen und mit den Schranken der besondern Zeitverhältnisse und der individuellen Eigenthümlichkeiten der Propheten behaftet wurde. Wie weit die Propheten selbst die Hülle erkannten, kann im einzelnen nicht ausgemacht werden [2].

Dadurch haben die biblischen Weissagungen viele Dunkelheiten und Räthsel nach Form und Inhalt, die erst im Lichte der Erfüllung eine klare und befriedigende Erkenntniß finden, erhalten. Auch diese Eigenthümlichkeit ist in dem Zwecke der Weissagung begründet. Es mußte die Zukunft unter einer Hülle in symbolischer Sprache vorausverkündigt werden, wenn die moralische Wirkung für alle erzielt oder doch möglich gemacht werden sollte. So wird der große Gerichtstag mit den Schrecknissen des Erdbebens, des Gewitters, der Ueberschwemmung geschildert. Die große

---

[1] L. c. 2, 54. *Eus.*, Praep. ev. 5, 22.

[2] *Thom.*, S. th. 1, 2, q. 174, a. 2 ad 3. Oehler a. a. O. II, 203 ff. Schultz a. a. O. S. 260 ff. Drey: Theol. Quart. 1821 S. 626 ff. *Cornely*, Introductio in libros sacros II 1 (Paris 1887), 295 sq.

Rettung lehnt sich an die Schilderung des Zuges aus Aegypten, an die Befreiung von Assur oder Babylon an. Den Messias schmückt die Herrlichkeit der salomonischen Regierung. Zahlen und Namen sind damit verbunden, aber allgemeine, runde Zahlen, welche erst der Erklärung bedürfen.

Wegen des doppelten Zweckes für die Gegenwart und die Zukunft haben die Propheten das, was für ihre Zuhörer zur unmittelbaren Besserung dienen sollte, nach dem Willen Gottes ohne Dunkelheit vorgetragen; das aber haben sie in die Hülle von Räthseln, Allegorien, dunklen Reden, Gleichnissen oder Sprichwörtern eingekleidet, was einen tiefern, verborgenen Sinn hat, haben es der Fassungskraft des Volkes nicht angepaßt, auf daß diejenigen, welche die Mühe nicht scheuen, sondern um der Tugend und Wahrheit willen alles auf sich nehmen, durch Forschen es herausfinden und zu dem Zweck, welchen die Vernunft vorschreibt, verwenden, meint Origenes. Der hl. Chrysostomus hat über die Dunkelheit der Prophetien zwei Homilien gehalten. In einer derselben sagt er: „Räthseln glichen die prophetischen Reden und viele Schwierigkeit findet sich im Alten Testamente und schwerbegreiflich sind die Bücher, das Neue Testament aber ist klarer und leichter.“ [1] „Nur jene Theile sind im Schattenumriß gegeben, durch welche wir erkennen können, daß sie durch Christus erfüllt sind.“

Irenäus bemerkt: „Jede Prophetie ist, vor sie erfüllt ist, für die Menschen räthselhaft und zweideutig. Wenn aber die Zeit gekommen ist und das Vorausgesagte erfüllt worden ist, dann haben die Prophetien eine klare und sichere Erklärung.“ Tertullian handelt im dritten Buche gegen Marcion von den Weissagungen. Er stellt zwei Grundsätze auf: Daß die Propheten das Zukünftige als Gegenwärtiges schildern und daß vieles figürlich und allegorisch zu deuten sei. Die Quelle der jüdischen Feindschaft gegen Christus sei die Unkenntniß davon, daß zwei Zustände Christi, ein Demuths- und ein Herrlichkeitszustand, von den Propheten verkündet worden seien. Daraus, daß wir, die wir durch die Gnade Gottes das Verständniß der Geheimnisse erhalten haben, den Namen „Christus“ erkennen, folgt nicht, daß auch den Juden, welchen die Weisheit entzogen worden ist, die Sache bekannt ist. Athanasius constatirt mit andern Vätern, daß die Juden lieber auf die Zukunft warten, als daß sie die messianischen Weissagungen, welche sie anerkennen, in Jesus erfüllt ansehen. Sozomenus meint, die Christen erklären allegorisch, die Juden wörtlich, deshalb neigen diese leicht zum Heidenthum.

---

[1] *Orig.*, C. Cels. 7, 10 sq. *Chrys.* (Migne LVI, 167. 171).

Augustinus fragt: „Lies alle prophetischen Bücher, was ist so thöricht und fad, wenn Christus nicht erkannt ist? Erkenne darin Christus, und was du liest, macht nicht nur weise, sondern berauscht.“[1] Den Manichäern, welche läugneten, daß Christus durch die Propheten vorausgesagt sei, erwiderte Augustinus, alle Schriften sprechen dafür, wenn man sie fromm (pietate) erforsche, nicht leichtsinnig (levitate) verwirre. Klar und deutlich nennen die Väter (Eusebius, Theodoret) die Weissagungen vom Standpunkt der Erfüllung aus. Doch wozu die Citate! Wer einigermaßen Kenntniß von der Sache hat, kann keinen Augenblick im Zweifel sein. Die Streitigkeiten seit dem Deismus wären sonst unverständlich. Tertullian und Augustinus verweisen in gleicher Weise auf Js. 7, 9.

Ja, man könnte selbst beifügen, daß sie auch nach der Erfüllung oft noch schwierig zu erkennen seien. Denn man braucht zu diesem Ende nicht einmal auf die Juden hinzuweisen, welche in den Prophetien die Schale für den Kern nahmen, hinter dem königlichen Kleide den demüthigen Messias, hinter dem Glanze des salomonischen Ideales des Gottesreiches das himmlische Gottesreich nicht erkannten. Auch die Jünger theilten ja lange Zeit mit den Juden dasselbe Schicksal. Sie verstanden die auf den Herrn bezüglichen Prophetien nicht, bis dieselben vollständig erfüllt waren und der Herr selbst und der Heilige Geist die Belehrung gegeben hatten. Je größer die Entfernung zwischen der die Farbe ihrer Zeit tragenden Prophetie und ihrer Erfüllung ist, um so dunkler müssen die Einzelheiten werden. Die Art der Erfüllung ist stets von der Form der Weissagung in etwas verschieden. Die Prophetie verhält sich zur Erfüllung wie die Morgendämmerung zur aufgehenden Sonne (2 Petr. 1, 19). Die Prophetien sind meistens nicht buchstäblich, sondern geistig-ethisch auszulegen. Dies trifft selbst bei der Weissagung über die Parusie zu. Könnte man also nicht versucht sein, hier eine Analogie zwischen biblischer und heidnischer Prophetie zu finden? Wie geistreich wissen nicht die Tragiker die räthselhaften Sprüche aus den spätern Ereignissen zu erklären! Ist der Beweis aus der Erfüllung wirklich eine petitio principii?

6. Im Gegentheil kann diese Analogie höchstens für einzelne Weissagungen eine Bedeutung haben, aber nicht für das ganze zusammenhängende System der Weissagungen des Alten Testaments. Die Ueber-

---

[1] *Iren.*, Adv. haer. 4, 26, 1. Zu Tert. s. Nöldechen, Tert. S. 282 ff. *Athan.*, De inc. c. 39. 40. *Soz.*, H. E. 5, 22. *Aug.*, In Ioan. 9, 2, 3; C. Faust. Man. 12, 7. 25; 13, 10; 16, 20 sq.; Serm. 160, 6. Zum Deismus s. Lechler, Deismus S. 266 ff. Cf. *Meignan*, L'Ancien Testament dans ses rapports avec le Nouveau et la critique moderne I (Paris 1895), XXXII ss.

einstimmung zahlreicher Propheten in den wesentlichen Punkten der Voraussage, der ganze Organismus der Weissagungen vom Protoevangelium bis zur Weissagung vom jüngsten Gerichte, die Verschlingung der Weissagungen mit der ganzen Geschichte des Volkes und die weltgeschichtliche Bedeutung der in der Prophetie vom Messias und Erlöser der Welt niedergelegten Wahrheit macht die Beweiskraft derselben unwiderstehlich [1]. Einzelne Weissagungen wurden oft anders verstanden, als sie gemeint waren, weil sie mit der Zeitgeschichte verwoben sind und daher einen Doppelsinn einschließen, oder weil sie durch die bildliche, historische Form dem äußerlichen Menschen den Kern verhüllen. Wir erkennen theilweise und prophezeien theilweise (1 Kor. 13, 9). Es verstößt gegen den Geist des Prophetenthums, die Weissagungen nur als Anwendungen allgemeiner Drohungen und Verheißungen Gottes ohne bestimmte und einzelne Voraussagen zu betrachten; es ist aber auch zuviel verlangt, mit Lessing von einer echten Prophezeiung zu fordern, „nicht bloß daß sie erfüllt, sondern daß sie in dem nämlichen Sinne und aus den nämlichen Gründen erfüllt werde, in welchem und aus welchen sie gestellt worden" [2]. Denn das einzelne ist ein Glied einer ganzen Kette. „Was der Schwärmer ohne Absicht vorhersagte, kann das Ungefähr ohne Absicht erfüllen" (Lessing), aber dies kann nur in einzelnen Fällen, nicht in vielen, allen Fällen zutreffen.

Rousseau verlangt gar drei Dinge für seinen Glauben an die Weissagung: daß er Zeuge derselben, Zeuge des Ereignisses sei und man ihm beweise, daß dieses nicht zufällig eingetreten sei. Dies könnte wieder nur bei Einzelereignissen zutreffen. Zeugen der Weissagungen sind aber die längst vor der Erfüllung geschriebenen Schriften, Zeuge des Ereignisses die ganze Geschichte Jesu. Daß bei den Jüngern Jesu hinsichtlich der Weissagungen über Leiden, Tod und Auferstehung und bei einzelnen in betreff der Zerstörung Jerusalems alle drei, von Rousseau zusammen als unmöglich bezeichneten Bedingungen wirklich vorhanden waren, hat ihm schon die Censur der theologischen Facultät zu Paris nachgewiesen. Aber allerdings wird von den gläubigen Theologen der historische Sinn der Weissagungen, welchen die rationalistische Kritik allein gelten läßt, vielfach vernachlässigt. Der messianische Grundgedanke aller Weissagungen ist unverkennbar, aber er ist nicht ein allgemeiner abstracter Gedanke unbestimmter Erwartungen, sondern er lautet concret auf eine Einzelperson und

---

[1] *Iren.*, Adv. haer. 4, 34, 3. *Orig.*, In Ezech. Hom. 1, 12. *Aug.*, De civ. D. 10, 32, 3. *Meignan* l. c. I, XL ss.

[2] Lessing, Theol. Schriften III (Karlsruhe 1825), 193. Kuhn: Theol. Quart. 1838 S. 568.

tritt immer lebendiger, plastischer hervor, je näher die Zeit der Erfüllung heranrückt. Teleologie und Prophetie sind miteinander verbunden, aber die Prophetie ist nicht bloß ein untergeordnetes Moment der Teleologie. Es hat sich bei den Propheten ein gewisser Typus für messianische und eschatologische Weissagungen herausgebildet. Dadurch war das Verständniß auch für die dunklere Form erleichtert. Der „Kern der messianischen Idee" konnte nicht zweifelhaft sein. Mit der Erfüllung wurden auch die Einzelheiten klar.

Die Juden haben freilich in ihrem irdischen Sinne die weltliche und politische Form der Rede für die Sache genommen. Sie verweilten mit Vorliebe bei dem Bilde der Herrschaft des Messias aus Davids Stamm und dachten kaum daran, den geistigen Sinn der Weissagungen zu erschließen, selbst wenn die Propheten den Erlöser als einen Retter von Sünde und Elend, als einen Mann der Schmerzen darstellten. So kam es, daß ihre Messiashoffnungen irdisch, fleischlich waren, mit der Hoffnung auf Wiederherstellung des Davidisch-Salomonischen Reiches unzertrennlich verknüpft waren. Trotz aller Weissagungen, welche gerade ihnen anvertraut waren, erkannten sie den erschienenen Messias nicht und schlugen ihn ans Kreuz. Folgt aber daraus, daß die Weissagungen keinen höhern Sinn hatten? Schon der Apostel macht vielmehr den Juden den Vorwurf, daß sie eine Decke auf dem Gesichte haben, wenn sie den Moses lesen [1]. Eines, was für den Charakter der Weissagungen maßgebend ist, haben sie doch stets anerkannt, daß ein zukünftiger Messias von Anfang an verheißen worden ist und diese Hoffnung die ganze Geschichte des Volkes durchzieht. Deshalb wirft Origenes dem Celsus vor, daß er wohl absichtlich den Weissagungsbeweis übergangen habe, weil er ihn nicht widerlegen konnte, da weder die Juden noch irgend eine Häresie geläugnet haben, daß Christus vorausgesagt worden sei. Tertullian findet hinsichtlich des Messias den einzigen Unterschied zwischen Christen und Juden darin, daß jene glauben, er sei schon gekommen, diese ihn noch erwarten. Sind nun in Jesus nicht bloß die Weissagungen über seine Abstammung von David, seine Geburt in Bethlehem, sein Leiden und seinen Tod, sondern auch die Voraussage über seine Wunder, über die Erlösung der Menschen von Sünde und Knechtschaft und über seine alle Völker umspannende Herrschaft in Erfüllung gegangen, so mag es im einzelnen oft schwierig sein, ob die Stelle direct oder indirect messianisch, ob sie typisch oder allegorisch zu deuten sei, aber über die Hauptsache, über das Ganze kann derjenige, welcher guten Willens ist, doch kaum im Zweifel sein.

---

[1] Vollmer, Die alttestam. Citate bei Paulus. Freiburg i. B. 1895.

Der Glaube der Juden selbst muß hierfür zeugen. Denn sie müssen zugeben, daß nach dem Charakter der Prophetien, nach ihrer Verbindung mit dem jüdischen Volke in Palästina an keine Erfüllung derselben mehr zu denken ist. Schon seit dem 2. Jahrhundert war die Herabstimmung der Gemüther nicht mehr zu beschwören. Wohl hofften einzelne gegen die Hoffnung, aber andere verzweifelten an der Erfüllung oder suchten sie in der Vergangenheit (Hiskia) oder in der geistigen Erneuerung. Wollen sie aber nicht rationalistisch den tiefsten Zug des Alten Testaments, die ganze Hoffnung des israelitischen Volkes als ein großartiges Mißverständniß und eine ungeheure Täuschung erklären, so müssen sie anerkennen, daß in Jesus der verheißene Messias erschienen ist. „So gewiß ist die Ankunft des Messias viele Jahre vor seiner Ankunft vorausgesagt worden, daß das ganze Volk der Juden, welches an der Erwartung dessen, auf den es hoffte, hing, nach der Geburt Jesu in zwei Theile zerfiel. Denn viele haben Christus bekannt und geglaubt, daß er der von den Propheten Verheißene sei, andere aber blieben ungläubig, verachteten die Sanftmuth derer, welche wegen der Lehre Jesu nicht den geringsten Aufruhr machen wollten, und haben die Frevelthaten begangen, welche die Jünger Jesu beschreiben." [1]

Jesus und die Apostel haben sich für das Verhalten der ungläubigen Juden auf die Worte des Isaias (53, 1; 6, 9 f.) berufen (Matth. 13, 14 f. Joh. 12, 38 ff. Apg. 28, 26 f.), welcher den Unglauben voraussagte (vgl. Apg. 4, 25 ff.). Selbst der Unglaube muß die Wahrheit der Weissagungen bestätigen. „Das ist wunderbar zu sehen, daß die Juden große Liebhaber von vorausgesagten Dingen waren und große Feinde der Erfüllung, und daß diese Abneigung selbst wieder vorausgesagt war" (Pascal). „Die Juden zeugten für Jesus, indem sie ihn aufnahmen, denn sie waren Träger der Prophetien; sie zeugten aber auch für ihn, indem sie ihn nicht aufnahmen, weil sie auch hierin die Weissagungen erfüllten." Irenäus meint, wenn die Juden das vorausgesehen hätten, so würden sie lieber ihre Bücher verbrannt haben. Augustinus bezeichnet das jüdische Volk seiner Zeit als eine Art Bücherschrank der Christen, der das Gesetz und die Propheten zum Zeugniß der Behauptung der Kirche trägt, auf daß wir im Geheimniß das ehren, was jener im Buchstaben verkündet [2].

7. Soviel man an den Nachweisungen der Erfüllung in den Evangelien vom modernen bibelkritischen Standpunkte aus zu wünschen haben

[1] *Orig.*, C. Cels. 3, 28; cf. 1, 49. *Tert.*, Adv. Iud. c. 13; Apol. c. 21.

[2] *Iren.*, Adv. haer. 3, 21, 1; 4, 2, 12. 32. *Aug.*, C. Faust. 12, 23; 13, 10; 16, 21; De civ. D. 18, 46. 47; In Ps. 77, 4; De rebus quae non vid. 7. 8. Cf. *Tert.*, Adv. Marc. 3, 6. Kuhn: Theol. Quart. 1858 S. 229 f.

mag, so künstlich oft bei den Apologeten, die von dem erschienenen und in der Kirche fortlebenden Christus ausgingen, der messianische Beweis geführt wird, der Gesamtcharakter ist doch so überwältigend, daß die Unsicherheit einzelner Details ohne Belang ist. Diese beweist nur, daß auch die Weissagungen den Glauben nicht unnöthig machen sollen. Sie sind deutlich und klar genug für denjenigen, welcher glauben will, aber auch dunkel genug, um demjenigen, welcher nicht guten Willens ist, Raum zum Zweifel zu lassen. Von einem Geheimniß des Leidens (sacramentum passionis), der Menschwerdung und des Kreuzes (magnum pietatis sacramentum) sprechen daher die Väter nicht bloß mit Rücksicht auf den Inhalt, sondern auch mit Bezug auf die Form der Vorherverkündigung. Je unglaublicher es war, desto mehr hätte es ein zukünftiges Aergerniß gebildet, wenn es unverhüllt gepredigt worden wäre; je erhabener es ist, desto mehr mußte es verhüllt werden, damit die Schwierigkeit des Verständnisses die Gnade Gottes suche[1]. Als aber die geschichtliche Erfüllung gegeben war, mußte die Hülle fallen, ohne daß die Gnade des Glaubens überflüssig gemacht wäre. Dann nämlich wird in den Schriften etwas anderes versinnbildet, wenn nicht dasselbe in den Dingen gefunden wird. Was geschrieben ist, muß eintreffen.

Dasselbe gilt von den Weissagungen des Herrn selbst. Dieselben waren, wie die auf das Reich Gottes und die Eschatologie, theils bildlich und darum mehrdeutig, theils, wie namentlich die Leidensweissagungen, ganz bestimmt, aber den Hoffnungen der Jünger zuwider und daher unsympathisch. Erst die Erfüllung und der Geist von oben haben den Jüngern den Sinn geöffnet und das scheinbar Paradoxe wahr gemacht (Joh. 2, 22; 12, 16). Die Geschichte der Kirche hat die Erfüllung den spätern Generationen vor Augen gestellt. Die Zerstörung Jerusalems hat den Gläubigen gezeigt, daß auch die Weissagung vom Ende der Welt derselben göttlichen Allwissenheit entflossen ist[2]. Hat Jesus auch ähnlich den Propheten des Alten Testaments die Zeiten nicht streng geschieden, so hat er doch wiederholt darauf hingewiesen, daß das Ende nicht sogleich eintreten werde. Diese absichtliche Unsicherheit sollte die Christen zu fortwährender Wachsamkeit anspornen. Der Glaube an die Nähe der Parusie hat wesentlich dazu beigetragen, die Wachsamkeit und Opferwilligkeit der Christen in den ersten Jahrhunderten zu ermuthigen und zu steigern. Bis auf den heutigen Tag verfehlen diese ernsten Mahnungen nicht des Ein-

---

[1] *Tert.*, Adv. Iud. c. 10; Scorp. c. 11. Vgl. auch Clemen, Der Gebrauch des A. T.s im N. T. (Grimma 1891) S. 93 (Progr.).

[2] Schmid, Christus als Prophet. Brixen 1892. Seitz, Apologie S. 236 ff.

drucks auf das gläubige Gemüth. Wohl haben schon zur Zeit der Apostel die verschiedenen Deutungen der zu erwartenden Parusie Mißverständnisse und Unruhe hervorgerufen (1 Theff. 4, 13 ff.). Der hl. Petrus sah sich veranlaßt, nachdrücklich auf den göttlichen Ursprung aller Prophetie zu verweisen (2 Petr. 1, 19 f.), und vor denjenigen zu warnen, welche die Christen um ihrer Hoffnung auf die Parusie willen verspotteten (3, 2 ff.), aber er nimmt daraus nur Veranlassung, die göttlichen Thaten mit dem Lichte der ganzen Weltgeschichte zu beleuchten. Was Gott früher bei der Sündfluth gethan, das kann er auch jetzt und wann er will thun. Bei Gott ist keine Zeit, denn tausend Jahre sind vor Gott wie ein Tag.

8. Im Lichte der Weltgeschichte, der göttlichen Providenz, zu deren Mitteln die Weissagungen gehören, in der Geschichte der Offenbarung und der Religion erhalten dieselben erst ihre volle Bedeutung. Cicero bemerkt gegen die oben erwähnte Lehre des Quintus von der Weissagung: „Ich gebe die Wirklichkeit der Weissagung nicht einmal zu; denn kann nichts geschehen, nichts vorfallen, nichts sich ereignen, außer was von aller Ewigkeit her zu vorausbestimmter Zeit sich zu ereignen verhängt war, so schwinden Zufall und Weissagung.“[1] So dachten damals alle Stoiker, so denken die heutigen Rationalisten und Naturalisten. Allein weder der Zufall noch die starre Nothwendigkeit können Natur und Geschichte erklären. Wie das Universum ohne absolute Ursache unbegreiflich bleibt, so ist die Geschichte der Menschheit ohne göttliche Leitung ein dunkles Chaos ohne Licht. Ist aber die göttliche Providenz im Leben des Einzelnen und der Menschheit ein wichtiger Factor, so gibt es zwischen dem nothwendigen und zufälligen Geschehen ein drittes. Auch die freie Handlung des Menschen steht unter der göttlichen Macht, ist Gegenstand des göttlichen Vorauswissens.

Die Offenbarungsprophetie ist die von Gottes Wahrheit und Allwissenheit ausgehende, Gottes Weisheit in der Leitung der Welt dienende Weissagung dessen, was dem Menschen zum Heile dient. Daher umfaßt die Prophetie die ganze Heilsökonomie. Von diesem erhabenen, weil göttlichen Gesichtspunkte ausgehend, konnte Origenes den Spott des Celsus über den „weisen Ausspruch“, es habe so geschehen müssen, weil es vorausgesagt war, leicht zurückweisen[2]. Denn wenn derselbe Gott die Geschicke lenkt, welcher sie voraussagt, wie kann am sichern Eintreten gezweifelt werden? Wenn der weissagende Gott mit der messianischen Vollendung Israels zugleich die höchste weltgeschichtliche Bestimmung verwirklicht, so steht beides in Beziehung zu einander und ist in gleicher Weise das Werk

---

[1] De divin. 2, 3. 7. Vgl. Fritz a. a. O. S. 129. [2] C. Cels. 7, 2.

der göttlichen Weisheit und Allmacht. „Alle Propheten haben allein geweissagt über die Tage des Messias“ und „die Welt ist geschaffen allein für den Messias“ [1].

Es ist doch eine klägliche Vorstellung von der Führung des israelitischen Volkes durch Gott, wenn man meint, daß sich in diesen Gedanken der Propheten nur das Gelingen, aus hoffnungslosen Anfängen ein bedeutendes siegreiches Volk geworden zu sein, spiegle, denn das unzerstörbare Bewußtsein der höhern Bestimmung des Volkes beherrscht gerade dieses unscheinbare, von allen Völkern gehaßte und verfolgte Volk wie kein anderes. Und dieses Bewußtsein ist in der ganzen Geschichte, im einzelnen wie im ganzen ausgeprägt. Der Cultus und die Geschichte des Volkes, die einzelnen Einrichtungen und Ereignisse wie einzelne Personen sind zugleich ein Vorbild für die Person und das Leben des Messias. Das Passahmahl, die Wolkensäule in der Wüste, das Wasser aus dem Felsen, das Manna in der Wüste, die eherne Schlange sind Erscheinungen des Logos oder Typen des Messias [2]. Der Aufenthalt des Volkes in Aegypten wird als Vorbild für die Flucht des göttlichen Kindes betrachtet (Matth. 2, 15). Der hl. Paulus hat in Adam, Moses, Isaak und Israel Vorbilder gefunden, selbst die beiden Söhne Abrahams weiß er von den beiden Bündnissen zu deuten (Gal. 4, 24). Der Verfasser des Hebräerbriefes stellt Christus als den vollendeten Antitypus des Melchisedech und des Hohenpriesters dar, erklärt das Kreuzesopfer als die Erfüllung und Vollendung aller alttestamentlichen Opfer. Der Apostel selbst bemerkt, daß er dies allegorisch erkläre (Gal. 4, 24) [3]. Die Personen und Ereignisse haben für sich eine historische Bedeutung, aber sie dienen in der Hand der Vorsehung zugleich als Symbole und Vorbilder für die künftigen Dinge.

9. Kaum ist aber daran zu erinnern, daß in diesem Gebiete Vorsicht vonnöthen ist. Man könnte dem Beweise aus den Weissagungen nur schaden, wenn man denselben streng auf diese Einzelheiten ausdehnen wollte. Gewiß haben viele alttestamentlichen Einrichtungen und Vorschriften ihre wahre Bedeutung erst durch ihren vorbildlichen Charakter für das messianische Reich erhalten, das Buch der Weisheit deutet bereits die heilige Geschichte mit Bezug auf das von Gott gesetzte Ziel der Erlösung; aber

---

[1] *Edersheim,* The Life and Times of Jesus the Messiah I (2d ed., London 1884), 163; II, 710 ff., eine Sammlung aller alttestamentlichen Stellen, in welchen die Synagoge eine Prophetie fand.

[2] Joh. 6, 31 ff.; 3, 14 f.; 19, 36. 1 Kor. 5, 7; 10, 1—4. Weish. 16, 1 ff. Denzinger a. a. O. II, 254 ff.

[3] Cf. *Orig.,* C. Cels. 7, 17 sq.

man darf deshalb nicht, was für die Betrachtung gut und nützlich ist, zu einem wissenschaftlichen Beweis verwenden, nicht der Phantasie Thür und Thor öffnen. Nicht bloß Philo, sondern auch die christlichen Allegoriker, von dem Verfasser des Barnabasbriefes angefangen bis auf Gregor den Großen, haben hinlänglich gezeigt, wie gefährlich die Allegorese der Geschichte werden kann, wie zweischneidig dieses Schwert für die Offenbarungsgläubigen ist. Gemüth und Phantasie werden sich stets gern mit diesen wunderbaren Aehnlichkeiten und Contrasten beschäftigen, aber die nüchterne Exegese kann hierin nicht weiter gehen, als die heiligen Schriftsteller selbst vorgezeichnet haben.

Besonders vorsichtig wird man in den äußern, positiven Beziehungen sein müssen, wenn man bedenkt, daß die äußerliche Auffassung gerade die Juden in Irrthum geführt hat. „Da die Juden alt geworden waren in diesen fleischlichen Irrthümern, ist Jesus zur vorausgesagten Zeit gekommen, aber nicht in dem erwarteten Glanze. Deshalb haben sie geglaubt, er sei nicht der Messias. Nach seinem Tode ist der hl. Paulus gekommen, um die Menschen zu lehren, daß alle diese Dinge figürlich in Erfüllung gegangen seien; daß das Reich Gottes nicht im Fleische sei, sondern im Geiste; daß die Feinde der Menschen nicht die Babylonier, sondern ihre Leidenschaften seien; daß Gott keinen Gefallen habe an den Tempeln von Menschenhand gemacht, sondern an einem reinen und demüthigen Herzen; daß die Beschneidung des Körpers unnütz sei, daß vielmehr die Beschneidung des Herzens noth thue."[1] Augustinus und andere beziehen die Weissagungen, welche nicht auf Christus passen, auf die Kirche als seinen Leib.

10. Scheint aber damit nicht der Beweis aus den Weissagungen überhaupt, dieselben auch als Ganzes betrachtet, erschüttert zu werden? Die Gnostiker und Manichäer haben mit dem Alten Testament auch den Weissagungsbeweis verworfen. Die Propheten haben nicht von Christus geweissagt, ihre Weissagungen würden jedenfalls nicht zum Beweis für den christlichen Glauben dienen, um so weniger als ihr Leben der Predigt nicht entsprochen hat, meint Faustus. Anton Collins, ein Schüler Lockes, hatte zum Erstaunen der christlichen Welt behauptet, es gebe nur einen Beweis für das Christenthum, den aus den Weissagungen, alle Berufungen im Neuen Testamente beruhen aber auf allegorischer Deutung und seien im Literalsinn nicht durchführbar. Woolston und andere Deisten stimmten ihm bei[2]. Keine Thatsache stehe fester, meint

---

[1] *Pascal*, 10, 5. Mach, Nothwendigkeit d. Offenb. S. 288. Denzinger a. a. O. II, 269 ff. Kuhn: Theol. Quart. 1858 S. 229 f.

[2] *Aug.*, C. Faust. 12, 1. Denzinger a. a. O. I, 184 f.

Schenkel, als daß die messianischen Weissagungen in der Art, wie sie ursprünglich gemeint waren, nicht in Erfüllung gegangen seien. Die christliche Auffassung von dem Wesen des Messias, von seinem Berufe und von dem Wesen des Heiles, glauben andere, seien nicht schon fertig im Alten Testamente und im vorchristlichen Judenthume zu finden. „Nur die von der ganzen Zeitbildung gebotene Annahme eines tiefern, eines verborgenen Sinnes der Schrift ermöglichte es den ersten Gläubigen, in ihrem Meister den Messias zu finden, trotzdem daß sein Bild sich mit den direct und anerkanntermaßen messianischen Stellen des Alten Testaments, die zumeist auf einen theokratischen König und Heidenbezwinger hinweisen, nicht übereinstimmt." [1]

Ist es aber wirklich an dem, daß die christliche Gemeinde sich erst den Typus des Erlösers aus den Zügen des leidenden Gerechten in den Psalmen und im Deutero-Isaias zusammenzuconstruiren hatte, aus den prophetischen und poetischen Theilen Elemente der vollendeten Sittlichkeit und Religiosität zusammenlesen, zu einem Ganzen vereinigen mußte, um darin die Erfüllung aller messianischen Hoffnungen früherer Geschlechter zu erblicken? Abgesehen davon, daß dieses „Mißverständniß der Auslegung", diese „Selbsttäuschung" doch eigenthümlich anmuthet, wenn sie die unerläßliche Vorbedingung einer der umfassendsten und folgerichtigsten Weiterbildungen des Menschheitsideals war, für die dem klassischen Alterthume mehr oder weniger unverständlich gebliebene Weise des Schmerzes, für die definitive Versöhnung des Menschenherzens mit der Tragik des Daseins in dem die alte Heidenkirche beherrschenden Anschauungsbilde einer leidenden und sterbenden Gottheit, so müßte es doch sonderbar zugegangen sein, wenn diese allgemeine tiefere Auffassung jener Zeit, von Jesus und den Aposteln getheilt, in der Erfüllung selbst eine so überzeugungsvoll sich aufdringende Bestätigung fand und doch in den Prophetien keinen Grund gehabt haben sollte! Man rühmt ja sonst die tiefe sittliche Auffassung bei den Propheten. Sollten dieselben allein in der wichtigsten Frage, welche sie beschäftigte, keinen sittlichen Grund anerkannt haben? Ihre Aufgabe soll die sittliche Vertiefung des Gottesbewußtseins gewesen sein, Deutero-Isaias soll nahe an die christliche Lehre anstreifen, und doch will man im Alten Testamente den sittlichen Charakter des Messias nicht finden?

Nicht erst entdeckt hat man in der alten Kirche die Stellen vom Leiden und der Sanftmuth des Erlösers, von der geistigen Erlösung von Sünde und Irrthum, sondern richtig erkannt und geglaubt hat man sie,

---

[1] Holtzmann, Das Problem der Auslegung (Festschriften zum Heidelberger Jubiläum [1886] S. 108). Cf. *Stanton,* The Jewish and the Christian Messiah. Edinburgh 1886. Schürer: Theol. Lit.-Ztg. 1887 Nr. 6.

weil man sich, durch das Beispiel und den Geist Christi belehrt, zum Geistigen zu erheben wußte. Dies ist eine Ausbildung, nicht eine Umbildung der ältern Idee. Die äußere Hülle fiel, als man den Kern gefunden hatte. Ließe sich aus den gegebenen Daten die Erscheinung des leidenden Messias nicht erklären, weil wir in den Evangelien nur das „fertige Gespinnst ersehen, aber Einschlag und Aufzug der das Bild wirkenden Fäden sich unserer Erkenntniß entziehen"[1], so wäre es eben unserer „von Prophezeiungen und messianischen Weissagungen und Wundern aller Art abstrahirenden Anschauungsweise" nicht möglich, eine Erklärung des leidenden Messias zu geben, so dringend es ihr geboten erscheinen mag, den Entwicklungsgang der antiken Welt bis zum Christenthum zu verfolgen. Liegt uns das Facit vor und ist doch jede Möglichkeit vorderhand abgeschnitten, das „uns vorliegende Wirrsal zu enträthseln", so beweist dies die Unrichtigkeit der Voraussetzung.

Ohne übernatürlichen Factor ist die Erscheinung nicht zu erklären. Die ältesten Zeugen, welche Jesus geschaut und gehört haben, berichten aus seinem Munde, daß er die prophetische Voraussage bestätigt habe. Warum will man sich dieser Erklärung der Weissagungen verschließen, weil dieselben zugleich ein zeitgeschichtliches Bild tragen? Sind sie doch unmöglich allgemein und ganz daraus zu erklären. Es ist einseitig, was Pascal sagt: „Um die Weissagungen zu prüfen, muß man sie verstehen. Denn wenn man glaubt, daß sie nur einen Sinn haben, so ist es sicher, daß der Messias noch nicht gekommen ist: aber wenn sie zwei Sinne haben, so ist es sicher, daß er in Jesus Christus gekommen ist,"[2] aber es ist damit angedeutet, daß den Weissagungen, auch wenn sie nicht direct messianisch sind, ein tieferer Sinn zu Grunde liegt. Dieser und die ganze Idee bleibt für jene unerklärlich, welche eine mehr oder weniger gewaltsame Umbildung durch das Christenthum annehmen.

11. Nein, solange die rationalistische Exegese nicht die nur messianisch verständlichen einzelnen Psalmen und prophetischen Weissagungen geschichtlich erklärt hat, solange sie nicht bewiesen hat, daß neben dem historischen Sinne ein typischer und messianischer unmöglich ist, daß den irdischen Erwartungen nicht religiöse Hoffnungen zur Seite gingen und die geistig-sittliche Erneuerung nicht vom Messias erwartet wurde, wird es ihr nie gelingen, den Glauben zu erwecken, das spätere Judenthum habe den richtigen Schlüssel für die Auslegung der Propheten gehabt, Jesus aber habe durch ein Mißverständniß sich selbst als den leidenden und sterbenden Messias zum Mittelpunkte der wahren Religion machen können.

---

[1] Fritz a. a. O. S. 377. [2] 13, 2.

Wer alles geistig auffaßt, der ist der wahre Israelit; wer alles buchstäblich nehmen will, kann die Heilige Schrift mit ihren Anthropomorphismen und Anthropopathien nie verstehen.

Sagt doch das Alte Testament selbst, man solle sich von Gott kein Bild machen, Gott sei der, welcher er sei, der absolut Seiende. Wer wollte es also wörtlich fassen, wenn es trotzdem von Händen und Füßen, von Augen und Ohren, von Zorn und Eifer und andern Affecten Gottes spricht? Warum soll dieselbe geistige Ausgleichung bei den messianischen Schilderungen nicht erlaubt sein? Sie blieb selbst den Juden der spätern Zeit nicht verborgen. Wir wollen nicht die Alexandriner als Zeugen anführen. Aber die erythräische Sibylle und die samaritanischen Messiashoffnungen verrathen doch die geistige Auffassung jener Zeit. Den bessern Palästinensern konnte gleichfalls der fleischliche Sinn nicht mehr genügen. Weil die Evangelien die gewöhnliche volksthümliche Auffassung in den Vordergrund stellen mußten, hat man diese für die allgemeine annehmen zu müssen geglaubt und hat die zahlreichen Ausnahmen, von welchen die Evangelien selbst berichten, übersehen[1]. Aber selbst wenn nur der „fromme Sinn der Christen" die Weissagungen von einem mächtigen König auf Jesus übertragen hätte, so wäre immer noch zu bedenken, daß die Ausgestaltung des messianischen Reiches anders vor sich gegangen wäre, wenn die Juden in ihrer großen Mehrzahl in dasselbe eingetreten wären.

12. Es ist daher begreiflich, daß die Väter den Beweis aus den Weissagungen als das gewichtigste Argument für die göttliche Veranstaltung der Erlösung betrachteten. Sie gingen sogar so weit, daß sie, das Alte Testament in dem Lichte des Neuen Testaments betrachtend, die gesamte Wahrheit des Christenthums darin zu finden sich getrauten. „Es ist nichts in den Glauben aufzunehmen, was nicht in den inspirirten Schriften (des Alten Testaments) gesagt ist", bemerkt noch der hl. Cyrill von Alexandrien[2].

---

[1] Vgl. Langen, Das Judenthum in Palästina S. 412 ff. 449. Zschokke, Die Propheten. Mainz 1883. Selbst, Die Kirche Christi nach den Weissagungen der Propheten. Mainz 1883. Riehm, Die messianischen Weissagungen. 2. Aufl., Gotha 1885. Böhl, Christologie des A. T. oder Auslegung der wichtigsten messianischen Weissagungen. Wien 1882. Orelli, Die alttestam. Weissagungen. Wien 1882. Delitzsch, Messian. Weissagungen. Leipzig 1890. Becker, Die Weissagungen als Kriterien der Offenbarung. Mainz 1890. Schöpfer, Geschichte des A. T. (Brixen 1894) S. 363 ff. *Rohart*, De oneribus biblicis contra Gentes. Lille 1893. Dornstetter, Das endzeitliche Gottesreich nach der Prophetie. Würzburg 1896. Gegen Kuenen, Die Prophezeiungen und die Propheten, s. *Broglie*, Compte rendu du Congrès des Catholiques II (Bruxelles 1895), 167 ss.

[2] Zu Joh. 8, 44 (Opp. VI, 559). *Orig.*, C. Cels. 7, 5, 3. *Aug.*, C. Faust. 13, 5. Werner, Geschichte der apolog. und polem. Literatur I, 2 ff.

Indem Augustinus gegen die Manichäer den Weissagungsbeweis vertheidigt, bemerkt er, daß nicht einmal Wunder ihn zum Glauben an die Lehre der Manichäer bewegen könnten. „So sehr wollte Gott, daß nichts gegen das bekräftigte Ansehen der Schriften geglaubt werde, welches seinen Glauben durch die Thatsachen selbst beweist, welches zeigt, daß im Laufe der Zeit das, was es so lange vorher vorausverkündigt hat, erfüllt und vollbracht wurde."

Origenes hatte diesen Glauben dem Celsus gegenüber leicht zu vertheidigen, welcher sich darüber beklagte, daß die Pythia, das Orakel zu Dodona, Klaros, Didyma, im Tempel des Amon und viele andere von den Christen für nichts geachtet werden, obwohl durch sie bewirkt worden sei, daß nach allen Erdtheilen Kolonien gesandt wurden, während sie das, was in Judäa nach Volkes Art gesagt oder nicht gesagt worden sei, wie solche Aussprüche auch jetzt noch bei Phöniciern und Palästinern umgehen, für wunderbar und unveränderlich halten. Denn Origenes kann nicht nur auf die abschätzigen Urtheile der griechischen Philosophen hinweisen, sondern er kann auch zeigen, wie wenig die Orakel dazu geeignet gewesen seien, Tugend und Frömmigkeit zu fördern. Gewiß fordere die Vernunft, solche Geister für böse zu halten, welche die Wahrsagekunst zur Täuschung der Menschen, zur Abwendung von Gott und von der reinen Frömmigkeit mißbrauchen. Das Erlöschen des Prophetenthums bei den Juden spricht gerade für die göttliche Einrichtung desselben. Denn es verschwand mit dem letzten Propheten, mit Johannes dem Täufer, welcher der Vorläufer des von den Propheten verkündigten Messias war.

§ 16.

Das Wunder.

Die Wunder in der Natur und Geschichte. — Allgemeiner Glaube an Wunder. — Reflexionen darüber bei Augustinus, bei der Scholastik, in der neuern Zeit. — Begriff des Wunders. — Zweck der Wunder im Alten Testament, im Neuen Testament. — Die Wunderthätigkeit Jesu. — Das Wunder als sinnenfälliges Zeichen. — Die unmittelbare göttliche Causalität. — Das Wunder nicht eine Wirkung gegen die Natur. — Absolute und relative Wunder. — Möglichkeit der Wunder. — Materielle und formelle Einwände. — Das Wunder nicht eine Herstellung des ursprünglichen Standes der Natur, aber ein Mittel der göttlichen Vorsehung. — Kein Widerspruch mit dem Causalitätsgesetze. — Benützung der Naturkräfte und Naturgesetze zu einer höhern Wirkung. — Analogien in der Modification der Naturgesetze durcheinander und durch die menschliche Thätigkeit. — Physische und moralische Möglichkeit des Wunders von seiten Gottes und des Menschen. — Die Wunder sind sogar nothwendig. — Ge-

heimnisse in der Natur. — Erkennbarkeit der Wunder. — Unmittelbare Kenntniß der göttlichen Thätigkeit ist nicht nothwendig. — Ebensowenig die Kenntniß aller Naturkräfte und Naturgesetze, es genügt die Kenntniß der Grenze. — Verhältniß zwischen Ursache und Wirkung. — Momentane Wirkung. — Zeugniß der Wunderthäter selbst. — Die falschen Wunder, Scheinwunder. — Moralische Bedingungen. — Wunder des Spiritismus. — Das Vaticanum.

I. Begriff des Wunders.

1. Wo wir unsere Blicke in der Natur oder im Menschenleben hinwenden, überall begegnen uns Erscheinungen, deren Alltäglichkeit zwar unsere Verwunderung beseitigt, deren Erklärung aber unsere Vernunft trotzdem bis heute vergebens versucht hat. Der Himmel mit seinem Lichte und seiner Bewegung, die Thierwelt mit ihren Wundern im großen wie im kleinen, die üppige Pflanzenwelt mit ihren kunstvollen Gebilden und ihrer bunten Blüthenpracht müßten demjenigen als das größte Wunder erscheinen, welcher an sie nicht von Jugend auf gewöhnt wäre. Die ganze Geschichte der Menschheit mit ihren wunderbaren Wechselfällen und den menschlichen Absichten und Hoffnungen häufig widersprechenden Zielen ist oft für den menschlichen Geist ein Räthsel, ein Wunder [1].

Die Alten haben deshalb so wenig für die Wunder als für die Prophetie einen Beweis verlangt. Beide galten dem Gläubigen, ja dem Menschen für selbstverständlich; denn er konnte sich die Verbindung des Menschen mit der Gottheit in der Religion nicht innig genug denken, die Wirkung der göttlichen Allmacht in der Natur nirgends verkennen. Beten doch alle Menschen aller Zeiten zu ihren Göttern und erwarten Erhörung in irdischen und geistigen Nöthen! [2] Zwar ist die Gebetserhörung von dem Wunder zu unterscheiden, aber beide haben doch das Eingreifen Gottes in den Lauf der Dinge als gemeinsame Voraussetzung. Wer also vertrauensvoll zu den Göttern betet, kann an der Wundermacht derselben nicht zweifeln. Nicht der Begriff des Uebernatürlichen gereichte den Alten zum Anstoß, sondern die Angabe der Grenze für das Natürliche mußte ihnen Schwierigkeiten machen. Wie der gläubige Heide an die Wirklichkeit der Orakel glaubte, so galt ihm auch die Einwirkung Gottes im physischen und geistigen Leben als ein Ausfluß des göttlichen Wesens. Diese Betrachtungsweise ist so sehr in Fleisch und Blut übergegangen, daß

---

[1] *Aug.*, In Ioann. tr. 24, 1.

[2] Köstlin: Jahrb. f. deutsche Theol. 1864 S. 205 ff. Dillmann, Handbuch der alttestamentlichen Theologie (Leipzig 1895) S. 306 ff. Schmid, Die Wirksamkeit des Bittgebetes. Brixen 1895. Steude, Christenthum und Naturwissenschaft (Gütersloh 1895) S. 48 ff. 62 ff.

auch der Ungläubige von wunderbaren Fügungen, Zufällen spricht, ohne sich über die Ursache eine genauere Rechenschaft zu geben. Die aufgeklärte griechisch-römische Welt hatte zur Zeit Christi freilich mit dem Glauben an die Götter auch den Glauben an die Wunder verloren, während umgekehrt die Juden niemals mehr vom Durst des Wunderbaren besessen waren, aber die große Menge hing noch am alten Glauben, und der Staat war mit der Religion unzertrennlich verbunden.

Die Kirchenväter brauchten sich daher auch keine besondere Mühe zu geben, diese Begriffe festzustellen, denn sie fanden den Glauben an das Uebernatürliche überall vor. Niemand bestritt die Wunder als solche. Selbst die Gegner des Christenthums richteten ihre Pfeile nicht gegen die Wunder an sich, sondern gegen die Bedeutung und Glaubwürdigkeit derselben. Andererseits wollten die Väter die Wunder und Weissagungen bei den Heiden nicht geradezu läugnen, sondern führten dieselben auf dämonische Einflüsse zurück. Eine genauere Bestimmung des Wunders verlangte erst der spätere, reflectirende Glaube, die philosophische Skepsis. Je mehr man sich des Unterschiedes zwischen der Wirksamkeit der Natur mit ihren Gesetzen von der Wirksamkeit Gottes in der Schöpfung und Leitung der Welt und in der Offenbarung bewußt wurde, desto nothwendiger wurde eine genauere Begriffsbestimmung. Von der neuern Theologie kann man nicht ohne Grund sagen, „daß der ganze Streit über die Wunder sich um die Definition dreht, die man von diesem Begriff gibt" (M. Müller).

Eine solche Reflexion hat Origenes angebahnt, aber zuerst mit weiterem Blicke der speculative Geist des hl. Augustinus angestellt, indem er das Wesen der Natur und das Wesen Gottes, die Schöpfung und den Willen des Schöpfers, das Gesetz der Natur und den Herrn der Natur in ihren gegenseitigen Beziehungen zur Lösung der Schwierigkeiten untersuchte[1]. Eine solche Reflexion wurde von der Scholastik angestellt, um die pantheisirenden und rationalisirenden Einwendungen zu beseitigen. Sie ist aber besonders für die moderne Apologetik vonnöthen, weil seit den Zeiten des Deismus und der Aufklärung gerade die Wunder ein Ziel der Angriffe waren. Der moderne Rationalismus geht von der Läugnung des Wunderbegriffes aus und führt den Wunderglauben auf Aberglauben oder orientalische Redeweise zurück. Als erstes Princip der Kritik gilt ihm, daß das Wunder keinen Platz habe im Gewebe der menschlichen Dinge, nicht mehr

---

[1] *Aug.*, De civ. D. 10, 18; 21, 8; De Gen. ad litt. 6, 13 sq.; De util. cred. 1, 16, 34; C. Faust. 26, 3; 29, 2. Nitzsch, Augustinus' Lehre vom Wunder. Berlin 1865. Dorner, Augustinus (Berlin 1873) S. 71 ff.

als in der Reihe der Ereignisse der Natur. Alles in der Geschichte müsse eine menschliche Erklärung haben[1].

Der Ontologismus geht auch hierin mit dem Rationalismus Hand in Hand. Er will von einer Kritik des Wunders nichts wissen, weil er das Wunder nicht in seinem Ereigniß, sondern in seiner Bedeutung für den Glauben erkennt. Das Wunder soll nicht Gegenstand eines historischen Glaubens sein, sondern sich einfach durch seine innere Glaublichkeit rechtfertigen. „Das Wunder als historisches Ereigniß auffassen und behandeln heißt, es den Regeln der Kritik unterwerfen, die ordnungsmäßig vorgehend keine andern Facta zulassen kann als jene, welche durch Intuition begründet und durch die Erfahrung bestätigt sind. Christus wollte die von ihm gewirkten Wunder nicht als historische Facta betrachtet wissen, darum entzog er sich nach seiner Auferstehung jedem profanen Blicke und jeder juridischen Untersuchung der Wahrheit des Auferstehungsfactums. Wundererzählungen sind nicht als Geschichte, sondern als Prophetien und palingenetische Prädicationen zu fassen." [2]

2. „Wundern = Wunder thun heißt übernatürliche Kräfte heilsam, zaubern, sie schädlich oder unbefugt wirken lassen. Das Wunder ist göttlich, der Zauber teuflisch. Erst den gesunkenen oder verachteten Göttern hat man Zauberei zugeschrieben," sagt W. Grimm. *θαῦμα* (Dhu, Dhav) bezeichnet das Gefühl der Verwunderung und des Staunens, sowie den Gegenstand desselben, das Wunder, Mirakel (miraculum, mirari = sich wundern). Es wird gewöhnlich als eine sinnenfällige, außerordentliche Wirkung bezeichnet, welche nicht in der uns bekannten Ordnung der Natur, sondern in Gott ihre Ursache hat. „Da ein Wunder das genannt wird, was gleichsam der Bewunderung voll ist, so müssen die Dinge, welche von Gott außerhalb der uns bekannten Ursachen bewirkt werden, Wunder genannt werden." [3]

Zwar bespricht der hl. Thomas auch Wunder „gegen die Natur", aber er gibt wiederholt zu verstehen, daß er das „gegen" nicht im vollen

[1] *Renan*, Étude d'histoire religieuse (7e éd., Paris 1864) p. VII. Rev. de l'hist. des rel. 1886 I, 306. Die deutschen Kritiker (Lessing, Kant, Paulus, Strauß, Zeller) und Naturalisten s. Zöckler, Gesch. der Bez. II, 416 ff.

[2] Gioberti bei Werner, Der Ontologismus als Philosophie des rationalen Gedankens (Wien 1885) S. 203.

[3] *Thom.*, S. th. 1, q. 105, a. 7; q. 110, a. 4; cf. 1, 2, q. 113, a. 10. Brischar, Der Wunderbegriff des hl. Thomas (Theol. Quart. 1845 S. 262 ff.). Schneid, Naturphilosophie im Geiste des hl. Thomas v. Aquin (Paderborn 1890) S. 414. Kant, Religion S. 119. K. Fischer, Geschichte der neuern Philos. IV, 326. M. Müller, Das Denken im Lichte der Sprache (Leipzig 1888) S. 298. Saussaye, Lehrb. d. Religionsgesch. I, 93.

Sinne genommen wissen wolle. Dagegen hat Erigena dem praeter naturam im Wunderbegriff das contra naturam beigefügt. Scotus, Occam, Cartesius u. a. sind ihm gefolgt, obwohl schon der hl. Augustinus das contra naturam der Volkssprache in den richtigen Ausdruck der theologischen Sprache contra quam est nota natura umgewandelt hatte. Kant bezeichnet als Wunder „Begebenheiten in der Welt, von deren Ursache uns die Wirkungsgesetze schlechterdings unbekannt sind und bleiben". K. Fischer meint, ein theistisches Wunder wäre eine Wirkung Gottes im Widerspruch mit der natürlichen Ordnung der Dinge.

3. Die Werke Gottes haben alle einen höhern Zweck. Von Laune und Willkür kann bei Gott ebensowenig die Rede sein als von Zwang und Nothwendigkeit. Wird es beim Wunder anders sein? Muß nicht vielmehr gerade hier der Zweck die Hauptsache sein? In der Regel wird in den Begriff des Wunders noch die Zweckbeziehung aufgenommen [1]. Das Wunder wird neben der Inspiration als ein Mittel für die göttliche Offenbarung aufgefaßt. Wie dort die göttliche Allwissenheit, so werde hier die göttliche Allmacht und Weisheit geoffenbart. Der Grund des gegenseitigen Verhältnisses liege darin, daß die Grundursache von allem das Ideal-Reale, Gott der Urheber und Herr beider Welten sei. Das Wunder soll den Zweck haben und geeignet sein, zu Gott und dem Göttlichen hinzuleiten, zur Stärkung des Glaubens und Förderung des sittlichen Lebens beizutragen. In der That haben die biblischen Wunder nicht den Zweck, Krankheiten und Elend zu beseitigen oder gar den Zuschauern eine Art Schauspiel zu geben. Letzteres findet man beim Schamanenthum der Naturreligionen, bei den Derwischen des Islam. Von ähnlich kindischer Auffassung zeugen die Wundererzählungen in den apokryphen Kindheitsevangelien. Um solchen theatralischen Effect zu vermeiden, ließ sich Jesus durch den Unglauben an der Wunderwirksamkeit behindern (Marc. 6, 5. 6. Luc. 4, 23. 27; 16, 31. Joh. 6, 30 ff.) und verbot die schnelle Verbreitung der Wunderthaten [2].

---

[1] E. Müller, Natur und Wunder, ihr Gegensatz und ihre Harmonie (Freiburg i. B. 1892) S. 147 ff. Vgl. auch Köstlin: Jahrb. f. deutsche Theol. 1864 S. 235 ff. Drey, Apologie I, 209. 333, betont namentlich den Zusammenhang zwischen Wunder und Inspiration. Bonniot, Wunder und Scheinwunder. Mainz 1889. *Gondal,* Le miracle. Paris 1896. Bei Müller (S. xv ff.) ist ein Verzeichniß der Literatur. Vgl. auch Steude, Evang. Apol. S. 307 f. Beweis des Glaubens 1894 S. 169 ff. 209 ff. Keßler, Das Wunder des Glaubens und sein Selbstzeugniß. Leipzig 1891 (neukantianisch). Schmidt, Die Bedeutung des Wunders für die christliche Glaubensgewißheit (Neue kirchl. Zeitschr. 1891 Heft 4. 5).

[2] Matth. 12, 39 ff.; 16, 1 ff. Marc. 1, 43; 5, 43; 7, 36; 8, 12. 26. Luc. 11, 29; 23, 8. Joh. 2, 18 f.; 4, 48; 6, 30 ff. Schanz, Commentar über das Evangelium des hl. Marcus (Freiburg i. B. 1881) S. 41. 111 f.

Das geistig-sittliche Wunder sollte nicht durch das physische Wunder verdrängt oder beeinträchtigt werden (Joh. 2, 24; 4, 48; 20, 29).

Dieser Gesichtspunkt ist selbst bei jenen Wundern nicht außer acht zu lassen, welche ihm scheinbar am fernsten liegen, bei den Naturwundern. Auch sie haben, obwohl sie nicht von einer ethischen Beschaffenheit des Objects abhängen, doch eine Beziehung auf entferntere Objecte, auf die Menschen, um deren willen sie gewirkt werden. Sie sind „zum Zeichen gesetzt“ [1]. Und sie erfüllen diesen Zweck um so besser, je stärker der objective Charakter des Wunders hervortritt. Selbst die Naturwunder des Alten Testaments machen hiervon keine Ausnahme. Warum werden denn die Wunder des Moses in Aegypten die Plagen Aegyptens genannt? Sie sollten nicht der neugierigen Schaulust dienen, sondern hatten einen strafenden Charakter, um den Widerstand Pharaos zu brechen. Das Volk und das Land mußten nach der Analogie der in Aegypten gewöhnlichen Naturerscheinungen leiden, weil anders die Erlaubniß zum Auszuge der Israeliten nicht erzwungen werden konnte. Für die Israeliten aber waren diese Wunder zugleich ein Beweis der göttlichen Sendung des Moses und eine Stärkung ihres Vertrauens auf Jahwe. Die Wunder beim Durchzuge durch das Rothe Meer und bei dem Aufenthalte in der Wüste galten gleichfalls der göttlichen Erziehung des in Aegypten vom Götzendienste angefressenen und verwilderten Volkes. Sie sind so wenig willkürlich, daß sie vielmehr ganz in die Nationalgeschichte verwoben sind und aus dem Gewebe der ganzen religiösen Gesinnung gar nicht losgelöst werden können [2]. Wenn aber der Stab und die Schlange auf den Stock des ägyptischen Königs und den Nilometer hinweisen (2 Mos. 4, 6; 17, 9) und der Aussatz an der Hand des Moses an die Arzneikunst erinnert (2 Mos. 15, 26. 4 Mos. 21) [3], so ist damit der Charakter des Wunders nicht aufgehoben, sondern das Verständniß erleichtert.

4. Die Wunder Jesu in den Evangelien hat man zwar lange und ziemlich allgemein sich gewöhnt, unter dem Gesichtspunkte der göttlichen Allmacht allein aufzufassen. Ausgehend von der göttlichen Natur und Person Jesu, hielt man seine Wunderthätigkeit gleichsam für einen natürlichen Ausfluß des göttlichen Wesens, für eine selbstverständliche Aeußerung des allmächtigen Willens. Die apokryphen Evangelien sind ein Beweis für die frühe und weitverbreitete Geltung dieser Beurtheilung. Allein die

---

[1] 2 Mos. 10, 2. Ps. 77, 43; 104, 27. Is. 66, 19—24.

[2] 4 Mos. 16, 28. 5 Mos. 4, 32 u. a. Vigouroux, Bibel II, 281 f.; Les livres s. III, 61 ss. Dillmann a. a. O. S. 308. Newman bei M. Müller, Anthropol. Rel. S. VII ff.

[3] Naumann, Wellhausens Methode S. 51 f.

Kirchenväter haben über diese Machwerke den Stab gebrochen, die Kirche hat dieselben verworfen und verurtheilt. Dazu wurden sie nicht bloß durch Joh. 2, 11 und den Mißbrauch der Häretiker veranlaßt, sondern auch der Widerspruch jener puerilen Erzählungen mit dem ernsten, erhabenen Charakter Jesu in den Evangelien, selbst des zwölfjährigen Jesuskindes, hat sie dazu bewogen. Sie fordern für das wahre Wunder eine Beziehung zum Heil des Menschen. Was Christus körperlich vollzog, wollte er auch geistig verstanden wissen. Denn er hat die Wunder nicht um der Wunder willen gewirkt, sondern damit, was Wunderbares für die Zuschauer geschah, den Denkenden wahr sei. Die Wunder predigen, wenn sie recht verstanden werden, von Christus [1].

Berichten aber die Evangelisten nicht selbst, es sei eine Kraft, alle Kranken zu heilen, von Jesus ausgegangen? (Marc. 5, 30. Luc. 6, 19; 8, 46.) Wir können die Gegenfrage stellen: Berichtet die Apostelgeschichte nicht ebenso, daß durch die Schweißtücher und Handtücher, ja durch den Schatten der Apostel Kranke geheilt wurden? (5, 12 ff.; 19, 12 ff.) Wird man vielleicht auch diesen eine wunderbare Kraft beilegen? auch hieraus den Schluß ziehen, daß sie aus eigener Kraft Wunder wirkten? Obwohl dies häufig angenommen und auch auf die Leiber und Reliquien der Heiligen ausgedehnt wird, so muß es doch mindestens als ein sehr bedenklicher Weg, um zu fetischistischen Verirrungen zu gelangen, bezeichnet werden. Weder bei Jesus selbst noch bei den Aposteln ist nach der Darstellung der Heiligen Schrift eine willkürliche mechanische Wirksamkeit anzunehmen. Man muß auch in diesen wenigen Stellen den Buchstaben und Sinn unterscheiden. Dem Zuschauer und den Objecten der Heilung mußte der Vorgang diesen Eindruck machen. Die Wirkenden aber sind nicht lediglich blinde Organe der göttlichen Allmacht, noch ist diese ohne die Weisheit, welche sich in allen Werken offenbart, zu denken. Auch wenn Jesus selbst von sich sagt, er habe erkannt, daß eine Kraft von ihm ausgeströmt sei, wird man die Umstände berücksichtigen müssen. Oder sollte Jesus wirklich vorher nicht gewußt haben, was er thun wollte und was geschah? Man mag der menschlichen Natur Christi eine belebende Kraft beilegen oder eine Sphäre des Heils und Segens Christus umgeben lassen [2], denn die Wunderwirkung durch Berührung, die Verklärung und Auferstehung zeigen ja, daß seine menschleibliche Natur von der höhern göttlichen durchdrungen und beherrscht war. Allein die göttliche Natur wirkt doch in der

---

[1] Steinmeyer, Die Wunderthaten des Herrn zum Erweise des Glaubens erwogen (Berlin 1884) S. 95 ff. Chable, Die Wunder Jesu. Freiburg i. B. 1897.

[2] Döllinger, Christenthum zur Zeit der Grundlegung (Regensburg 1860) S. 15. Scheeben, Dogmatik II, 792. 821 f. Gutberlet, Apologie II, 278.

Person Jesu weder mechanisch noch magisch. Andernfalls würde man nicht nur zu monophysitischen, sondern auch zu pantheistischen Folgerungen kommen. In den monotheletischen Streitigkeiten wurde diese Bezeichnung vermieden, um nicht zu Mißdeutungen Anlaß zu geben.

In den übrigen Wundererzählungen ist die freie Thätigkeit Jesu und der geistig-sittliche Zweck stets zu erkennen. Ueberall wird nur eine letzte Ursache der Wunderkraft Jesu (und seiner Jünger) genannt, die Kraft Gottes (Luc. 5, 17. Apg. 10, 38. Kol. 1, 11. 2 Tim. 1, 7). Jesus wendet Gebet und Segen an (Matth. 14, 19. 23. Marc. 1, 35. Joh. 11, 41) und fordert die Jünger auf, Gebet und Fasten anzuwenden (Marc. 9, 29. Matth. 21, 21). Die Gläubigen wandten sich auch im Gebete zu Gott um Hilfe (Apg. 4, 29. 30). Bedingung des Wunders bei den zu Heilenden und ihrer Angehörigen ist der Glaube (Matth. 9, 28. 29). Selbst das Seewandeln Jesu und die wunderbare Brodvermehrung sind hiervon nicht ausgeschlossen. Dort galt es, den Muth und das Vertrauen der Jünger zu stärken, hier, die Menge für ihr Ausharren bei der Rede Jesu zu belohnen und für den Glauben zu gewinnen. Nur ein Wunder könnte einige Zweifel hieran erregen, die Vernichtung der 2000 Schweine durch die zu Gerasa ausgetriebenen Teufel. Aber es sollte doch klar sein, daß man dabei weniger an den materiellen Schaden denken darf, welchen wir, mit allen Verhältnissen unbekannt, weder objectiv noch relativ zu beurtheilen im stande sind. Die Beziehung der unreinen Geister zu den unreinen Thieren konnte doch den Zuschauern zu einer eindringlichen Belehrung werden. Von den Heilwundern gilt dies natürlich noch viel mehr. Sie hatten für die zu Heilenden, für die Jünger und für das Volk einem religiösen Zwecke zu dienen. Wird auch öfter das Mitleid als Motiv angegeben (Matth. 14, 14; 15, 32. Marc. 8, 2. Joh. 2, 1 ff.) und werden selbst die weitern Zuschauer ausgeschlossen, die Wirkung ging über jenes Motiv hinaus, und die pädagogische Vorsicht konnte die thatsächliche Verbreitung der Großthaten nicht gänzlich verhindern. Die Leute priesen Gott, welcher den Menschen solche Macht gegeben hat.

Jesus deutet wiederholt selbst an, daß seine Wunderthätigkeit ein Factor in der Ausführung des göttlichen Heilsplanes sei. Er bemerkt über den Blindgebornen, derselbe sei so geboren, damit die Herrlichkeit Gottes an ihm offenbar werde, und bezeichnet die Krankheit des Lazarus als eine Krankheit nicht zum Tode, sondern als eine Krankheit, durch welche die Herrlichkeit Gottes offenbar werde. In beiden Fällen war denn auch der Glaube an Jesus die Wirkung des Wunders (Joh. 9, 38; 11, 45). Dieser Zweck der Wunder Jesu wird besonders im Johannesevange-

lium hervorgehoben. Johannes geht sogar noch weiter, indem er diesen Zweck auf diejenigen ausdehnt, welche durch sein Evangelium von den Wundern Jesu Kenntniß erhalten. „Viele andere Zeichen hat zwar Jesus vor seinen Jüngern noch gethan, welche nicht in diesem Buche geschrieben sind; diese aber sind geschrieben, damit ihr glaubet, daß Jesus ist der Christus, der Sohn Gottes, und daß ihr in diesem Glauben das Leben habet in seinem Namen" (20, 30. 31). Deshalb hat auch Johannes seine Augenzeugenschaft oft und nachdrücklich hervorgehoben, seine vertraute Stellung zu Jesus erwähnt. Seine ausführlichen Schilderungen einzelner hervorragender Wunder und ihrer Wirkungen verfolgen denselben Zweck. Aber auch im Marcus- und Lucasevangelium kann man ähnliche Wahrnehmungen machen [1].

Etwas anders liegt die Sache im Matthäusevangelium, welches mit Rede- und Erzählungsgruppen abwechselt, den Lehrer und Wunderthäter schildert. Hier kann man sagen, Wunder zu wirken war für ihn das Natürliche, der normale Zustand. Er zeigte sich in seinen Wundern als den Herrn und Gebieter der Schöpfung. Aber immerhin ist in der Verweisung auf die Weissagungen auch hier noch dieselbe Zweckbeziehung zu erkennen [2]. Wenn man das mitten im Wunderkatalog befindliche, scheinbar ungehörige Citat 8, 17 berücksichtigt, so kann man sich überzeugen, daß auch in diesem Evangelium die Wunder eine Beziehung zur ganzen Heilsökonomie hatten, indem sie Zeichen und Zeugnisse, Symbole und Prophetien waren. Sie beglaubigten die göttliche Sendung und Natur Jesu, des Messias, sie belehrten über sein Werk und wiesen auf die Zukunft hin (epideiktisch, didaktisch, prophetisch).

5. Die Wunder sind also zwar nicht Selbstzweck, müssen aber einen höhern Zweck haben, Zeichen für das religiös-sittliche Leben sein, eine Stelle im Plane der göttlichen Vorsehung einnehmen. Sie können den Glauben nicht erzwingen, sollen aber zu ihm führen. Sie sollen die Verehrung und Religion des einen Gottes, in welcher allein das ewige Leben besteht, empfehlen [3]. Von gläubigen und tugendhaften Werkzeugen gewirkt, dienen sie der Wahrheit und Heiligkeit zur Empfehlung. Der Glaube kann nicht allein auf den Wundern beruhen, aber der Wunderglaube auch in diesem Sinne ist doch nicht als Rest der Furchtreligion zu verwerfen. Denn dies hat Jesus auch dem Thomas gegenüber nicht gethan (Joh. 20, 29). Origenes findet gerade in dieser Zweckbeziehung einen Be-

---

[1] Comment. zu Marcus S. 40. 91. 258. 272; zu Lucas S. 266. 271. 371. 423. Cf. *Pascal* l. c. 27, 2. Schell, Katholische Dogmatik I, 266.

[2] Comment. zu Matth. S. 332. 484.

[3] *Aug.*, De civ. D. 10, 12; De util. cred. 16, 34. *Arnob.*, Adv. nat. 1, 44.

weis für die Wahrheit der Wunder der Heiligen Schrift und für die Falschheit der heidnischen Wunder. Celsus hatte als Parallele zu Christus die Apotheose des Aristeas angeführt, von welchem viele Wunder berichtet würden, und doch halte ihn niemand für einen Gott. Origenes bezweifelt zunächst die ganze Geschichte, bringt aber auch allgemeine Gründe dagegen vor. „Welchen Zweck sollte die Vorsehung gehabt haben, indem sie des Aristeas wegen Wunder bewirkte? Welchen Nutzen hätte sie dem Menschengeschlechte bringen wollen durch derartige Wunder? Darauf gibt es keine Antwort. Wir aber können, wenn wir die Thaten Jesu erzählen, die triftigsten Gründe dafür angeben, nämlich Gott habe durch Jesus den Menschen die heilsame Lehre darlegen wollen, welche zwar auf die Apostel als Fundament befestigt, aber in den folgenden Zeiten ausgebreitet werden muß, wo nicht wenige Heilungen im Namen Jesu und nicht zu verachtende andere Wunder geschehen." [1] Bei Berücksichtigung der geschichtlichen Verhältnisse läßt sich leicht erkennen, daß die Wunder mit der Vorbereitung und Entwicklung des Reiches Gottes zusammenhängen. Deshalb sind sie in den entscheidenden Perioden desselben am zahlreichsten. Moses und der Messias wurden schon von den Juden unter diesem Gesichtspunkte in Parallele gesetzt.

Freilich darf nun dieser allgemeine Satz nicht kleinlich gepreßt werden. Sonst geht es demselben wie der Teleologie in der Natur und in der Vorsehung. Beide bietem dem menschlichen Denken Schwierigkeiten, weil Gottes Gedanken nicht der Menschen Gedanken sind. Auch wenn man Spinozas asylum ignorantiae im Willen Gottes entschieden verurtheilt, so wird man sich doch nicht mit menschlicher Kurzsichtigkeit erdreisten, in allem und jedem den göttlichen Zweck zu erforschen. Deshalb nehmen wir das teleologische Moment nicht in den Wunderbegriff auf, so wichtig es für die Beurtheilung des Wunders auch ist. Noch weniger darf der hergebrachte Begriff des Wunders, der in die Zeit der reichen naturwissenschaftlichen Bildung und großen Uebung in der historischen Kritik nicht mehr passe, mit Schleiermacher und seinen vielen Gesinnungsgenossen diesem psychologischen oder teleologischen und parabolischen Momente geopfert werden [2]. Heißt man wegen dieser Beziehung die Wunder Zeichen (σημεῖα, signa), so ist der Begriff (miraculum) eben schon vorausgesetzt. Wir haben kein Recht, diese unzweifelhafte Thatsache der Heiligen

---

[1] C. Cels. 3, 28. Eine Zusammenfassung s. bei Steude, Ev. Apol. S. 346 ff.

[2] Teichmüller, Religionsphilosophie S. 181 ff. 222. Spinoza, Kant, Schleiermacher, Hase, Pfleiderer, Carriere, Lobstein u. a. Schopenhauer, Parerga II, 414: Miraculum sigillum mendacii!! *Ménégoz*, La notion biblique du miracle. Paris 1894 (Antrittsvorlesung. Deutsch von Baur).

Schrift gerade in dem Evangelium, welches den aus dem Alten Testament bekannten Ausdruck am häufigsten gebraucht, durch die Analyse des Wortes zu beseitigen. Dies ist ein Gewaltact, der nur durch Preisgabe des klaren Wortlautes (Joh. 4, 48) und durch dialektische Umdeutung der geschichtlichen Erzählungen durchgeführt werden kann [1].

Es mag wohl vorkommen, daß in der „Furchtreligion" der Glaube an einzelne Wunder so entsteht, weil man für ein Ereigniß eine Bedeutung sucht, es zu einem religiösen Ereigniß, zu einem Wunder (mirabile) erhebt. Monstra kommt von monstrare, ostenta von ostendere, portenta von portendere, d. h. praeostendere, prodigia von porro dicere, d. h. praedicere (Thom.). Besteht aber deshalb das „Wunder" in der Bedeutung für uns? In der Furchtreligion handelt es sich vielleicht niemals um die Bezeugung der abstracten dogmatischen Wahrheit, daß die Götter mächtig sind und die modernen Naturgesetze durchbrechen können, aber diese Wahrheit ist die selbstverständliche Voraussetzung, ohne welche auch der Gläubige der Furchtreligion nicht zum Gedanken eines Wunders mit der Bedeutung für ihn kommen könnte. Sonst müßte er alle Ereignisse für Wunder halten. Die Juden, welche doch auch einen Theil von der Furchtreligion hatten, berufen sich in der That auf die Wunderwerke Jahwes, um seine Allmacht und Hoheit zu beweisen.

Das Wesen des Wunders liegt nur insofern in der Deutung, als die göttliche Wunderkraft sich nicht zwecklos offenbart. Daraus, aber nicht aus dem mangelnden übernatürlichen Charakter der Ereignisse erklärt es sich, daß Wunder bloß geschehen, wo sie geglaubt werden, d. h. Empfängkeit für den Zweck derselben vorhanden ist, daß die Propheten in ihrer Heimat keine Wunder wirken. Es mag sein, daß mitunter irgend welche natürliche Ereignisse durch die Deutung, d. h. durch den Glauben als Zeichen oder Sprache Gottes erscheinen, denn Gott läßt sich ja nirgends unbezeugt, aber dadurch gelangen sie nicht zu einer Besonderheit, um als Wunder betrachtet zu werden. Sicher ist es nicht die Absicht der heiligen Schriftsteller, nur solche Wunder zu berichten. Ihre Darstellung ist auch viel zu realistisch, als daß man die Wunder in parabolische, allegorische Darstellungen auflösen könnte [2]. Der alte Wunderbegriff kann dadurch nicht entbehrlich gemacht werden. Die Unterscheidung zwischen einem reli=

---

[1] Vgl. Comm. zu Joh. S. 25. 39. *Thom.*, S. th. 2, 2, q. 178, a. 1 ad 3. Denzinger, Relig. Erkenntniß I, 88.

[2] Teichmüller a. a. O. S. 222 ff. 226. Brückner, Die Stellung des gegenwärtigen Glaubensbewußtseins zu den biblischen Wundern. Hamburg 1887. Pfleiderer, Gesch. der Religionsphil. (3. Aufl., Berlin 1893) S. 671. Weizsäcker, Apostol. Zeitalter S. 395 ff.

giösen und metaphysischen Wunderbegriff hat bloß eine logische Berechtigung, insofern das Wesen und der Zweck unterschieden werden. Religiöse Wunder sind nur als wirkliche Wunder Motive des Glaubens. Die Consequenz davon wäre sonst die Verflüchtigung der objectiven Wahrheiten und Thatsachen überhaupt. Deshalb berichtet Pfleiderer über Gioberti: „Der Schlüssel zum Wunderglauben liegt, wie Gioberti treffend bemerkt, darin, daß man Ursache und Gesetz seiner Production vom Object ins Subject verlegt, wie Kant das hinsichtlich der Bewußtseinsthatsachen überhaupt gethan hat. Eine Philosophie der Religion und Offenbarung muß also ihre Grundlage haben in der Theorie der Erkenntniß."

6. Indem das sinnenfällige Zeichen als erstes Moment in dem Begriffe festgehalten wird, wird das Wunder von den sogen. Wundern des Geistes und von den Wundern der Gnade unterschieden. Ein Urtheil über den absoluten Werth soll dadurch nicht abgegeben werden. Aber man hat sich einmal daran gewöhnt, gerade diese sinnlichen Zeichen Wunder zu nennen, weil sie ganz besonders geeignet sind, den sinnlich-vernünftigen Menschen zur Bewunderung und zum Staunen fortzureißen. Die Wunder im geistigen (intellectuelle) und sittlichen Leben (moralische) vollziehen sich in der Regel nach der von Gott festgesetzten Ordnung[1] im Innern des Menschen, so daß sie nur dem Einzelnen ein inneres Zeichen sind. Der Außenwelt werden sie erst sichtbar, wenn sich die Wirkungen zeigen, oder wenn sie, wie z. B. die Bekehrung des Saulus, mit einem äußern Zeichen verbunden sind. Die Wunder sind bloß als sinnenfällige Zeichen ein Kriterium der Offenbarung. Wie die natürliche Gotteserkenntniß durch die Sinnenwahrnehmung angeregt wird, so dienen die Wunder zur Anregung und Bekräftigung des übernatürlichen Glaubens.

Welcher Art dieses äußere Zeichen sei, ist an sich gleichgiltig, denn es findet nicht, wie bei den Sacramenten, eine innere Beziehung zwischen Zeichen und Wirkung statt. Doch ist auch beim Wunder, welches ein außerordentliches sinnliches Zeichen sein soll, die Art des äußern Geschehens nicht ohne Bedeutung. Denn je nach der verschiedenen Gestalt desselben tritt der wunderbare Charakter mehr oder weniger hervor. Die einen haben wenigstens Analogien in der menschlichen Kunst, wie die Krankenheilungen, welche nur den gewöhnlichen und bekannten Gang der Verursachung überschreiten (miraculum quoad modum); andere im Naturleben, wie die Blindenheilung und Todtenerweckung, welche das Leben und Gesundsein zum Vorbilde haben und nur die Potenz eines solchen Dinges übersteigen

---

[1] *Thom.*, S. th. 1, 2, q. 113, a. 10; 3, q. 44, a. 3 ad 1. 3.

(miraculum quoad subiectum)[1], andere aber gehen ganz über die gewöhnliche Ordnung der Dinge hinaus, wie die sogen. Naturwunder, welche dem Gange der Natur zu widersprechen scheinen (miraculum quoad substantiam facti).

Diese Unterscheidung der Wunder nach der Beschaffenheit des äußern Vorganges ist natürlich rein äußerlich, der Werthschätzung der sichtbaren Dinge, nicht der Macht Gottes, welche überall gleich ist, entlehnt. Man muß sich davor hüten, das Wunder um so höher zu taxiren, je „größer und absurder" es erscheint. Ebenso verkehrt ist es aber, den äußern Vorgang des Außerordentlichen ganz zu entkleiden, nicht bloß das Triviale, Absurde, welches in der Heiligen Schrift sich bei keinem Wunder findet, aus der Darstellung der Apologetik auszumerzen, sondern alles Geschehen in der Natur und im Leben natürlich zu fassen[2] oder die „immanenten Naturgesetze selbst als Wunder und größer als die biblischen Wunder" zu bezeichnen. Denn selbst das unerklärliche gewöhnliche Ereigniß im Laufe der Natur macht keinen Eindruck auf das Gemüth des Menschen, sondern nur das Außerordentliche, Ueberraschende. Nur das Ungewöhnliche, Seltsame, Abnorme gilt als Wunder im engern Sinne. Wir wundern uns nur über das, was wider unsere Vermuthung oder Erwartung geschieht. Auch für die „Furchtreligion" ist dieses Moment unentbehrlich. Mit nichten waren die Juden, die Apostel, die Gläubigen gleichgiltig gegen das äußere Zeichen.

Bei der Frage über die Auferstehung Christi, welche immer wieder als Beweis dagegen angeführt wird, werden wir es später ausführlicher nachzuweisen haben. Es kann freilich Gott mit den schwächsten Mitteln die größten und theuersten Wahrheiten zur Anerkennung bringen und „mit gering beglaubigten, aber mit unmittelbarer Kraft überzeugenden Geheimnissen ein die Welt überwindendes und beseligendes Leben begründen", aber die Apostel haben gerade hinsichtlich des Auferstehungswunders anders geurtheilt. Wie wichtig war ihnen dieser „Strohhalm", diese „gering beglaubigte Thatsache"! Man kann auch hier die Form nicht von der Sache trennen. Selbst der geistige Apostel Paulus ließ sich die äußere Thatsache nicht rauben. Wie er an dieselbe glaubte, so war er sich des Besitzes der Wunderkraft bewußt (1 Kor. 2, 4; 12, 9. 28. 30. 2 Kor. 12, 12. Hebr. 2, 4), und dieser Glaube kann sich nicht ohne thatsächlichen Beweis erhalten haben, wenn auch die Thatsächlichkeit daran zum Theil

---

[1] *Thom.*, S. th. 1, q. 105, a. 8; De pot. q. 6, a. 2. Denzinger a. a. O. I, 88 ff.

[2] Teichmüller a. a. O. S. 181. 189.

auf Glauben beruht. Es gelingt nicht, das paulinische Auferstehungswunder rein subjectiv zu deuten. Wollte bloß das „Geheimniß der ewigen Bedeutung der Persönlichkeit" enthüllt, eine neue Metaphysik des Christenthums geschaffen werden, welche die sinnlichen sogen. Gegenstände oder Erscheinungen als bloß vergängliche Beziehungen hinstellt und die ewige Welt der wahrhaften Wesen zu einer entzückenden Anschauung bringt, so hätte die Begeisterung des heiligen Apostels an einem Phantom gehangen und sein Sieg wäre unbegreiflich.

Es ist Aufgabe der folgenden Untersuchung und der Detailexegese, zu zeigen, inwieweit es möglich ist, das natürliche Außerordentliche immer von dem übernatürlichen Wunderbaren zu unterscheiden, aber darüber kann theologischerseits kein Zweifel sein, daß der Verzicht auf das sinnenfällige Zeichen beim Wunder ein Verzicht auf das Beweismittel des Wunders, auf die biblische Erzählung selbst ist.

7. Um für diese Unterscheidung ein Merkmal festzustellen, genügt es nicht, bloß die Seltenheit des Ereignisses ins Auge zu fassen. Zwar hat man gesagt, daß ein Zeichen oder Wunder nie zweimal vorkommen könne, denn wenn es das zweite Mal einträte, würden wir es schon ganz natürlich finden und uns zu wundern aufhören. Einige Philosophen gehen noch weiter und behaupten, ein Zeichen oder Wunder höre in demselben Augenblicke, in welchem es in die Erscheinung träte, auf, wunderbar zu sein, weil es ohne zureichenden Grund überhaupt nicht in die Erscheinung treten könne, alles aber, was einen zureichenden Grund habe, nicht mehr wunderbar sei[1]. Allein damit ist bereits das Unterscheidungsmerkmal des außerordentlichen sinnlichen Zeichens angedeutet. Man bezeichnet das sinnenfällige Zeichen als ein solches, welches nicht die Wirkung der bekannten Naturkräfte ist, nicht aus dem gewöhnlichen Laufe der Dinge in der Natur und im Leben folgt. Es muß darüber hinaus liegen, bloß durch eine höhere, die göttliche Macht erklärt werden können.

Die Alten haben sich über diesen für die moderne Apologetik wichtigen Punkt wenig Skrupel gemacht. Sie haben nicht, wie wir Moderne, zwischen den göttlich gegebenen Naturgesetzen für den gewöhnlichen Verlauf und dem göttlichen Willen im einzelnen zur Vollziehung eines besondern Zweckes streng unterschieden, noch weniger einen Gegensatz darunter vermuthet. Für den Israeliten konnte ein solcher Gegensatz zwischen dem göttlichen Willen, welcher sich in der Naturordnung ausprägt, und einem höhern Willen, welcher sich in der Unterbrechung der Naturordnung kund thut, gar nicht entstehen. Er kennt keine unverbrüchliche Naturordnung.

---

[1] M. Müller, Nat. Rel. S. 271.

Regen und Sonnenschein, Gewitter, Blitz und Donner sind eine That Gottes. Gewöhnliches Geschehen und Wunder unterscheiden sich nicht qualitativ. Beides sind Machtäußerungen Gottes, das Wunder nur eine größere, weil es als eine außergewöhnliche einen mächtigern Eindruck macht. Der Begriff der göttlichen Allmacht und Schöpferthätigkeit beherrschte die ganze Auffassung der Natur wie des Wunders[1]. Doch bemerkt schon Origenes, was durch Gottes Rath und Wille geschehe, könne nicht gegen die Natur sein, obwohl es unglaublich scheine. „Wir sagen," bemerkt der hl. Augustinus[2], „alle portenta seien gegen die Natur, aber dies ist nicht der Fall. Denn wie ist dasjenige gegen die Natur, was durch Gottes Willen geschieht, da doch der Wille eines solchen Schöpfers die Natur eines jeden Dinges ist? Das portentum geschieht also nicht gegen die Natur, sondern gegen die uns bekannte Natur." Das Wunder ist „eine ungewöhnliche Sache außerhalb der bekannten Ordnung der Ursachen". Gott ist die Ursache, aber durch eine geordnete Kraft, welche nach dem göttlichen Weltplan wirkt (rationes seminales). Die übernatürlichen Kräfte können den in die Natur gelegten Kräften nicht widersprechen.

Die Unbegreiflichkeit, welche auf die Allmacht Gottes zurückführt, bildet ein wesentliches Unterscheidungsmerkmal. Sobald man den Hergang eines Ereignisses kennt, so ist es kein Wunder mehr (Röm. 11, 24). Wie es Gott nicht unmöglich gewesen ist, die Naturen zu schaffen, welche er wollte, so ist es ihm nicht unmöglich, die Naturen, welche er geschaffen hat, in welche immer er will, zu verwandeln. Der hl. Thomas sagt[3] mit Augustinus: „Gott, der Schöpfer aller Naturen, thut nichts gegen die Natur, weil das, was er thut, die Natur eines jeden Dinges ist." Es ist also nicht richtig, wenn gesagt wird: „Daß die Wunder Thatsachen gegen die Naturgesetze wären, dieser Begriff des Widernatürlichen ist erst unter den Scholastikern begriffsmäßig ausgebildet worden. . . Das Naturgesetz ist der unserem Erdball eingeprägte Wille Gottes."[4] Vielmehr könnte man letztern Ausspruch des hl. Augustinus mit den Scholastikern dahin erklären: alle Dinge haben einen ordo oboedientialis gegen Gott, von dem sie geschaffen wurden[5]. Er kann aus ihnen machen, was er will.

---

[1] Nitzsch, Evangelische Dogmatik S. 182 f.

[2] De civ. D. 21, 8, 2. 5; C. Faust. 26, 3; 29, 2; 30, 2; De util. cred. 16, 34; Ep. 162, 6. 9; De ord. 1, 1, 8; Ep. 120, 5; 137, 8; Serm. 247, 2; Gen. ad litt. 9, 17, 32; 18, 33. 35; Ep. 199, 34. Cf. *Orig.*, C. Cels. 5, 23. *Petav.*, De inc. 3, 15, 4.

[3] S. th. 3, q. 44, a. 2 ad 1; 1, q. 105, a. 6; Opusc. 1, 130. 137.

[4] Hase, Geschichte Jesu (Leipzig 1876) S. 105.

[5] Limbourg: Zeitschr. f. kath. Theol. 1892 S. 231 ff. Scheeben a. a. O. II, 403. Kranich, Ueber die Empfänglichkeit der menschlichen Natur nach Aug.

Was im gewöhnlichen Laufe der Natur Außerordentliches geschieht, ohne daß wir die Ursache kennen, ist ein Wunder für uns (quoad nos), was aber außerhalb desselben durch Gott gewirkt wird, ist ein Wunder schlechthin (simpliciter miraculum), geht aber nicht gegen die Natur. Die Engel und Dämonen können die Potenzen der Natur zu außerordentlichen Wirkungen benutzen, wie es die ägyptischen Zauberer thaten. Die eigentlichen Wunder sind aber von Ewigkeit in den Weltplan Gottes aufgenommen. Dadurch wurde es dem hl. Augustinus möglich, viele Wunder mittelst der Erweiterung des Naturbegriffes und genauer Bestimmung des Verhältnisses Gottes zur Welt zu natürlichen Ereignissen zu machen und auch in den schlechthinigen Wundern, welche auf die directe göttliche Causalität zurückgehen, das Entwicklungsgesetz der Natur zu wahren.

Wenn der hl. Thomas dennoch die Unterscheidung in miracula supra, contra, praeter naturam beibehält [1], so dient sie nur zur Charakterisirung des sinnenfälligen Zeichens. Obwohl Gott bisweilen etwas außerhalb der der Natur eingeschaffenen Ordnung wirkt, so thut er doch nichts gegen die Natur. Die Ausnahmen sind nur particuläre. Nichts was Gott thut, ist gegen die Natur, denn Gott ist actus purus, principale agens, prima mensura essentiae. Er hätte eine andere Naturordnung treffen können, also kann er auch außerhalb dieser Ordnung wirken [2]. Zur ersten Klasse zählt er z. B. die Incarnation und die Verklärung der Körper, zur zweiten die Jünglinge im Feuerofen, die Jungfrauengeburt, zur dritten die Frösche in Aegypten.

Das „gegen" und „über" die Natur wurde um so leichter verwechselt, als die Anwendung auf die Mysterien des Christenthums, namentlich auf die Eucharistie und Jungfrauengeburt, von selbst dazu Veranlassung gab. Schon Ambrosius hatte dafür beide Ausdrücke gebraucht. Paschasius Radbertus hat in der Eucharistie ein Wunder gegen oder gleichsam (quasi) gegen die Natur gesehen, weil diese stets auf dem Willen Gottes beruhe. Sein Gegner Ratramnus sucht der Allmacht Gottes gegenüber im Sinne Augustins mehr die Heiligkeit und Liebe für den Geist des Empfängers hervorzuheben, so daß die Eucharistie als ein Glied in dem Wirken des Heiligen Geistes erscheint. Anselm bezeichnet die Empfängniß Marias als ein Werk, welches weder die Natur noch der Wille der Natur, sondern Gott allein vollbringt. Thomas stimmt damit überein. Der Begriff der

---

und Thomas. Paderborn 1892. Dagegen Jahrb. f. Philos. 1893 S. 87 ff.; 1894 S. 201 ff.

[1] De pot. (de miraculis) 6, q. 6, a. 2 ad 3; S. th. 1, q. 105, a. 8. Brischar a. a. O. S. 266 f.

[2] S. th. 1, q. 105, a. 6; q. 110, a. 4; q. 114, a. 4.; C. Gent. 3, 100.

Allmacht wurde aber stärker betont als bei Augustinus, obwohl man immer noch gegen und über die Natur, gegen den gewöhnlichen Lauf der Natur und ähnliches miteinander vertauschte. Noch Bonaventura bemerkt: Gott verkehrt durch das Wunder nicht die Ordnung der Natur.

Albertus macht die thatsächliche Alleinwirksamkeit des göttlichen Willens mit Ausschluß der Naturkräfte, das Hinausgehen über das, was die Natur leisten kann und soll, und das Augenblickliche, nicht Successive der Wunder geltend. Weiter geht Scotus. Das Wunder geht gegen dasjenige, was an sich geschehen soll. Von nun an betonten nicht nur die Scotisten, sondern auch die Thomisten, und zwar mit Berufung auf Thomas, das „gegen die Natur" noch stärker. Die Spätscholastik schloß sich dieser Ansicht an. Die protestantische Scholastik suchte auch hierin das Uebernatürliche zu steigern[1]. Noch im vorigen Jahrhundert wurde dieser Wunderbegriff von den gläubigen Theologen allgemein vertheidigt, von vielen wird er bis heute festgehalten[2]. Dazu bemerkt Drey: „Gott verzeihe den frühern Vertheidigern der Offenbarung diesen großen Mißgriff."

8. Nach der neuern strengern Bestimmung der Naturkräfte und Naturgesetze einerseits und der genauern Unterscheidung zwischen Schöpfung und Erhaltung andererseits gehört diese Bestimmung aber nicht zu dem Begriffe des Wunders. Man sagt weniger, als man mit dem Namen des Wunders meint, wenn man in ihm nur das Ungewöhnliche, aber doch in seiner Entstehung Berechenbare sieht, man sagt mehr, als man selbst möchte, wenn man in ihm eine völlige Durchbrechung der allgemeinen Naturgesetze findet[3]. Es ist nur nothwendig, daß die Wirkung praeter naturam, praeter ordinem naturae oder, wie der hl. Thomas sagt, um die geschaffenen höhern Ursachen auszuschließen, praeter ordinem totius naturae creatae erfolge, nicht aus dem gewöhnlichen Laufe der Natur erklärt werden könne[4]. Das Wunder kann sich aus natürlichen Thatsachen zusammensetzen, deren Verbindung aber wunderbar ist, eine neue Beziehung der Elemente durch die Wirkung des Schöpfers sein, dem sie als geschaffene Wesen angehören, von welchem die secundären Ursachen als von der ersten Ursache abhängen[5].

---

[1] *Ambr.*, De myst. 9, 51 sq. (De sacr. 4, 4, 17 sq.). *Ans.*, De conc. virg. c. 11. Vgl. Nitzsch, Augustinus' Lehre vom Wunder S. 12 ff. Harnack, Dogmengesch. III, 280 f. E. Müller a. a. O. S. 126 ff. 131 ff. Nitzsch, Dogm. S. 145 f.

[2] Denzinger a. a. O. II, 388 f. 395 ff. Hettinger, Apologetik S. 228 f., vgl. aber S. 235 f.

[3] Lotze, Mikrokosmus II, 53.

[4] Kleutgen, Das Evang. des hl. Matth. Nebst einer Abhandlung über das Wunderbare (Freiburg i. B. 1888) S. 244.

[5] *Ps.-Aug.*, De mirabilibus s. scripturae (Migne XXXV, 2151 sqq.). Vigouroux, Bibel II, 282 ff. (über die ägyptischen Plagen). *Meignan*, L'ancien

Ein gewisser Widerspruch gegen die Natur liegt zwar auch so im Wunder, aber derselbe ist doch mehr auf seiten unserer Erkenntniß als auf seiten des Vorganges selbst. Wir wollen die Unerklärlichkeit des Vorgangs nach Zeit und Intensität aus den uns bekannten Naturkräften alsbald als einen Widerspruch zu den letztern fassen, anstatt daß wir das Eingreifen in die bestehende Naturordnung und die Benutzung der geltenden Naturgesetze zur Hervorbringung einer höhern Wirkung als das Werk des die Natur leitenden Schöpfers betrachten.

Es ist wohl richtig, daß dieses seit Leibniz bemerkbare Zurückweichen von dem ältern und strengern Wunderbegriff eine Nachwirkung der Kritik, namentlich Spinozas und Humes, war, und es ist unbestreitbar, daß die scharfen Angriffe radicaler Theologen des jetzigen Jahrhunderts die Apologeten vorsichtiger gemacht haben, aber wer denselben hieraus einen Vorwurf macht, verwechselt die Ursache mit der Veranlassung. Der Fortschritt in der Erkenntniß der Naturkräfte und Naturgesetze hat jenen Gegnern vielfach die Waffen in die Hände gegeben. Es wäre thöricht, wenn die Apologetik hierauf nicht Rücksicht nehmen würde. Wohl darf sie überzeugt sein, daß ihre Gründe diejenigen, welche das Feldgeschrei ausgegeben haben: „Das Uebernatürliche ist der Feind“ [1], und an Voltaire tadeln, daß er die Wunder statt das Wunder angegriffen habe, nicht überzeugen werden. Wer den Glauben an das Wunder im strengen Sinne unvereinbar mit der heutigen Bildung findet, verschließt sich von vornherein jeder Belehrung. Allein es gibt doch viele Gebildete, welche eine Ausgleichung suchen, aber sich von der schroffen alten Fassung mit Recht abgestoßen fühlen.

„Leider haben die Theologen“, bemerkt der verdiente Gelehrte V. v. Strauß-Torney, „den Begriff des Wunders so hinaufgeschraubt, daß er unfaßlich geworden. Denn nach ihnen sollen im Wunder die Naturgesetze durchbrochen und suspendirt werden, während doch nur deren Wirkung dabei für den Menschen verschwindet, weil eine geistige Macht nach höhern Gesetzen sie beherrscht und verwendet.“ [2] Ist man nicht berechtigt bezw. verpflichtet, diesen Stein des Anstoßes, welcher aus einer überwundenen Periode der Naturkenntniß stammt, zu beseitigen, indem man das Wunder nicht als Machtwirkung gegen das Gesetz, sondern dem Gesetze gemäß auffaßt, als eine Wirkung jenes Specialgesetzes, welches der höchsten Causalität innerhalb des Universums entspricht, „jener göttlichen Kräfte und Einflüsse, welche sich an keine geschaffene Natur in Weise

---

Testament dans ses rapports avec le Nouveau, et la critique moderne I (Paris 1895), 241.

[1] *John Morley:* Rev. des deux M. 1891 III, 108. [2] Essays S. 57.

eigener Befähigung mittheilen und so dem Kosmos zuleiten lassen" [1]? Faßt man das Wunder als Durchbrechung und Durchlöcherung der Naturordnung auf, so stellt man die Natur, auch wenn sie von Gott geschaffen ist, doch dualistisch ihm als zweites Princip, wie Plato die Materie, gegenüber. Gott ist trotz seiner Allmacht durch die Natur beschränkt, während doch die Naturordnung in Harmonie mit der ganzen göttlichen Thätigkeit sein muß. Dies kann man festhalten, ohne den Wunderbegriff religiös-ethisch aufzulösen oder umzuformen. Ein besonderes neben dem gewöhnlichen Naturlaufe zur Bekräftigung der Offenbarung angeordnetes System von Naturgesetzen (Houtteville, Drey u. a.) ist daher nicht anzunehmen.

Die göttliche Macht darf aber nicht bloß im allgemeinen, wie bei allen außerordentlichen Naturereignissen, als Ursache des Wunders betrachtet werden. Sie muß als die besondere, als die einzige Hauptursache gelten. Neben der Erfahrung des Thatsächlichen muß der Erweis eines Göttlichen als einer die erfahrungsgemäß beschränkten Kräfte übersteigenden Macht im Begriffe des Wunders enthalten sein. Diese Ursache kann aber unmittelbar oder mittelbar wirken, d. h. ohne Inanspruchnahme einer creatürlichen Ursache oder mittelst einer solchen. Jenes ist der Fall bei den sogen. absoluten Wundern, für welche keine oder schwache Analogien in der Natur vorhanden sind; dies aber bei den relativen Wundern, welche auf natürlichem Wege in längerer Zeit auch durch die Kräfte der Natur mit Hilfe der menschlichen Kunst vollbracht werden können [2]. Diese bestehen darin, daß eine momentane und sichere Wirkung der natürlichen Kräfte ohne die gewöhnlichen Mittel oder durch eine Erhöhung der natürlichen Wirkungsweise erreicht wird. Dies ist aber nur durch die göttliche Causalität möglich.

Die außerordentlichen Wirkungen, welche von geschaffenen Wesen, wie von Engeln oder Dämonen hervorgebracht werden, sind jedenfalls keine Wunder im strengen Sinne des Wortes, denn liegen sie auch über die Ordnung irgend einer geschaffenen Natur hinaus, so doch nicht über die Ordnung der gesamten Natur. Wie man aber diese, früher jedenfalls zu leichtgläubig auf die Natur ausgedehnten Einflüsse beurtheilen möge, sie können jedenfalls nur äußerlich und mechanisch, nicht aber innerlich und im Wesen der Natur wirksam gewesen sein. Zu diesem Zwecke haben gerade die Scholastiker jene Unterscheidung zwischen ganzer und particulärer Natur aufgestellt. Freilich hat sich auch hierin wieder die antike Naturanschauung, welche weniger die Naturgesetze als das Naturwesen, die

---

[1] Schell a. a. O. I, 314. Steude, Ev. Apol. S. 323 ff. Siebeck, Religionsphilosophie S. 214 ff.

[2] Vgl. E. Müller, Natur und Wunder S. 126 ff.

Natureigenthümlichkeiten ins Auge faßte, geltend gemacht. Würde man nicht die ganze Natur berücksichtigen, so müßte man, meint der hl. Thomas [1], auch das Emporwerfen eines Steines als ein Wunder betrachten, weil es gegen die Natur eines Steines sei, in die Höhe zu steigen.

II. Die Möglichkeit des Wunders.

9. Sind aber solche Wirkungen der göttlichen Causalität überhaupt möglich? Werden dadurch nicht die natürlichen Ereignisse in der Natur für die Forschung unsicher gemacht? Die Möglichkeit der Wunder wurde in Verbindung mit der Offenbarung überhaupt schon in der alten Zeit vom Skepticismus und Pantheismus häufig bestritten. Diese Bestreitung ist namentlich seit der Zeit des Deismus ein stehender Artikel bei den Gegnern des Christenthums geworden. Spinoza, Hobbes, Hume und die ganze Reihe der pantheistischen oder semi-pantheistischen Philosophen und Theologen läugnen die Möglichkeit des Wunders. Die Wunder sind ihnen Zeichen der Unwissenheit oder gar der Lüge. Die unverbrüchliche Gesetzmäßigkeit der Welt schließt jede Ausnahme aus, die Identität Gottes und der Natur macht das Eingreifen Gottes in die Natur unmöglich. Die rationalistische wie die positivistisch-naturalistische Richtung der Gegenwart betrachten die Unmöglichkeit des Wunders als etwas Selbstverständliches.

Von ihrem Standpunkte aus haben alle diese Gegner Recht. Weder der mechanische oder idealistische Monismus, noch der fade Deismus oder der Dualismus können ein Wunder zugeben. Denn der Monismus sieht überall eine nothwendige Entwicklung des allgemeinen Seins, ob dieses nun materiell oder geistig gefaßt werde; der Naturalismus findet im Wunderbegriff einen Widerspruch mit der Einheit und Nothwendigkeit des Naturgeschehens, mit dem allgemeinen Gesetze der Stetigkeit, welches die Grundlage der Naturordnung bildet. Der Deismus aber setzt Gott, nachdem er einmal die Welt geschaffen hat, außerhalb aller Berührung mit der Natur. Das Gemeinsame aller dieser Systeme ist die Läugnung des Uebernatürlichen. Dieses gilt wenigstens als ein Noli me tangere, das zu berühren man sich ängstlich hütet. Die Beschäftigung mit dem Uebernatürlichen gilt als eines wissenschaftlichen Mannes unwürdig, weil die Wissenschaft sich auf das Natürliche zu beschränken habe, an die sinnliche Wahrnehmung, die Erfahrung gebunden sei.

Die Möglichkeit des Wunders kann nur vom Standpunkte der theistischen Weltanschauung aus bewiesen werden. Die Berechtigung

---

[1] S. th. 1, q. 110, a. 4; C. Gent. 3, 102 sq. Hahn, Die Entstehung der Weltkörper (Regensburg 1895) S. 97 ff.

derselben dürfen wir aber hier voraussetzen, da unser ganzer erster Theil dieser Frage gewidmet ist. Von diesem Standpunkte aus muß das Wunder möglich sein, weil Gottes Allmacht und freier Wille unbeschränkt sind und Gottes unendliche Weisheit das von Gott Geschaffene zu höhern Zwecken leiten und gebrauchen kann, ohne mit sich selbst in Widerspruch zu kommen. Der Glaube an die Möglichkeit der Wunder liegt unmittelbar in dem Glauben an die göttliche Macht und Weisheit. Darum ist derselbe allen Religionen gemeinsam [1]. Wollte man aber die Vertheidigung des Wunders vom christlichen Gottesbegriff aus beanstanden, weil alle Volksreligionen Wunder haben, so wäre man doch nur berechtigt, von der Begriffsbestimmung der untersten Stufe (der Furchtreligion) auszugehen, wenn diese Stufe als der Anfangszustand der Religion erwiesen wäre. Sie ist aber ein Abfall, welche in ihrem Gottesbegriff bloß das eine Moment der Allmacht bewahrt hat.

10. Die Einwände, welche vom theistischen Standpunkte aus gegen das Wunder gemacht werden, sind leicht zu widerlegen. Sie theilen sich in materielle und formelle. Letztere betreffen die Darstellung der Wundererzählungen, welche entweder auf Grund der orientalischen anschaulichen Auffassungsweise allegorisch gedeutet oder mythisch aufgelöst werden sollen. Die materiellen Einwendungen suchen die Wunder aus dem mangelhaften Naturwissen, aus subjectiver Auffassung, psychologischer Einwirkung auf das Gemüth oder aus teleologischen Beziehungen zu erklären [2]. Hier können wir von den formellen Einwänden absehen, weil sie, die Exegese, Kritik und Geschichtswissenschaft betreffend, in der principiellen Untersuchung über die Heilige Schrift und Exegese berücksichtigt werden müssen. Hinsichtlich der biblischen Wunder sei hier nur daran erinnert, daß die Berichterstatter und ihre Gewährsmänner selbst Zeugen der berichteten Ereignisse waren. Sie erscheinen um so unparteiischer, als sie, obwohl wundergläubig, doch den Widerspruch der Menge und die langsame Fassungskraft der Jünger nicht verschweigen. Je weniger sie für die messianische Erfüllung vor der Geistessendung offenen Sinn haben, desto unverdächtiger muß ihr Zeugniß sein.

Die materiellen Schwierigkeiten lassen sich darauf reduciren, daß behauptet wird, es werde durch die Forderung von Wundern die Unvoll-

---

[1] Vgl. Gloatz, Ueber das Verhältniß von Wunder und Naturgesetz (Stud. u. Krit. 1886 S. 406). Neue Jahrb. f. deutsche Theol. 1892 S. 203. E. Müller a. a. O. S. 115 ff. Steude, Ev. Apol. S. 339 ff.

[2] M. Müller, Anthrop. Rel. S. xii ff. Vgl. Denzinger a. a. O. II, 235. 346 f. Steude, Ev. Apol. S. 308 ff. Gegen *Rousseau*, Emile 3, 83, cf. Sorbonne, Migne, Curs. theol. II, 1187 sqq.

kommenheit und Mangelhaftigkeit der Schöpfung vorausgesetzt, oder ein das ganze Naturerkennen in Frage stellendes Eingreifen Gottes in die Natur verlangt. Der erste Einwand würde zunächst gegen die ganze göttliche Erhaltung und Leitung des Universums gerichtet sein, schießt also über das Ziel hinaus. Wer die Schöpfung annimmt, muß auch die Erhaltung und Leitung als Fortwirkung derselben ersten Ursache anerkennen. Das Sein, welches seinen zureichenden Grund nicht in sich selbst hat, kann nur durch jenes Sein fortbestehen, von welchem es geschaffen worden ist. Es bleibt also nur die allem Geschöpflichen anhaftende Unvollkommenheit übrig, welche unvermeidlich ist und mit der Güte und Ordnung der Schöpfung nicht im Widerspruche steht. Gott kann allerdings die Natur nicht so mangelhaft eingerichtet haben, daß er derselben täglich zu Hilfe kommen müßte (Spinoza), aber dieselbe Kraft, welche die Natur geschaffen hat, muß sie auch erhalten. Die ganze Entwicklung des Universums setzt einen schöpferischen Plan voraus, den die schöpferische Kraft durch die geschaffenen Kräfte verwirklicht.

11. Die Wunderthätigkeit wird zwar von strenggläubigen Theologen manchmal mit der Restauration in der Erlösung zusammengestellt. Der Zweck des biblischen Wunders soll die „Herstellung der Natur“ sein [1]. Das Naturgesetz sei das Gesetz der Natur, wie sie herkömmlich beschaffen sei; indem Gott aber die Natur selbst erzeuge, könne er sie nicht minder von ihren dermaligen, zudem theilweise nicht ursprünglichen und abnormen Banden und Schranken entbinden, sie erhöhen und umschaffen, wonach sich natürlich auch veränderte und gesteigerte Naturgesetze ergeben. Diese Naturauffassung hat aber nur für das sittliche Leben eine Bedeutung oder beruht auf einer falschen Beurtheilung des Urstandes und der Sünde als einer Corruption der physischen menschlichen Natur. Nicht einmal der Fluch der Natur ist in solch realistisch-naturalistischer Weise aufzufassen. Die Wunderthätigkeit würde dadurch zu einer fortwährenden Thätigkeit Gottes, alles physische Elend müßte beseitigt werden. Der Zweck der Heilwunder Jesu bestand nicht in der „Herstellung der Natur“. Oder hat Jesus vielleicht alle Kranken in Palästina geheilt? Sind damals die Galiläer nicht auch gestorben wie sonst?

Noch weniger kann aber die Wunderthätigkeit mit der göttlichen Providenz (Spinoza, Strauß, Pfleiderer u. a.) in Widerspruch gerathen, denn die Wunder werden gerade zu dem Zwecke gewirkt, die Ziele der

---

[1] Rosenkranz, Lange, Martensen, Ebrard, Beck u. a. Vgl. Lindenmeyer, Geschichte Jesu (Basel 1875) S. 62. 72. Hettinger, Apologie II (7. Aufl.), 283.

Vorsehung zu befördern[1]. Wie jene den gewöhnlichen Lauf der Dinge zum höhern Ziele der Menschheit lenkt, so will die Wunderthätigkeit in besondern Fällen durch Unterbrechung des gewöhnlichen Naturlaufes sicherer denselben Erfolg herbeiführen. „Sowenig es in der Natur allgemeine Gesetze in dem Sinne gibt, daß sie wie olympische Mächte die Einzelereignisse bestimmen und beherrschen, ebensowenig gibt es in der Objectivität allgemeine Begriffe, welche als besondere Wesenheiten den Einzeldingen immanent sind."[2] Dadurch wird der von der Unveränderlichkeit Gottes hergenommene Einwand hinfällig. Denn die Wunder sind wie die Schöpfung ideell ewig, in den Weltplan aufgenommen wie die gewöhnliche allgemeine Providenz. „Indem Gott das Zeitliche bewegt, wird er nicht zeitlich bewegt, und er kennt das zu Vollbringende nicht anders als das Vollbrachte" (Augustinus). Wer diese Möglichkeit läugnet, der läugnet den lebendigen Gott in der Schöpfung und Vorsehung. Rousseau hat recht, wenn er sagt: Die Frage selbst, ob Gott Wunder wirken könne, ist nicht nur absurd, sondern gottlos.

12. Mehr Schein hat der von der größten Mehrzahl der heutigen Naturforscher erhobene Einwand, daß durch das Wunder das Causalitätsgesetz aufgehoben, das Princip der Continuität unterbrochen und das Naturerkennen ganz in Frage gestellt werde. Dagegen ist zunächst formell zu bemerken, daß wir die Wunder als Ausnahmen betrachten. Diese können als solche die Regel nicht aufheben, die Constanz der Naturgesetze, soweit diese Abstractionen des menschlichen Verstandes über das regelmäßige Wirken der Naturkräfte überhaupt als feststehend zu betrachten sind, nicht umstoßen. Daher berühren sie das Naturstudium nicht. Diese Ausnahmen sind aber noch dadurch kenntlich gemacht, daß sie nicht dem Forscher auf seinem gewöhnlichen Wege begegnen, sondern durchaus mit dem religiös-sittlichen Leben zusammenhängen. Hierdurch ist schon verhindert, daß durch das Eingreifen Gottes zugleich die Gesamtheit der übrigen Welt in Verwirrung gebracht werde. Der Arzt, Richter u. s. w. brauchen keine Rücksicht darauf zu nehmen, solange sie eine causale Erklärung geben oder finden können. Albert der Große sagt: „Wir haben in der Natur nicht zu erforschen, wie Gott der Schöpfer nach seinem freien Willen die Geschöpfe zu Wundern gebraucht, wodurch er seine Allmacht zeigt, sondern vielmehr was im Bereiche der Natur auf Grund der den

[1] *Aug.*, De civ. D. 10, 12; cf. De mirabilibus. *Thom.*, De pot. 6, 2; C. Gent. 3, 98. Brischar a. a. O. S. 270. Werner, Gesch. der apol. Lit. V, 509 ff.

[2] E. Fischer, Erkenntnißtheorie (Mainz 1887) S. 457, nach Lotze, System der Phil. I, 507 f. *Albertus M.*, De cael. 75. Schmid, Erkenntnißlehre II, 336 f.

Dingen eingepflanzten Ursachen geschehen kann." Im concreten Falle kann nur die Forderung an den Naturforscher gestellt werden, daß er entweder die natürliche Erklärung gebe oder sein Urtheil zurückhalte. In letzterem Falle kann von einer Unmöglichkeit des Wunders keine Rede sein.

Zwar erwidert Kant, die Wunder müssen entweder täglich oder niemals geschehen, und sein Interpret K. Fischer bemerkt dazu, Naturgesetze erlauben keine Ausnahme, sie gelten entweder ausnahmslos oder gar nicht. Wenn es Wunder gibt, so gibt es keine Naturgesetze, also auch keine Naturwissenschaft, überhaupt keine theoretische Erkenntniß. Der ganze Chorus stimmt in den Satz ein: „Wo das Wunder anfängt, hört die Wissenschaft auf."[1] Die natürliche Wissenschaft allerdings, aber es gibt eben Dinge zwischen Himmel und Erde, an welche der klügelnde Verstand nicht hinanreicht. Gibt es im Gebiete des Geistes Erscheinungen, welche der Erklärung spotten, so kann auch der absolute Geist Wirkungen hervorbringen, welche über dem Naturmechanismus liegen.

Die Möglichkeit ist durch Gottes Verhältniß zur Natur gegeben. Wie Gott schon die Welt aus freiem Willen, nicht aus Nothwendigkeit geschaffen, nach einem weisen Plane vollendet und zu einem guten Ziele hingeordnet hat, so erhält er auch die Natur mit ihren Kräften und Gesetzen. Er hat in seiner Weisheit zugleich die Möglichkeit in die Natur gelegt, ihre Kräfte in der Weise der Natur nach seinem Willen zu einer höhern Gesamtwirkung zu vereinigen und hinzuleiten, als die natürliche Anlage und Wechselwirkung bedingen[2]. Denn das Wunder hat nicht den Zweck, die Naturgesetze aufzuheben oder zu corrigiren, sondern dieselben durch Unterbrechung des gewöhnlichen Causalnexus für höhere Zwecke zu einem andern Effect zu benützen. Man braucht für den Wunderglauben nicht eine „gesetzwidrige Durchbrechung der Naturordnung"; um die „Lebendigkeit und Freiheit Gottes" zu wahren, darf man aber doch „der Natur Elasticität" zutrauen und sie „höherer Eingriffe für fähig und bedürftig" halten[3]. Wer dies läugnet, muß auch darauf verzichten, eine zureichende Erklärung der Naturereignisse zu geben, welche im Zusammentreffen verschiedener Ursachen, in der Combination verschiedener Kräfte stets etwas Unerklärliches, Wunderbares haben, so nothwendig und constant die Einzelkräfte wirken und die einzelnen Gesetze gelten.

---

[1] Kant, Rel. S. 123 Anm. 2. K. Fischer a. a. O. III, 327; IV, 326. Happel, Rel. S. 269. Romanes, Darwin nach Darwin I (Leipzig 1892), 19 ff. Vgl. Lechler, Geschichte des Deismus S. 321. 427.

[2] *Thom.*, De mirac. 1 ad 6. Denzinger a. a. O. II, 347 ff. Leibniz, Theod. 2, 54. Pfeifer: Natur u. Offenb. 1893 S. 285 ff.

[3] Pfleiderer, Religionsphil. II, 435. Teichmüller a. a. O. S. 173.

Sagt doch selbst Lotze, der die Wunder auf die Geisterwelt beschränkt: „Die wunderbar wirkende Kraft . . . richtet sich nicht unmittelbar gegen das Gesetz, um seine Giltigkeit aufzuheben, sondern indem sie die innern Zustände der Dinge durch die Kraft ihres innern Zusammenhanges mit ihnen ändert, verändert sie mittelbar den gewohnten Erfolg des Gesetzes, dessen Giltigkeit sie bestehen läßt und fortdauernd benützt. Der abgeschlossene und harte Kreis der mechanischen Nothwendigkeit ist nicht unmittelbar dem wunderthätigen Gebote zugänglich und darf es nicht sein (?), aber die innere Natur dessen, was ihren Gesetzen gehorchen soll, ist nicht durch sie bestimmt, sondern nur durch den Sinn der Welt. Dies ist die offene Stelle, auf welche eine Macht, die im Namen dieses Sinnes gebietet, ihre Einwirkung äußern kann, und wenn unter diesem Gebote die innern Zustände der Elemente, die Größe ihrer Verwandtschaft und ihres Gegensatzes untereinander sich ändern, so wird die Nothwendigkeit des mechanischen Weltlaufes nicht durch Aufhebung, sondern durch strengere Festhaltung ihrer allgemeinen Gesetze diesen neuen Thatbestand zu äußerer, wunderbarer Erscheinung entfalten müssen." [1] Und St. Mill gibt wenigstens zu, daß ein Wunder insofern keine Ausnahme vom Causalitätsgesetze bilde, als in jedem Falle eines „angeblichen" Wunders das Vorhandensein eines neuen Antecedens, nämlich der Wille eines überweltlichen Wesens behauptet werde.

13. Als Analogon für dieses Eingreifen Gottes in die Natur ohne Aufhebung der Naturgesetze kann man die Modificationen der Naturgesetze durcheinander und durch die menschliche Thätigkeit anführen. Beide beruhen auf dem Grundaxiom der empirischen Naturwissenschaft, daß keine Veränderung zu stande kommt ohne äußern Anstoß, ohne mechanische Kraftübertragung. „Keine Veränderung ohne eine außerhalb liegende Ursache."

Die Anziehungskraft der Sonne und des Mondes wirkt bei der Fluth der Anziehungskraft der Erde entgegen [2]. Die magnetische Kraft hebt die Schwerkraft theilweise auf, die Ausdehnungskraft des Wassers bei der Eisbildung sprengt das feste Gefüge der Felsen, die Wärme lockert die Cohäsion der Molekeln, die erwärmte Luft und die Gase steigen nach oben, die Anziehungskraft und Tangentialkraft zwingen den Körper zur Kreisbewegung. Die Körper können bis zu einem Grade durch natürliche

---

[1] A. a. O. II, 54; III, 481. Vorbrodt, Principien der Ethik und Religionsphil. Lotzes (Leipzig 1891) S. 139 f. Kuntze, Das Wundergebiet (Stud. u. Krit. 1884 S. 679 ff.). Zu St. Mill s. E. Fischer a. a. O. S. 477 Anm. 1.

[2] *Thom.*, C. Gent. 3, 99; S. th. 1, q. 105, a. 6 ad 1. Denzinger a. a. O. II, 348. E. Müller a. a. O. S. 31 ff. 123 f. Pesch, Welträthsel I, 229 f.

Einflüsse so verändert werden, daß ihre Eigenschaften in das Gegentheil verkehrt zu sein scheinen. Bekannt ist, daß die magnetische Kraft des Eisens durch starke Erhitzung verloren geht. Ja die Hitze kann so gesteigert werden, daß sie unmittelbar dem berührenden Körper nicht schadet. Dasselbe findet bei extremen Kältegraden statt. Manche Körper, z. B. Schwefel, krystallisiren bei verschiedener Temperatur nach verschiedenen Krystallsystemen.

Die organische Kraft im Pflanzenleben gibt den chemischen Kräften eine ihnen fremde Richtung, zwingt die Elemente zu ebenso verschiedenen als wunderbaren Verbindungen. Wie zahlreich und complicirt sind die chemischen und physikalischen Processe, bis der Keim des kleinen Samenkorns sich zum Baum entwickelt hat! Noch deutlicher offenbart sich diese Beherrschung der Naturkräfte in der animalischen Welt. Nicht nur werden die Nahrungsstoffe dem organischen Ernährungsprocesse unterworfen und die einzelnen daraus gebildeten Organe zu einer über dem einzelnen liegenden harmonischen Thätigkeit gezwungen, sondern der ganze Organismus liegt auch im Kampfe gegen die schädlichen Eingriffe pathologischer Art und ist vielfach Herr über die äußere Umgebung. Wer findet es auffallend, daß die schwere Masse des Vogels sich in die Luft erhebt, der Fisch im Wasser schwimmt und durch geschickte Benützung seiner Organe Höhe und Richtung bestimmt? Die vis inertiae kann in jedem Augenblicke überwunden, die Bewegungsorgane können selbst in unnatürlicher Weise verwendet werden. Der Lauf der Natur zeigt, daß die schlechthin selbigen Bedingungen und Umstände, unter welchen das Princip der Causalität wirkt, niemals wiederkehren. Daher findet die Einwirkung freier Kräfte statt, durch welche die Umstände und Bedingungen mannigfach geändert werden.

Wie mannigfaltig und allseitig ist aber erst die Herrschaft des Menschen über die Naturkräfte! Das Wasser muß ihm die Mühlen und Maschinen treiben und in Dampfform verwandelt die complicirtesten Bewegungen vermitteln. Den Kohlenstoff zwingt er im Leuchtgas, Straßen und Häuser zu erleuchten. Die Elektricität muß nicht nur dazu dienen, das Gaslicht in Schatten zu stellen, sondern, was wunderbarer ist, die Gedanken mit Blitzesschnelle von einem Ende der Welt zum andern zu tragen. Die ganze Elektro-Chemie und Thermo-Dynamik beruhen auf der Herrschaft des Menschen über die Naturkräfte, auf der Anwendung der Naturgesetze für höhere Zwecke. Die einfachste Maschine wie die ganze Fabrik lassen erkennen, wie viele willkürliche Aenderungen der Richtung der Naturkräfte nothwendig und möglich sind, um den Plan des Menschen auszuführen. Es wäre interessant, die ganze Ausführung eines solchen Planes nur bei einem Gebäude unter diesem Gesichtspunkte zu verfolgen.

Von dem ersten Stein, welcher zum Fundament gelegt wird, bis zur letzten Platte, welche das Dach schließt, tritt überall die willkürliche, aber planmäßige Ausnützung der Natur zu Tage. Auch die organische Welt muß die Herrschaft des Menschen anerkennen. Der Gärtner und Thierzüchter wissen die organischen Gesetze zu einer Mannigfaltigkeit von Formen und Gebilden zu leiten, welche unser Staunen erregen, wenn wir auch nicht mit den Evolutionisten eine unbegrenzte Differenzirung annehmen können. Der Mensch selbst greift zerstörend und heilend in seinen eigenen Organismus ein, um die Kräfte zu hemmen oder zu fördern.

Obwohl aber unzählige Menschen durch die Kunst der Natur täglich entgegenwirken oder die Natur überwinden, indem sie sich derselben anbequemen, so entsteht doch im ganzen keine wesentliche Störung der Natur. Die Elemente bleiben dieselben, das Verhältniß der die Luft zusammensetzenden Elemente wird in keiner Weise gestört. Die Temperatur kann an einzelnen Orten durch Umwandlung der Erdoberfläche verändert, die Feuchtigkeit erhöht oder vermindert werden, aber alle diese Dinge verschwinden vor der constant bleibenden Macht der Natur. Man kann dies daraus erklären, daß der Mensch nur den Naturproceß modificirt, so daß das Resultat ein natürlich vermitteltes ist. Aber es bleibt doch die Thatsache bestehen, daß die Elemente und Kräfte zu Wirkungen, welchen das Ziel vom Geiste des Menschen bestimmt ist, gebraucht, gezwungen und combinirt werden.

14. Sollte nun Gott allein nicht in dieses wechselnde Getriebe der Naturkräfte eingreifen können oder dürfen, ohne die Ordnung der Natur in Frage zu stellen? Wie kann man glauben, daß der Schöpfer allein in seiner Weisheit und Macht die Kräfte der Natur an sich und mit neuer hinzugefügter Causalität der Ordnung gemäß nicht zu einem andern als dem gewöhnlichen Ziele hinlenken könne? Ueberall begegnen wir Modificationen, nur der Schöpfer sollte solche nicht bewirken können? Fielen freilich in Gott Freiheit und Nothwendigkeit zusammen, so könnte von einem freien und doch dem Weltplane entsprechendem Eingreifen Gottes keine Rede mehr sein. Aber dann wären auch die Schöpfung und die theistische Weltanschauung unmöglich. Würde man nur aus den naturnothwendigen Wirkungen in der Natur, nicht aus dem geistig-ethischen Charakter der menschlichen Persönlichkeit sich eine Vorstellung von Gott machen können, so wäre die Gottesvorstellung überhaupt, abgesehen von den Wundern, eines geistigen Wesens unwürdig.

Wir wollen dadurch den Unterschied nicht verdecken, welcher trotzdem zwischen der Macht des Menschen über die Natur und der Wunderthätigkeit vorhanden ist. Der Mensch ist im stande, überall die natürlichen

Fäden nachzuweisen, aus welchen er sein künstliches Gewebe fertigt, aber er vermag es nicht, den letzten Grund für den Effect des Wunders aufzudecken. Es bleibt etwas Wunderbares, Uebernatürliches bestehen. Wer dieses ganz beseitigen wollte, der würde das Wunder aufheben. Aber es genügt, gezeigt zu haben, daß dieses Wunderbare sowohl mit der Idee Gottes des Schöpfers als mit den Naturgesetzen bestehen kann, daß weder physisch noch moralisch von seiten Gottes und des Menschen für die Ursache und Empfänglichkeit ein absolutes Hinderniß vorhanden ist. Physisch sind die Wunder von seiten Gottes möglich, weil er als Schöpfer der Herr der Natur ist, von seiten der Natur, weil deren Kräfte alle bedingt und von einer höhern Ordnung abhängig sind, weil ihre Gesetze gewisse Grenzen haben. Moralisch sind die Wunder möglich von seiten Gottes, welcher sein Wesen und seine Person nicht ändert, sondern nur vollständig ausführt, was zur Realisirung des ewigen Planes nothwendig ist; von seiten des Menschen, weil sein freier Wille nicht gezwungen, sondern zum wahren Ziele hingelenkt wird. Gott gibt ihm dadurch vielmehr eine Erleichterung auf seinem Wege zum Glauben und Heile.

In diesem Sinne kann man sogar sagen, daß die Wunder nothwendig seien, solange es Menschen gibt. Die Wunder sind unentbehrlich in jeder, auch in der höchsten Religion, weil die Religion immer den Vernunftgebrauch voraussetzt und einen allmächtigen Gott verehrt, für welchen es keinen Zufall, sondern höchstens in gewisser Beziehung eine Nothwendigkeit gibt. Die Offenbarung ist eine zweite, höhere Schöpfung, eine neue geistige Welt, welche die niedere Welt durchleuchtet und erhebt. Schon die Ereignisse des gewöhnlichen, täglichen Lebens zwingen zu der Annahme einer höhern Causalität. Ist der Zufall als ein unwissenschaftliches Erklärungsprincip zu verwerfen, und zeigen Erfahrung und Naturbeobachtung, daß die Nothwendigkeit des Geschehens und Wirkens keine absolute ist, so bleibt für die nach Gründen forschende Vernunft nur die Annahme der absoluten Ursache übrig für das scheinbar Nothwendige wie für das scheinbar Zufällige. Der bloß thatsächliche, also zufällige Charakter jedes Naturgesetzes, die bloß thatsächlichen, also zufälligen Umstände, bei denen das Naturgesetz zur Anwendung kommt, und das bloß thatsächliche, also zufällige Vorhandensein der Kategorie der Causalität lassen die Nothwendigkeit des mechanischen Zusammenhanges als zufällig erscheinen. Damit sind aber die Wunder als ein integrirender Theil des Naturgeschehens nachgewiesen[1]. Vergleichen wir die einzelnen Ursachen

---

[1] Teichmüller a. a. O. S. 196 ff. Hartmann, Religion des Geistes S. 117. 135. Deutinger, Renan und das Wunder (München 1864) S. 105 ff.

untereinander, so begegnen wir überall dem Zufall, vergleichen wir aber die geschaffenen Dinge mit Gott, so hört die Zufälligkeit auf, denn Gott hat alles zum voraus geordnet. Die Geschichte läßt sich noch weniger nach einem causalen Zusammenhang ordnen. An unzähligen Punkten der geschichtlichen Entwicklung offenbart sich die Macht des freien Gedankens über die nothwendige Natur. Der höchste Grund für das harmonische Zusammenwirken dieser Gegensätze muß außerhalb der realen geschichtlichen Factoren gesucht werden. Die Wunder im Sinne des eigentlich Uebernatürlichen sind aber für das sittliche und religiöse Gebiet noch viel mehr nothwendig. Ist dort die gewöhnliche Providenz anzuerkennen, so ist hier die außerordentliche Vorsehung zum Wohle des Menschen thätig.

15. Das Wie dieser Einwirkung Gottes entzieht sich freilich unserer Erkenntniß, wie das Wesen Gottes selbst. Abgesehen vom Pantheismus, dem alles gleich natürlich oder übernatürlich sein muß, weil alles eine unmittelbare Wirkung des einen Absoluten ist, und abgesehen vom Semipantheismus, der zwar die Persönlichkeit Gottes festhalten möchte, aber die Immanenz Gottes in der Welt und im Menschen so real faßt, daß dem Geiste des Menschen wegen seiner Verbindung mit Gott alles als göttlich, wunderbar erscheinen muß, wird jede Erklärung hier ein Geheimniß anerkennen müssen. Dasselbe wird aber doch einigermaßen gelüftet, wenn man das Verhältniß der Seele zum Leibe und des Menschen zur Natur berücksichtigt. Durch das erstere wird die Möglichkeit der Einwirkung des Geistigen auf das Materielle, durch das andere die Herrschaft des Menschen über die Natur bewiesen. Ist nun auch Gott weder die Weltseele noch gleichen Wesens mit der Menschenseele, so ist er doch durch seine Macht in der Welt zugegen und geistig dem Menschen nahe. Daher ist es begreiflich, daß Gott, der Grund und Schöpfer aller Dinge nicht nur alles im Sein und in der Thätigkeit erhält, sondern zur Ausführung seiner Rathschlüsse auch im Gebiete der Natur und des Geistes außerordentliche Wirkungen hervorruft. Deshalb wird es dem religiösen Menschen nicht schwer, an die Wirklichkeit der Wunder zu glauben. „Gott ist in der Natur zugegen, damit sie sei, und bei den Wundern fehlt die Natur nicht“, bemerkt Augustinus [1].

Je mehr die exacte Forschung selbst anerkennen muß, daß ihr nicht bloß dermalen noch vieles unbekannt ist, sondern auch die letzten

---

Blondel, L'Action (Paris 1893) p. 396 ss. Cf. *Thom.*, Op. 1, 138. Schmid, Erkenntnißlehre I, 419 f. Schneider, Nat. Gotteserkenntniß S. 304 ff. Ueber den Zufall s. E. Müller a. a. O. S. 28. 120. Pesch a. a. O. II, 385. Rocholl, Philos. der Gesch. II, 562.

[1] De cura pro mort. ger. 16, 19; Conf. 6, 5.

Gründe und Ursachen stets unbekannt bleiben werden, je weniger es ihr möglich ist, die höchsten Gesetze und das innere Wesen der Dinge, des Universums festzustellen und zu erforschen, desto zuversichtlicher darf der Glaube für die Möglichkeit des Wunders auf die vielen Räthsel in der Natur und Geschichte, im Leben des Einzelnen und des Geschlechtes hinweisen. Die Beispiele, welche der hl. Augustinus hierfür angeführt hat, sind zwar nicht gerade glücklich gewählt, weil sie Naturerscheinungen, welche entweder wirklich natürlich oder fabelhaft sind und ihm selbst zweifelhaft vorkamen, entlehnt sind, aber den Kern der Sache trifft Augustinus doch, wenn er bemerkt, die Naturforscher wüßten den Gläubigen bei den Wundern der Natur immer nur zu sagen, dies sei eben die Natur der Körper. „In der That ist dieser Grund eine hinreichende Antwort, aber da Gott der Urheber aller Naturen ist, warum wollen sie uns nicht einen stärkern Grund angeben, wenn sie etwas als Unmögliches nicht glauben wollen und wir auf die Frage nach dem Grunde antworten, dies sei der Wille des allmächtigen Gottes?“ [1] Bekanntlich hat Molière deshalb noch die Mediciner verspottet. Sie sagen, das Opium schläfere ein, weil es eine einschläfernde Kraft habe!

Zwar sucht sich Kant, der den Glauben an Wunder, an Geheimnisse und an Gnadenmittel als Wahnglauben bezeichnet, gegen den Vorwurf, daß man auch das Wesen der Dinge nicht erkenne, die Ursache der Schwere, der magnetischen Kraft u. a. nicht kenne, dadurch zu verwahren, daß er die Kenntniß der Naturgesetze betont. Diese kennen wir mit hinlänglicher Ausführlichkeit, unter bestimmten Einschränkungen auf die Bedingungen, unter denen allein gewisse Wirkungen geschehen. Und dies sei genug sowohl für einen sichern Vernunftgebrauch dieser Kräfte als auch zur Erklärung ihrer Erscheinungen, secundum quid, abwärts zum Gebrauche dieser Gesetze, um Erklärungen darunter zu ordnen, wenn auch nicht simpliciter, und aufwärts, um selbst die Ursachen der nach diesen Gesetzen wirkenden Kräfte einzusehen [2]. Wir haben aber schon früher gezeigt, wie viele von diesen Ursachen und Gesetzen im Dunkeln liegen. Selbst die Natur hat ein Gebiet, welches der menschlichen Erkenntniß durchaus widerstrebt, solange sie nur bei dem gewöhnlichen Causalzusammenhange stehen bleibt und nicht zur causa prima fortschreitet.

Die Naturgesetze sind als Abstractionen des Naturgeschehens nach der Erkenntniß der Causalverbindung für sich von formalem Charakter; sie sind bloß Bezeichnungen des beobachteten Ganges in den Erscheinungen ihres Processes; abstracte Typen, indem wir dem realen Proceß einen

---

[1] De civ. D. 21, 7, 1. [2] Religion S. 184 Anm. 2.

idealen substituiren. Das Gas dehnt sich nicht wegen des Mariotteschen Gesetzes aus, sondern unter geheimnißvollen Thätigkeiten, von welchen das Gesetz nur die entfernten Wirkungen und die mathematischen Combinationen gibt. Mehr als einmal hat es sich herausgestellt, daß scheinbar evident erwiesene Gesetze ihre bestimmte Grenze, ihren „kritischen Punkt" hatten, über welchen hinaus alles ins Ungewisse verläuft. Naturgesetze, deren allgemeine Giltigkeit als selbstverständlich gilt, haben Ausnahmen, welche nur deshalb weniger auffallen, weil sie allzu bekannt sind, werden, wie selbst das Gesetz von der Erhaltung der Kraft, durch die Spontaneität der Dinge beschränkt. Das Gesetz, daß die Körper mit zunehmender Wärme sich ausdehnen, mit abnehmender sich zusammenziehen, erleidet bei einem Hauptelemente, dem Wasser, eine Ausnahme, das Mariottesche Gesetz vom Luftdruck verliert an einem gewissen Grade seine volle Giltigkeit[1]. Es ist daher die Folgerung Humes aus den Naturgesetzen auch heute noch nicht durch die Induction gesichert. Er sagt: „Ein Wunder ist eine Verletzung des Naturgesetzes, und da eine feste und unveränderliche Erfahrung diese Gesetze bestätigt hat, so ist der Beweis gegen ein Wunder, eben vermöge des Wesens der Thatsache, so vollständig als irgend ein Erfahrungsbeweis möglicherweise gedacht werden kann. Also müßte ein Zeugniß für das Wunder derart sein, daß seine Falschheit ein größeres Wunder wäre als die Thatsache, welche dadurch beglaubigt werden soll."

Selbst wenn man die Natur ausgerüstet mit dem großen Apparate heutigen Naturwissens betritt, stößt man auf allen Seiten auf Räthsel und Wunder. Das *θαυμάζειν* des Plato und Aristoteles ist heute noch der „philosophische Affect", der Anfang der Philosophie. „Und man kann getrost hinzufügen: auch das Ende." Die vielen Unbegreiflichkeiten und Mysterien der Wirklichkeit kann nur „ein gewöhnlicher Flachkopf mit dem Wasser seichtester Aufklärung unbemerkt hinunterschlucken, z. B. die Trägheit der Körper und ihre wundersame actio in distans, die chemischen qualitates occultae, den thierischen Erzeugungsproceß, das Sehvermögen des Sehnerven, unser eigenes Selbstbewußtsein, das unerklärliche Verhältniß von Materie und Geist. Sind das etwa keine Mysterien?" [2]

Und werden dies nicht Mysterien bleiben? Die Naturforscher sträuben sich dagegen, für irgend ein Geheimniß der Natur die absolute Unmöglichkeit der Entschleierung zuzugeben, weil dies dem Princip der Naturwissen-

---

[1] Vgl. übrigens hierzu die Erklärung vom Standpunkt der Atomenlehre von Linsmeier in: Natur u. Offenb. 1896 S. 335 ff.

[2] Liebmann, Analysis S. 616. Braun: Natur u. Offenb. 1888 S. 668. 682. E. Müller a. a. O. S. 11 ff. 35 ff. *Fouillée:* Rev. des deux M. 1888 II, 116. Ueber Hume s. Lechler, Deismus S. 429.

schaft widerspreche. Die Geschichte dieser Wissenschaft beweist denn auch, daß in der Natur das Gebiet des Geheimnißvollen immer weiter eingeengt worden ist. Schon Augustinus bemerkt, alle Wunder Gottes werden deshalb von den Ungläubigen nicht geglaubt, weil sie deren Grund nicht einsehen. In der That gebe es Dinge, von denen der Grund nicht angegeben werden könne, obwohl ein solcher bestehe, denn was gebe es in der Natur der Dinge, das Gott unvernünftigerweise gemacht hätte? Aber bei gewissen wunderbaren Werken desselben sei es gut, daß der Grund etwas verborgen sei, damit sie nicht bei den durch Ekel erschlafften Seelen infolge der Kenntniß des Grundes für gering gelten [1].

Laplace soll auf seinem Sterbebette zu den an seine großen Entdeckungen erinnernden Freunden gesagt haben: „Was wir wissen, ist wenig, aber was wir nicht wissen, ist ungeheuer.“ Der Astronom Lambert bezeichnet es als einen elenden Grundsatz, nichts glauben zu wollen, als was man beweisen könne, da man es doch in so vielen Dingen täglich thun müsse [2]. Goethe verlangt für die complicirten Vorgänge in der Natur den Glauben, welcher das Ende des Wissens sei, und stellt alles in einen Zusammenhang, vom Dachziegel, der herabfällt, bis zum Geistesblick: zufällig, mechanisch, physisch, chemisch, organisch, psychisch, ethisch, religiös, genial [3]. „Das griechische *οἶδα*, ich weiß, bedeutete ursprünglich: ich habe gesehen und daher weiß ich. Die Anwendung eines solchen Wortes auf unsere Erkenntniß von Ursachen, Kräften, Atomen und Fähigkeiten oder Vermögen wäre ein Sprachfehler, die Anwendung auf Gott ein Widerspruch in sich selbst. Wir brauchen ein anderes Wort mit der Bedeutung: ich habe nicht gesehen und doch weiß ich, und dieses Wort ist — Glauben. Nur Glauben haben wir, kein Wissen ist hier möglich. Ein Wissen gibt es nur von Dingen, die wir sehen.“ [4]

Wenn daher Helmholtz die Aufforderung ergehen läßt: „Man möge uns im Hinblick auf so manche heute noch unerklärbare Erscheinung des Natur- und Seelenlebens eine hinreichend beglaubigte Liste dessen vorlegen, was auf diesem Gebiete überhaupt möglich, was unmöglich ist“, so finden wir darin keinen Grund, mit einzelnen Apologeten [5] diesen Beweis fallen

---

[1] Ep. 120, 5. Cf. *Arnob.*, Adv. nat. 2, 7. Vgl. Kuhn, Gotteslehre S. 558 f.

[2] Wolf, Gesch. der Astron. S. 503. 509. Heller, Gesch. der Physik II, 462.

[3] W. W. 34, 230. 253 ff.

[4] M. Müller, Das Denken im Lichte der Sprache S. 556. Vgl. auch P. Dubois-Reymond, Ueber die Grundlagen der Erkenntniß in den exacten Wissenschaften. Tübingen 1890. E. Fischer a. a. O. S. 439. Schmid, Erkenntnißlehre II, 356 f. Ulrici, Gott und die Natur S. 728 f.

[5] Steude a. a. O. S. 336.

zu lassen. Wir anerkennen die großen Fortschritte der Naturwissenschaften, halten aber daran fest, daß eine Reihe von Problemen für sie unlösbar ist. Ob sie noch herausfinden, worin das Wesen der Gravitation, der Atome, des Aethers, der Elektricität u. s. w. bestehe, wollen wir dahingestellt sein lassen, aber die großen Räthsel, welche Dubois-Reymond mit dem ignoramus et ignorabimus beantwortet hat, werden Räthsel bleiben. Deshalb braucht man sich um so weniger am Geheimniß des Wunders zu stoßen. Wir wollen warten, ob ein Zeitpunkt kommt, wo der Mensch im stande ist, Todte zu erwecken (Tyndall).

III. Die Erkennbarkeit des Wunders.

16. Wie wollen wir aber die Wunder erkennen, wenn sie über den gewöhnlichen Gang der Natur hinausgehen? Zuversichtlich behaupten die Gegner der Wunder, selbst wenn es solche gäbe, so könnte sie der Mensch nicht als solche erkennen. Die Wunder beruhen auf der Unkenntniß der Erzähler von den natürlichen Ursachen (Spinoza, Hume, Hobbes u. a.)[1]. „Wir sagen nicht, das Wunder ist unmöglich. Wir sagen, es hat bis jetzt kein constatirtes Wunder gegeben", bemerkt der skeptische Renan. „Mag das Wunder möglich sein, unsere Erfahrung desselben ist unmöglich", lehrt K. Fischer mit Kant. Alle Erklärungen, die ein wunderbares Element enthalten, gelten bloß als ein Ausdruck unserer eigenen Unkenntniß der natürlichen Ursachen, als ein Widerspruch gegen das apriorisch erkannte Princip der Continuität.

Die eben betonten Unbegreiflichkeiten der Natur, welche für die Möglichkeit des Wunders sprechen, scheinen die Erkennbarkeit desselben in Frage zu stellen. Man verlangt für den Beweis der Erkennbarkeit eine genaue Kenntniß sämtlicher Naturkräfte und Gesetze, ein schlechterdings universales Wissen und die richtige Beurtheilung der unmittelbaren göttlichen Thätigkeit. Letztere Bedingung ist natürlich in dieser Form unmöglich zu erfüllen, wenn sich Gott nicht selbst durch das Wort offenbart. Ja selbst in diesem Falle könnte man noch eine Täuschung vorschützen. Allein diese Bedingung ist streng genommen zur Erkennbarkeit des Wunders gar nicht nothwendig, weil sie mit der Erfüllung der ersten von selbst erfüllt wird. Denn eine Wirkung, welche von keiner Naturkraft hervorgebracht werden kann, muß von der höchsten Ursache ausgehen. Engel oder Dämonen sind nicht ohne weiteres an-

---

[1] Strauß, Christliche Glaubenslehre I, 228 ff. K. Fischer a. a. O. IV, 325. Zeller: Sybels Zeitschr. IV, 141; VI, 367. Dagegen Stimmen aus Maria-Laach 1891 II, 126 ff. Kreyher, Die mystischen Erscheinungen des Seelenlebens und die biblischen Wunder I (Stuttgart 1880), 10 ff.

zunehmen, jedenfalls dann nicht, wenn die Wirkung sämtliche in Betracht kommende Kräfte übersteigt. Man kann nur verlangen, daß nicht bloß negativ ein Zeugniß der Unwissenheit, sondern auch positiv die Unmöglichkeit nachgewiesen wird. Daher ist es nicht nothwendig, analytisch-speculativ aus dem Begriffe und Wesen Gottes die Art und Weise seiner Thätigkeit zu bestimmen; es genügt, wenn wir synthetisch vorwärts schreitend zu demselben als der einzigen möglichen Ursache gelangen, um das wunderbare Phänomen dem Causalitätsgesetze unterzuordnen. Immerhin können wir hier auf das Ergebniß der Beweise für das Dasein Gottes verweisen. Diese haben uns gezeigt, daß ein absoluter, freier, selbstbewußter Geist allein die ganze Schöpfung zu erklären vermag. Dieser Geist ist erhaben über die Natur, seine Thätigkeit muß also auch eine solche sein, welche über die Natur hinausgreift, das Gebiet des Geistes berührt.

In dieser Bedeutung des Wunders für das geistig-religiöse Leben in der Oekonomie der Offenbarung wird doch auch zugleich ein Merkmal seiner Erkennbarkeit inbegriffen sein. Nur ist allerdings daraus nicht zu folgern, daß die Erkenntniß des Wunders auf einer individuellen und also perspectivischen Interpretation beruhe, insofern es Sache des Einzelnen sei, die Ereignisse seines Lebens nach der Beziehung auf den Gang des Lebens zu deuten[1]. Denn wäre in dieser Weise „das Wunder in der Leitung der Seele durch die weltregierende Hand Gottes der individuellen Interpretation überlassen", so wäre das Wunder in das Gebiet des Subjectiven verlegt. Und dies ist „der letzte Schritt der consequenten Kritik, welche die ganze Wundererzählung aus dem Gebiete des Wirklichen in das der Vorstellung verweist und, statt die Wundergeschichte aus Ursachen der Natur erklären zu wollen (wie noch der halbkritische Spinoza), vielmehr den Wunderglauben aus Gründen und Motiven des Bewußtseins erklärlich macht" (Pfleiderer). Gewiß gehört zum Glauben an ein Wunder wie zum Glauben überhaupt zugleich eine innere Beziehung des Geistes zu Gott, eine Berührung der Seele durch die göttliche Gnade, und eine so begnadigte Seele vermag schließlich in allem Geschehen eine wunderbare Leitung durch Gottes Hand zu erkennen, aber das Wunder ist nicht für die Gläubigen, sondern für die Ungläubigen gegeben. Daher muß auch ein objectives Erkennungszeichen vorhanden sein.

17. Um so wichtiger ist die erste Bedingung, welche für die Erkennbarkeit des Wunders gestellt wird. Und wem sollte nicht alsbald der Muth sinken, wenn er sie hört? Oder wer getraut sich, dieselbe auch nur

---

[1] Teichmüller a. a. O. S. 218. O. Pfleiderer, Gesch. der Religionsphil. S. 40 f.

halbwegs zu erfüllen? Der Naturforscher muß erst noch geboren werden, welcher sich zu sagen traute, daß er alle Naturkräfte und Gesetze kenne. Keiner kann wohl von sich rühmen, daß er alle bis jetzt erforschten vollständig innehabe. Unser Wissen ist Stückwerk, gilt auch in diesem Gebiete, und es wird Stückwerk bleiben. Im Verhältniß zu dem, was man in der Natur nicht kennt, schrumpft das, was man kennt, für die Gesamtheit, geschweige denn für den Einzelnen, zu einem winzigen Theile zusammen. Die moderne Arbeitstheilung und Specialisirung der Wissenschaft hat dies noch mehr zum Bewußtsein gebracht. Der Mineralog, Zoolog, Botaniker, Anatom, Physiolog, Patholog, Chirurg gehen alle ihre eng begrenzten Wege. Wie sollten wir es also wagen, im einzelnen, außerordentlichen Ereignisse ein Wunder erkennen zu wollen?

Die Sache gestaltet sich aber noch weit bedenklicher, wenn wir den Blick rückwärts richten. Nicht ohne Grund rühmt sich gerade die Naturwissenschaft des größten Fortschrittes. Wie schnell waren die Alten geneigt, was sich ihrer beschränkten Naturerkenntniß entzog, als Wunder zu betrachten! Wir haben oben fabelhafte Erzählungen und außerordentliche Naturerscheinungen im Wunderbeweise des hl. Augustinus erwähnt. Wie lebendig schildert er z. B. den bekannten Vorgang beim Löschen des Kalkes! Der gebrannte Kalk braust auf, siedet, wenn man kaltes Wasser hinzugießt. Was könnte man zu diesem Wunder noch hinzufügen? Und doch wird etwas hinzugefügt. Wenn man nicht Wasser, sondern Oel, das doch ein besseres Brennmaterial ist, hinzugießt, so findet keine Erhitzung statt. „Wenn wir dieses Wunder von einem indischen Steine lesen oder hören würden und es nicht von uns bewirkt werden könnte, so würden wir es in Wahrheit entweder für eine Lüge halten oder wenigstens gewaltig anstaunen. Die Dinge aber, von denen wir täglich vor unsern Augen Beweise haben, werden nicht so fast wegen ihrer weniger wunderbaren Art als wegen ihrer Gewöhnlichkeit geringer geachtet, so daß wir selbst aus Indien, welches ein von uns weit entfernter Theil des Erdkreises ist, einiges zu bewundern aufgehört haben, das zu uns gebracht werden konnte (Diamant, Magnet).“ [1] Wie einfach ist aber heute die Erklärung des chemischen Vorganges beim Kalklöschen! Der Kalk verbindet sich mit dem Wasser zu Kalkhydrat und entwickelt dabei wegen der großen Verwandtschaft eine bedeutende Wärme. Könnte nun nicht Augustinus auch, wo er von selbst geschauten oder von Zeugen gehörten Wundern berichtet, ein Opfer der Unwissenheit und Leichtgläubigkeit seiner Zeit geworden sein? Legenden- und Mythenbildung hat von jeher auf dem reli-

[1] De civ. D. 21, 4, 2; 22, 8.

giösen Gebiete einen fruchtbaren Boden gefunden. Gewisse Zeiten und Stände von mystischer Neigung haben bis auf den heutigen Tag hierin Erstaunliches geleistet.

Die Wunder des Glaubens liegen aber hauptsächlich am Anfange der Geschichte, der Religion. Ob damals die Berichterstatter überhaupt an Naturkräfte und Gesetze dachten? Sie haben es kaum für nöthig erachtet, hierüber Andeutungen zu geben. Denn der Glaube an Wunder war allgemein. Origenes meint, Jesus sei deshalb vorzüglich zu den Juden geschickt worden, weil diese an die Wunder gewöhnt waren und durch Vergleichung mit den bekannten Wundern Jesus erkennen konnten[1]. Aber die Heiden glaubten nicht weniger an Wunder. Die Juden waren gewissermaßen durch ihre großen Wunder etwas abgestumpft und erwarteten vom Messias noch weit größere Wunder. Daher wurden sie aus dem Messiasreiche ausgeschlossen, die Heiden traten ohne die Vorbereitung des Alten Testamentes ein[2]. Aber an der Möglichkeit und Erkennbarkeit der Wunder zweifelte niemand. Die Berichterstatter hatten es daher nicht nöthig, einen gerichtlichen oder naturwissenschaftlichen Beweis zu führen, wenn sie überhaupt dazu im stande gewesen wären. Auch wo in der Heiligen Schrift Zweifel an der Richtigkeit der Wunder auftauchen, betreffen sie nicht die Erkennbarkeit, sondern den Thatbestand, wie z. B. bei der Heilung des Blindgebornen.

18. Haben wir also ein Recht, die Wunderberichte auf Rechnung unzureichender Naturkenntnisse zu schreiben?[3] Lag den Erzählern nur am religiösen Zwecke etwas? Gewiß, die Gänse auf dem Capitol wurden nicht für Moltke gefüttert und die Auferstehungsgeschichte wurde nicht für Langenbeck geschrieben, wenn wir diese unschöne Zusammenstellung passiren lassen wollen, aber wenn die modernen Chirurgen ebenso leicht die Auferstehungsgeschichte beseitigen könnten als die modernen Kriegsführer die Kunst der capitolinischen Gänse, so stände es nicht bloß mit unserem Wunderglauben, sondern mit unserem Glauben überhaupt bedenklich! Mußten die Zeugen einer Todtenerweckung wirklich in die ganze Medicin eingeweiht sein? Ist es nothwendig, um ein Wunder zu constatiren, daß unter den verschiedensten Bedingungen, die von uns gesetzt werden, dasselbe Ereigniß, z. B. eine Todtenerweckung, immer wiederkehre, wie Renan fordert? Kann dieses Experiment vielleicht die Astronomie für ihre Thatsachen anstellen?

---

[1] C. Cels. 2, 57. [2] Vgl. Lipsius, Apokryphe Apostelgesch. II 1, 346.

[3] Tyndall, Fragmente aus den Naturwissenschaften (Braunschweig 1874) S. 79 f. Teichmüller a. a. O. S. 222.

Man hat in der Wissenschaft um so mehr Vertrauen auf die Richtigkeit der Resultate, je enger das Gebiet ist, welches sich der Fachmann zu seiner Domäne auserwählt hat. Warum will man also für die Beurtheilung eines Wunders die sonst überall, unbeschadet der Naturkenntniß im einzelnen, anerkannte Unmöglichkeit der Kenntniß aller Naturkräfte verlangen? Auch hier muß es genügen, diejenigen Kräfte und Gesetze zu kennen, welche dem speciellen Gebiete angehören, innerhalb dessen sich das wunderbare Ereigniß zuträgt. Selbst in diesem Gebiete ist es nicht nothwendig, daß man die genaue Grenze des Naturgesetzes anzugeben vermag; es genügt, negativ diese Grenze zu bestimmen, d. h. nachzuweisen, daß das Wunder so weit über der denkbaren Grenze liegt, daß es unmöglich noch innerhalb dieselbe fallen kann. So braucht man z. B. wenig von der Optik zu verstehen, um sagen zu können, daß ein Blindgeborner nicht geheilt werden kann, oder von der Medicin, um die Unmöglichkeit zu behaupten, daß ein Todter aus eigener Kraft auferstehen kann. Wenn es Gräfe gelungen ist, einzelne Blindgeborne mit Erfolg zu operiren, so wird daraus niemand ableiten wollen, daß bereits Jesus die Kunst Gräfes anticipirte.

Wenn die Möglichkeit des Begriffenseins im Naturzusammenhange [1] die Auferstehung von den Todten der Wundersphäre entrücken soll, so dürfen wir uns kecklich auf die moderne Naturwissenschaft berufen, welche so wenig Vertrauen auf diesen Naturzusammenhang hat, daß sie den Glauben an die Auferstehung von den Todten geradezu als absurd darzustellen sucht. Solche Einwürfe brauchen sich die Theologen nicht noch selbst zu machen, sie nützen ihnen bei den Naturalisten blutwenig, können aber bei den Gläubigen nur schaden. Die Berichterstatter haben sich aber gerade in diesem Falle auch sichtlich bemüht, den Thatbestand gegen medicinische Einwendungen sicherzustellen. Schon Gregor von Nyssa und Augustinus haben auf die Steigerung in den Todtenerweckungen hingewiesen. Die Tochter des Jairus ist eben gestorben, der Jüngling von Naim wird bereits zu Grabe getragen, Lazarus liegt aber schon vier Tage im Grabe und riecht bereits! Die Auferstehung Jesu werden wir später noch näher zu betrachten haben.

19. Ebenso ist es ein in der Naturforschung allgemein anerkannter Grundsatz, daß zwischen der Wirkung und der Ursache oder den Mitteln ein richtiges Verhältniß vorhanden sein muß. Nicht nur wird aus nichts nichts, sondern es gilt auch bloß für das geistige Gebiet, daß kleine Ursachen große und plötzliche Wirkungen haben.

---

[1] Hase a. a. O. S. 104.

Höchstens könnte uns die Homöopathie mit ihren Minimaldosen und großen Erfolgen eine Einwendung machen. Aber auch diese würde unsern Satz nicht treffen. Denn wir geben zu, daß gewisse chemische Substanzen einer unglaublichen Verdünnung fähig sind und sich doch durch Reagentien noch nachweisen lassen. Aber die Wirkung ist doch um so geringer, je kleiner die Dosis ist. Die Homöopathie will nicht plötzlich und nur mit Benutzung des gesamten Organismus die Heilung herbeiführen.

Sie bietet uns sogar durch ihren Hauptsatz, Gift mit Gift zu vertreiben, ein neues Mittel an die Hand, unsere Behauptung zu erweisen. Denn dieser Satz geht von dem simile sibi simile agit aus. Gerade dieses trifft bei den Wundern nicht zu. Wenn Jesus z. B. durch das bloße Wort in die Ferne Heilungen bewirkt, so ist unbestreitbar die Grenze der Naturkräfte überschritten. Wenn er die Augen der Blinden mit einem Teig bestreicht, so wird niemand darin ein entsprechendes Mittel für die Heilung erkennen. Wenn Jesus durch die Berührung mit der Hand oder mit dem Kleide Kranke heilte, so spottet diese Heilmethode doch selbst der Sympathie; denn die Heilung geschah plötzlich und wurde von den Kranken und Umstehenden alsbald erkannt und erprobt. Wie wäre es möglich, diese Heilungen durch einen geheimnißvollen Contact zwischen dem vom Glauben und Vertrauen auf Gott erfüllten Wunderthäter und den sehnsüchtig nach göttlicher Hilfe verlangenden Unglücklichen zu erklären? „Dein Glaube hat dir geholfen," sagt Jesus wiederholt, und er preist den Glauben als Mittel für die Wunderwirksamkeit, aber damit ist nur die sittliche Voraussetzung zur Bedingung gemacht, nicht die Wirkursache angegeben. Anderwärts sagt denn auch Jesus mit Emphase: „Ich sage dir, stehe auf, nimm dein Bett und wandle!" Die „plötzliche" Wirkung ist auch denen gegenüber zu betonen, welche die Wunderheilungen durch die „Macht des Glaubens" erklären wollen. Solche sind ohnehin nur bei Krankheiten möglich, welche von Vorstellungen herrühren, wie sich das bei der Hysterie und Hypnose (gesteigerte Hysterie) zeigt[1].

Die Vergleichung der wunderbaren Brodvermehrung mit dem Naturprocesse beim Wachsen des Getreides war schon bei den Vätern beliebt, ehe Paulus dieses Wunder aus einem beschleunigten Naturprocesse erklärte. Aber diese Wunder der Natur sind doch weit entfernt von der Speisung der 5000 Männer mit fünf Broden! Ebensowenig kann das Wandeln auf dem See und die Stillung des Seesturmes einer natürlichen Kraft zugeschrieben werden. Die Erklärung des Wassers aus dem Felsen infolge der Berührung mit dem Stabe des Moses durch einen artesischen Brunnen

[1] Gutberlet: Natur u. Offenb. 1894 S. 129 ff.

sei nur erwähnt[1]. Die Wunder erweisen sich vielmehr durch das Mißverhältniß zwischen Mittel und Wirkung und durch das momentane Eintreten als Wirkungen ganz anderer Art. Man braucht wenig Naturkenntnisse zu besitzen, um sich darüber vergewissern zu können, daß man es in diesen Erscheinungen nicht mit rein natürlichen Dingen zu thun hat. Es handelt sich bei dieser Grenzbestimmung weniger um das Detail als um die Principien der Naturerkenntniß. Diese hat die Gesetzmäßigkeit der Naturwirkungen und die Aequivalenz zwischen Ursache und Wirkung zur Voraussetzung. Schon Arnobius hat gegen die Vergleichung mit heidnischen Curen die Untersuchung der Thatsachen abgelehnt, weil die Frage genüge, ob sie ohne jedes Mittel vollbracht worden seien.

20. Es gibt aber noch ein weiteres Kriterium für die Erkennbarkeit des Wunders. Derjenige, welcher Wunder wirkt, muß gewiß selbst am besten wissen, ob er dieselben aus eigener Kraft mittelst natürlicher Hilfsmittel oder in höherer Machtvollkommenheit wirkt. Er muß es am besten wissen, daß es sich nicht bloß um ein Ueberspringen der natürlichen Ursachen nach orientalischer Auffassung, sondern um ein unmittelbares Eingreifen Gottes handelt. Könnten sich die Zuschauer durch den Eindruck der außerordentlichen Erscheinung auf das Gemüth täuschen lassen und religiös gestimmte Leute zur Annahme eines Wunders schneller bereit sein als skeptische Rationalisten, so fallen diese Bedenken, welche übrigens nur das Mehr oder Weniger, nicht das Princip betreffen, gänzlich weg bei denen, welche in vollem Bewußtsein der Wunderkraft Wunder wirken.

Nun schreiben aber Moses und die Propheten ihre Wunder der ihnen von Gott verliehenen Macht bei, bezeichnen dieselben ausdrücklich als göttliche Bezeugung ihrer Sendung. Jesus kennt für das Austreiben der Teufel nur die Alternative: im Namen des Teufels oder im Geiste Gottes. Er betet vor der Auferweckung des Lazarus zu seinem Vater und dankt ihm, daß er ihn erhört habe. Den Aposteln gab er bei der Aussendung die Macht, die unreinen Geister auszutreiben und die Kranken zu heilen. Im Namen Jesu wirkten sie Wunder. Könnte man alle diese Träger der Wunderkraft, könnte man Jesus selbst vielleicht für einen Schwärmer halten, welcher, was er aus eigener Kraft und Kunst vollbrachte, Gott zuschrieb und natürliche Wirkungen für Wunder ausgab? Ist es glaublich, daß die Apostel im Glauben an diese Wunder Jesu bis zum Tode verharrten, wenn sie nicht felsenfest davon überzeugt waren, daß es wirklich Wunder waren? Oder konnten sie sich so sehr der Illusion hingeben,

[1] Rev. des deux M. 1889 I, 194.

daß sie auch unter den schwersten Verfolgungen daran festhielten, die Kraft Gottes wirke durch ihr Wort und ihre Hände?

Aber freilich, die Schuld kann ja die Berichterstatter treffen, welche irrthümlicherweise das Außerordentliche für Wunder ausgaben, oder die Leser, welche die parabolische oder allegorische Darstellungsweise für buchstäbliche Wahrheit nehmen (philologischer, allegorisch-poetischer, mythischer Wunderbegriff)! Es können ja die Augenzeugen nur den äußern Vorgang, nicht die übernatürliche Ursache constatiren! Genügt es aber nicht, wenn sie diesen rein objectiv berichteten? Der Kritiker hat dann das Object für seine Untersuchung und Erklärung. Nun sind aber die Berichte des Neuen Testaments von Augenzeugen und zum Theil für Augenzeugen geschrieben worden. Sie stehen in enger Verbindung mit den Erzählungen anderer geschichtlicher Ereignisse. Die Berichterstatter kennen den Unglauben der Juden, die böswillige Kritik der Pharisäer und sind selbst nichts weniger als leichtgläubig[1]. Sie kennen und verwerfen die heidnische Magie (Apg. 13, 6. 8. 9; 16, 16 ff.). Wir haben demgemäß ein Zeugniß für die Wunder vor uns, dessen Falschheit ein größeres Wunder sein würde als die Facta, deren Wahrheit es bestätigen soll.

Der einfache Thatsachenbericht gewöhnlicher Leute, die Augenzeugen waren, hat aber oft mehr Werth als das Urtheil von Fachmännern, welche von aprioristischen Voraussetzungen ausgehend die Vorgänge skeptisch betrachten. Fraas erzählt unter anderem vom Hradschiner Meteoreisen im Gewichte von 39 kg, das am 26. Mai 1751 im Agramer Comitat drei Lachter tief in ein frisches Ackerfeld einschlug. Da die Wiener Gelehrten es damals für eine unverzeihliche Schwachheit hielten, solche Märchen zu glauben, so wurden vor dem bischöflichen Consistorium eidlich erhärtete Zeugenverhöre aufgenommen. Als im Jahre 1790 die Municipalität von Juliac und Barbotan über den Steinregen vom 29. Juli nach Paris berichtete, bedauerte der berühmte Physiker Bertholon das unvernünftige Menschengeschlecht, das solchem falschen Volksgeschrei glauben könne. Die Sache sei physikalisch unmöglich. In Paris kam man erst zur Einsicht der Wahrheit, als am 26. April 1803, nachmittags 1 Uhr, bei l'Aigle in der Normandie aus einer rauchenden Wolke unter schrecklichem Getöse fünf Minuten lang Steine auf zwei Quadratmeilen im Gewicht von 9 kg niederstürzten[2].

---

[1] Bender, Der Wunderbegriff des N. T. Frankfurt 1871. Steude a. a. O. S. 315 ff. Brückner, Die Stellung des gegenwärtigen Glaubensbewußtseins zu den biblischen Wundern. Hamburg 1887 (subjectiver Begriff). Die biblischen Wundergeschichten. Vom Verfasser des Buches „Im Kampf um die Weltanschauung". Freiburg i. B. 1890.

[2] Fraas, Vor der Sündfluth (Stuttgart 1866) S. 20 f. Zöckler a. a. O. II, 346 f.

Moses und die Propheten haben selbst über ihre Wunder berichtet. Zwei der Evangelisten waren Apostel. Sie wußten aus dem Munde Jesu, daß er seine Wunder in göttlicher Kraft wirken wollte und wirkte. Sie waren Zeugen der Auferstehung und Geistessendung. Sie haben also für ihre Wundererzählungen den bestmöglichen Gewährsmann für die Wirklichkeit des Wunderbaren. Selbst die Feinde Jesu können sie noch als Zeugen anführen (Matth. 10, 24; 28, 13. Joh. 9, 16 ff.; 11, 47. Apg. 4, 14. 16). Will man auch dies nicht als entscheidend anerkennen, so berufen wir uns auf die Briefe des hl. Paulus. Auch die zweifelsüchtigsten Skeptiker müssen wenigstens die Echtheit der vier großen Paulinen zugeben. Diese reichen aber vollkommen aus zum Beweise, daß der Apostel für sich die Charismen, den Erweis des Geistes und der Kraft in Anspruch nahm und ähnliche Gaben bei den Gläubigen kannte. Der erste Brief an die Korinther eröffnet in dieses Gebiet der wunderbaren Wirkungen des göttlichen Geistes in den apostolischen Gemeinden einen Einblick, wie sonst keine Schrift des Neuen Testaments.

Konnte der Apostel Paulus vielleicht in seiner Darstellung sich hierüber täuschen, obwohl er selbst Wunder wirkte und auf solche sich berief? Konnten er und die Urapostel und Christus selbst ihre Lehre auf trügerischen Sand bauen? Rein logisch ist es wohl ein Zirkel, wenn man die Lehre aus den Wundern, die Wunder aus der Lehre beweist, aber es handelt sich ja nicht um einen Einzelfall, sondern um ein Princip. Dieselben Männer, welche eine erhabene und für die Welt neue Lehre verkündigten, wirkten nach eigener Aussage und Darstellung wunderbare Zeichen in göttlicher Kraft. Sie konnten sich also darüber nicht täuschen noch andere täuschen wollen[1]. Was hätten sie für einen Grund gehabt, solche außerordentliche Dinge zu erfinden? fragt Arnobius. Sie haben sich nur dem Hasse ausgesetzt und ihr Leben dafür hingegeben. Der Zweifel an dem wunderbaren Charakter der Wunder führt nothwendig zum Zweifel an der Wahrhaftigkeit der Heiligen Schrift. „Denn wir können diese Ereignisse nicht in das uns geläufige Naturgebiet herabziehen, ohne zu solchen Voraussetzungen unsere Zuflucht zu nehmen, wodurch die Glaubwürdigkeit des ganzen Zusammenhanges unserer Nachrichten von Christo gefährdet wird," bemerkt Schleiermacher.

21. Die Apostel konnten deshalb die wahren Wunder auch am besten von den falschen Wundern, den Scheinwundern unterscheiden. Die Heilige Schrift berichtet von den ägyptischen Zauberern überraschende

---

[1] *Arnob.*, Adv. nat. 1, 54 sq. *Euseb.*, Dem. ev. l. 3. Seitz a. a. O. S. 256. Denzinger a. a. O. II, 354 f. Schleiermacher, Christliche Glaubenslehre II, 126.

Nachahmungen der Wunder des Moses. Der Herr selbst sagt, daß die Juden Teufel austrieben (Matth. 12, 27), daß viele in seinem Namen Wunder wirken werden, ohne die rechte sittliche Qualität (Matth. 7, 22). Johannes berichtet dem Herrn: „Wir haben jemand in deinem Namen Teufel austreiben gesehen und haben ihn gehindert, weil er uns nicht nachfolgt" (Luc. 9, 49). Jesus antwortet ihm: „Hindert es nicht, denn wer nicht wider euch ist, der ist für euch." Indes können diese außerordentlichen Wirkungen, weil sie im Namen Gottes oder Jesu hervorgebracht wurden, noch zu den wunderbaren gezählt werden. Sie konnten wenigstens zur Verehrung des göttlichen Namens und zum Beweise des Glaubens dienen [1].

Wir wissen aber auch von falschen Propheten und Messiassen, welche durch Wunder das Volk verführten. Und Jesus sagt für die letzte Zeit voraus: „Denn es werden falsche Messiasse und falsche Propheten auftreten, und sie werden große Zeichen und Wunder geben, so daß, wenn es möglich wäre, auch die Auserwählten verführt würden" (Matth. 24, 24. Vgl. Jer. 23, 32). Es ist daher unmöglich, alle diese wunderbaren Dinge als Zaubereien und Täuschungen zu erklären. Weder das *δώσουσιν* (Matth. 24, 24) noch das *ψεύδους* (2 Theff. 2, 9) berechtigt zu der Annahme, daß es sich lediglich um Täuschungen handelt. Diese sind der Zweck, nicht das Mittel. Auch die Wundererzählungen anderer Religionen kann man nicht ohne Unterschied im Schlunde des Mythus und des Betruges verschwinden lassen. Man muß also mit den Vätern und Theologen annehmen, daß die falschen Propheten durch dämonische Kräfte einzelne wunderbare Wirkungen hervorbringen konnten [2]. Aber weder den Dämonen noch den Engeln möchten wir mit der Scholastik eine unbeschränkte Einwirkung auf die Natur zuerkennen. Die Lehre von den die Himmelsbewegungen leitenden Intellegenzen war ebenso falsch als die von der virtus caelestis.

Hinsichtlich der heidnischen Wunder war man aber stets sehr skeptisch (Jer. 32 oder 39, 20). Tertullian, Origenes u. a. weisen die Gleichstellung derselben mit den Wundern Christi energisch zurück. Denn diejenigen, welche Gaukelkünste benutzt haben, um sich ein ähnliches Ansehen wie Jesus zu verschaffen, seien anerkanntermaßen für nichts zu achten. Derart seien Simon Magus und Dositheus gewesen. Die Simonianer und Dositheaner seien aber verschwunden, wie Judas der Galiläer und

---

[1] *Thom.*, S. th. 1, q. 110, a. 4 ad 2; 2, 2, q. 178, a. 2; 3, q. 43, a. 1. 4.

[2] Vgl. Matth. 12, 25 ff. 1 Kor. 8, 5—10. 20. *Clem.*, Hom. 2, 32. *Aug.*, De civ. D. 10, 8; 21, 6. Denzinger a. a. O. II, 354 ff.

Theudas in der Apostelgeschichte. Die Christen bedienen sich bei ihren Teufelaustreibungen nicht der Machinationen wie die Zauberer und Weissager. Das einfache Gebet und die Beschwörung seien ihre Hilfsmittel, nicht die Magie und Zauberbeschwörung [1]. Augustinus warnt vor der Gleichstellung des Apollonius und Apulejus mit Christus. Diese Warnung zeigt, daß Apulejus als Magier, wie er zur Zeit des M. Felix und Tertullian ein Hauptgegner des Christenthums war, so auch in der Erinnerung noch fortwirkte. Augustinus weist aber auch auf die wenig beglaubigte Berichterstattung oder den offenkundigen Betrug hin. So erzählt er z. B., daß die ägyptischen Priester durch verborgene Magnete ein Götzenbild in Bewegung setzen und in der Luft schweben lassen konnten. Andere Betrügereien der ägyptischen Priester erzählt Theodoret [2]. Immerhin bleibt noch ein Rest für die Erklärung übrig. Auch wenn man denselben geringer taxirt, weil diese Erscheinungen nur einzelne Naturgebiete, nicht die gesamte Natur betreffen [3], so ist diese theoretisch nothwendige Unterscheidung doch mehr künstlich gemacht, jedenfalls praktisch schwer durchführbar.

22. Neben den physischen Bedingungen kommen aber auch die moralischen in Betracht. Kann auch der Satan sich in einen Engel des Lichtes verkleiden und ist die Wundergabe an sich unabhängig vom sittlichen Charakter, so ist für die Regel dieser doch nicht gleichgiltig. Auch hier gilt der Ausspruch des Herrn: „An ihren Früchten werdet ihr sie erkennen." Gott kann es nicht zulassen, daß der Irrthum auf die Dauer siege, der Mensch über seine Kräfte versucht werde. Jesus hat das Auftreten des Antichristen vorausgesagt und dadurch vor der Leichtgläubigkeit gewarnt. Nur dem Schwächern wird auch die geringere Versuchung zum Falle gereichen. Ein Kennzeichen, welches Jesus selbst gegeben hat, bleibt immer richtig. Wer Wunder im Namen Jesu vollbringt, kann nicht zu gleicher Zeit bös von ihm sprechen. In ähnlicher Weise hat Moses das Kennzeichen des Scheinwunders darein gesetzt, daß es zur Idololatrie führe (5 Mos. 13, 1 f.). Jedenfalls ist im Alten Bunde das nicht als wahres Wunder anzusehen, was von Gott abführt, im Neuen Bunde, was von Jesus Christus abwendig macht [4]. Denn darüber kann heutzutage kaum

---

[1] *Tert.*, Apol. c. 22. 23. *Orig.*, C. Cels. 6, 11; 7, 4. *Aug.*, De civ. D. 21, 6, 1; Ep. 138, 4, 18; De un. eccl. 19, 49; In Ioann. tr. 13, 17; De trin. 3, 6. Döllinger, Heidenthum S. 644 ff. Ueber Apulejus als Magier s. Rev. des deux M. 1888 I, 571 ss.

[2] H. E. 5, 22.

[3] *Thom.*, S. th. 1, q. 114, a. 4. Vgl. Sorbonne gegen Rousseau M. C. th. II, 1196 ss.

[4] *Pascal* 77, 3. *Clem.*, Hom. 2, 34; Rec. 3, 52 sq.; 4, 21. *Just.*, Dial. c. 7. *Tert.*, De praescr. c. 44. Schultz, Alttestam. Theol. S. 271.

ein vernünftiger Zweifel mehr herrschen, daß das Christenthum die wahre Religion ist. Wer Christus aus seiner Religion ausschließt, dem können auch die Wunder nicht helfen.

Dem Scheinwunder muß ein größeres Wunder, das wahre Wunder, gegenüberstehen. Stets muß das Wahre mächtiger sein als das Falsche. Dies kann hinsichtlich der Vergangenheit für den unbefangenen Forscher kaum zweifelhaft sein, wenn er auch nur das Relative gelten läßt. Die Lehre und Geschichte des Christenthums liefert den unumstößlichen Beweis dafür. Die Geschichte und Ausbreitung anderer bedeutender Religionen, auch der sogen. Weltreligionen, verhalten sich zum Christenthum wie das Scheinwunder zum wahren Wunder. Sie müssen die Größe des Christenthums noch bestätigen. Denn durch die Nebeneinanderstellung der Gegensätze zeigt es sich am besten, daß die wunderbaren Erscheinungen des Christenthums allein der Idee Gottes würdig und die Ehre Gottes zu befördern geeignet sind. Die alten Apologeten haben gegen die Gleichstellung der Wunder des Apollonius und Apulejus mit den Wundern Christi besonders den prophetischen Charakter Christi geltend gemacht. Jene seien erst angesichts des wachsenden Christenthums zu Propheten des Paganismus gemacht worden. Sie haben aber auch den ethischen Gehalt betont und Scheinwunder, wie solche auch in Legenden vorkommen, als Phantasmen verurtheilt.

23. Dies gilt auch gegenüber den sogen. Wundern des Spiritismus und den auffallenden Erscheinungen des Hypnotismus, Magnetismus und Somnambulismus[1]. Zwar sind einzelne spiritistische Kunststücke unbestreitbar, aber wahrscheinlich aus einer besondern Affection des Nervensystems der Medien zu erklären. Im allgemeinen sind, trotz der weiten Verbreitung, welche der Spiritismus und Occultismus in Europa und Amerika gefunden haben, die Wunder des Spiritismus verdächtige Spektakelstücke, welche die menschliche Neugierde vielleicht befriedigen können (freies Schweben der Körper, Erscheinen der Geister, Tischrücken, Bewegung der Körper ohne Berührung), aber nach Ursprung und Zweck von der religiös-sittlichen Idee weit entfernt sind. Wer sie für die biblischen Wunder, die nichtssagende spiritistische Lehre vom Jenseits für die christliche Hoffnung eintauscht, kann, abgesehen von dämonischen Einflüssen, nicht durch Merkmale der Unterscheidung belehrt werden. Wenn freilich berühmte Empiriker

---

[1] Science cath. 1886 Nr. 1. 2; 1887 Nr. 1. Natur u. Offenb. 1893 S. 486 ff. Haas, Ueber Hypnotismus und Suggestion. Augsburg 1894. Wundt, Phys. Psychologie II (2. Aufl.), 371 ff.; Menschen- und Thierseele (2. Aufl.) S. 354 ff. Philos. Stud. VIII (1892), 1 ff. Dazu Gutberlet: Natur u. Offenb. 1894 S. 458; Apologetik II, 117 ff.

verschiedener Nationen, wie Crookes, Lombroso, Papebrook, Debrio, ihren Namen für die wunderbaren Erscheinungen einsetzen und eine gelehrte Gesellschaft (Society of psychial research) diese Untersuchungen sich zur Aufgabe gesetzt hat und derartige Dinge beglaubigt, so hat man wenigstens ein Recht, den Spott eines Renan und anderer Rationalisten mit dem Hinweis auf solche „extranaturale" Wirkungen zurückzuweisen. Von der Unmöglichkeit des Wunders kann keine Rede mehr sein. Sind „extranaturale" Wirkungen thatsächlich vorhanden, so können „supernaturale" nicht a priori bestritten werden. Doch möchte ich nicht voreilig für beide eine „Umkehrung der Gesetze der Natur, der bekannten Axiome der physikalischen Wissenschaft" annehmen. Körper, welche die Schwere verlieren, sich in die Luft erheben, Flammen, welche nicht brennen, Hände ohne Körper, die schreiben, Phantome, die erscheinen und sprechen, und andere mysteriöse Dinge sind allerdings ganz geeignet, die Kritik der biblischen Wunder zum Schweigen zu bringen, aber sie sind vorderhand selbst noch einer Erklärung bedürftig [1], denn an sich stehen sie mit den unveränderlichen Naturgesetzen, auf Grund deren man die Wunder bestreitet, in offenbarem Widerspruch. Die Wunder werden aber durch eine besondere Thätigkeit Gottes erklärt.

Etwas klarer liegt die Sache bei den krankhaften (hysterischen, epileptischen) Zuständen, welche zu den genannten pathologischen Erscheinungen führen. Schon die Alten kannten eine Suggestion im Schlafe. Die Mediciner erklären gleichfalls den Hypnotismus als einen Schlaf, in welchem der Mensch zu einem Automaten wird, so daß er den Eingebungen des Hypnotisators willig folgt. Die Herbeiführung des hypnotischen Schlafes und die Wirkungen auf das Nervensystem zeigen den tiefern Grund der Erscheinungen. Die Hypnose ist eine Nevrose oder nervöse Krankheit von besonderer Art. Der Hypnotismus ist identisch mit dem thierischen Magnetismus. Wohl bleibt auch hier ein unlösbarer Rest, der auf eine außerweltliche Ursache schließen läßt, aber doch ist noch zu viel Dunkelheit über dieses Gebiet ausgebreitet. Krankhafte Erregbarkeit, Uebung, Glauben begünstigen den Einfluß der Einwirkungen auf die Medicin [2].

---

[1] *Lescoeur*, Science et les faits surnaturels contemporains (Annales de phil. chrét. 1896 I, 449 ss.; II, 37 ss.). *Franco*, Le spiritisme, Manuel scientifique et populaire. Bruxelles 1894. Vgl. was Tertullian (Apol. c. 23, dazu die Anm. von Oehler) von weissagenden Ziegen und Tischen berichtet.

[2] *Aug.*, In Ioann. tr. 13, 17. *Thom.*, Comm. in Sent. IV, d. 49, q. 1; De ver. 12, 3; 18, 3. Annal. de phil. chrét. 1889, Oct., p. 67 ss.; 1890, Mars, p. 563 ss. Université cath. 1888. 1889. *Bernheim*, De la suggestion et de ses applications à la therapeutique. 2e éd. Paris 1888. Gutberlet, Apologetik II, 120 ff. Stimmen aus Maria-Laach 1890 Heft 6—10.

Bernheim in Nancy und Charcot in Paris (Salpetrière) haben diese Experimente zum besondern Gegenstand ihrer klinischen Thätigkeit gemacht und mit ihren Publicationen großes Aufsehen erregt. Beide geben wunderbare Heilungen zu. „Die Thatsachen (der Wunder) existiren, aber die Erklärung ist irrthümlich.“ Diese Erscheinungen haben also den Standpunkt der Forscher vollständig geändert. Vorher haben sie alles für Aberglauben und Humbug erklärt, jetzt anerkennen sie wohl die Thatsachen, erklären aber alles natürlich. Die Einbildung (Imagination) und Eingebung (Suggestion) ersetzen den Glauben und das Göttliche. Die schnellen Heilungen von Krämpfen und Lähmungen, selbst von „Krebs“ hängen nach Charcot mit der Hysterie zusammen. Die „plötzlichen“ Heilungen läugnet er. Mit der religiösen Einbildungskraft erklärt Bernheim auch die Wunder von Lourdes. Andere (Binet) zählen die dort geheilten Krankheiten zu den imaginären. Bernheim hält wenigstens alle Nervenkrankheiten für imaginär.

Es wird nicht zu bestreiten sein, daß auch manche Wunderheilungen, namentlich wenn sie nicht plötzlich und auf das bloße Wort eingetreten sind, in der durch das religiöse Gefühl gesteigerten nervösen Stimmung ihren Grund haben. Bei den sympathischen Kuren und bei manchen modernen Modekuren wirken ja auch Glauben und Vertrauen mit. Aber es ist unmöglich, diese Erklärung auf alle Wunder auszudehnen. Die hypnotischen Wunder beschränken sich auf einen engen Kreis, auf gewisse Personen, nach bestimmter Methode, ohne sichern Erfolg. Indem aber hier sich ein tiefgreifender Causalitätsgegensatz offenbart, dessen außergewöhnliche Wechselwirkungen die Bedingungen des normalen Geschehens und somit den Erfolg der einzelnen Naturgesetze vielfach umzuändern im stande sind, bestätigen die Erscheinungen des Hypnotismus die natürlichen Voraussetzungen, auf welchen sich das Wunder aufbaut[1]. Doch ist dies nur eine Analogie, welche nicht zur Beseitigung der göttlichen Causalität und des idealen Inhalts der übernatürlichen Wunder benutzt werden darf.

Wundt und Janet erklären diese Erscheinungen, welche mit dem Schlafe und Traume verwandt sind, daraus, daß nur ein Theil der während des Schlafes ruhenden Functionen gehemmt erscheint. Schon das Schlafwandeln zeige einen den hypnotischen Zuständen verwandten Charakter. Die Ursache liege wahrscheinlich in centralen Hemmungswirkungen an der Großhirnrinde. Bei Somnambulen und Hysterischen könne man Träume leiten und veranlassen, Hallucinationen hervorrufen. Man spreche selbst von subjectiven Verbrennungen, von suggestiven Besi-

---

[1] E. Müller a. a. O. S. 57 ff.

catorien, und die sonderbaren Erscheinungen der Stigmatisirten könnten eine ähnliche Ursache haben. Auch die Verdoppelung des Ichs komme vor. Bei der Selbstmordmanie unterhandeln zwei Ich, im Spiritismus sprechen und schreiben die Medien zugleich, aber immer sei eine dieser Persönlichkeiten illusorisch, eine falsche Interpretation der Erscheinungen des Bewußtseins. Aber im Somnambulismus kommen in der That zwei gleichzeitige, getrennte Bewußtseine vor. Der Somnambule kann zu gleicher Zeit sprechen und einen Brief schreiben. Janet vertheidigt deshalb die Psycho-Physiologie gegen den Vorwurf des Materialismus. Dieselbe sei weder materialistisch noch spiritualistisch (Descartes, Malebranche, Bonnet, Lotze, Helmholtz, Wundt, „das Haupt der Schule“, Fechner, Weber). Man könne nur verlangen, daß man die andern Fragen offen lasse. Es gebe Krankheiten der geistigen Kräfte und des Willens.

24. Besonders ist es unmöglich, hieraus einzelne biblische Wunder zu erklären, unmöglich, das ganze Werk des Christenthums nach Lehre, Sitte und Geschichte auf einen solchen Grund zurückzuführen. Hier kann man sagen: Die Lehre unterscheidet die Wunder und die Wunder unterscheiden die Lehre[1]. „Also hat uns der Bräutigam vorsichtig gemacht,“ sagt Augustinus, „wenn wir uns auch durch Wunder nicht täuschen lassen dürfen. Bisweilen schreckt auch der Ueberläufer den Provincialen. Halten wir also an der Einheit fest. Außer der Einheit ist einer nichts, auch wenn er Wunder wirkt.“ Irenäus sagt mit Justin, er würde selbst dem Herrn nicht geglaubt haben, wenn er einen andern Gott verkündigt hätte als den Urheber und Schöpfer der Welt und unsern Erhalter. Er würde den Manichäern nicht einmal glauben, wenn sie Wunder wirkten. Es ist vergeblich, die reine Lehre aus diesem Zusammenhange loszulösen und herauszuschälen, die sittlich-religiöse Sphäre von den Wundern zu säubern. Dies ist ebenso unmöglich, als die Person Christi rein menschlich darzustellen und doch den göttlichen Ursprung festzuhalten. Das Wunder des Christenthums ist so innig mit der Person, Lehre, mit der Gesetzgebung Jesu verbunden, daß keinerlei Concession an den Rationalismus der heiligen Sache des Christenthums von Nutzen sein kann. Man kann die Anforderungen an die Erkennbarkeit der Thatsachen unterschätzen, man kann sie aber auch überschätzen. Beide Extreme sind gleich schädlich. Wenn der Traditionalismus eine tiefere Auffassung der historischen Gewißheit verlangt, so läßt er nahezu alle ideelle Gewißheit in der historischen aufgehen; wenn aber der Ontologismus die metaphysische, moralische, ideelle Gewißheit über alles stellt,

---

[1] *Pascal* l. c. 27, 1. *Migne*, Curs. theol. III, 96. Schell, Dogmatik I, 54 f. 112 ff. Jahrb. f. Phil. 1894 S. 236 f.

so gibt er die historische Gewißheit beinahe preis. Weder die Thatsachen allein noch die Ideen und Speculationen allein vermögen dem religiösen und philosophischen Denken eine sichere Gewähr zu verleihen[1]. A. Filon bemerkt über die gegenwärtige Wunderscheu: „Die Atmosphäre, in welcher der Wunderglaube untergegangen ist, ist der Rationalismus." „Heutzutage verwerfen die Ignoranten ohne Beweise das Wunder, wie sie, ohne Beweise, dasselbe ehemals angenommen haben." „Der Rationalismus ist nicht das besiegte Christenthum, sondern das reformirte. Mit diesen Worten gibt Lecky zu verstehen, daß der Protestantismus einen Augenblick diese Rolle gespielt hat, aber daß er sie verloren hat an dem Tag, wo er sich an dieser ungenügenden und kläglichen Lehre, daß die Wunder aufgehört hätten, festrannte."[2]

Das Vaticanum lehrt: „Wenn jemand behauptet, es können keine Wunder geschehen, und deshalb seien alle, auch die in der Heiligen Schrift enthaltenen Erzählungen darüber unter die Fabeln und Mythen zu verweisen; oder die Wunder können niemals sicher erkannt werden, noch könne durch dieselben der Ursprung der christlichen Religion sachgemäß bewiesen werden, der sei im Banne."[3]

§ 17.

Vernunft und Offenbarung.

Augustinus über die Kriterien der Offenbarung. — Die Offenbarung muß mit Sicherheit erkannt werden können. — Negative und positive Kriterien. — Der religiös-sittliche Charakter der Offenbarungsorgane. — Moralische Gewißheit und Evidenz. — Sichtbare Bestätigung der innern Ueberzeugung durch äußere Zeichen. — Die Ehre Gottes ist Zweck der Sendung. — Wunder als äußeres Kriterium. — Auch Jesus hat sich dieses Mittels zur Bestätigung bedient, thatsächlich, formell. — Die Bethätigung des Willens beim Wunderglauben. — Der Schluß auf eine höhere Macht. — Die Ohnmacht der Götzen und Götzenpriester. — Wunder nur für den Anfang nothwendig. — Ein allgemeines äußeres Kriterium sind die Weissagungen. — Volle Beweiskraft erhielten sie erst nach der Auferstehung Jesu. — Innere Kriterien. — Der Inhalt der Offenbarung. — Die Lehre und das Gebot Jesu. — Die Predigt der Wahrheit bei den Heiden. — Berufung der Apologeten auf die Wahrheit des Evangeliums. — Sittenlehre des Christenthums. — Wirkung derselben an den Jüngern und in den apostolischen Gemeinden. — Kriterien für die spätere Zeit. — Für die Juden, Christen. — Apostolische Ueberlieferung. — Ausbreitung des Christenthums in Lehre und Leben. — Die Wunder haben aber

---

[1] *Thom.*, S. th. 1, q. 82, a. 1; C. Gent. 1, 7; De magistro q. 1 ad 13.
[2] Rev. des deux M. 1888 II, 60. [3] Sess. III, cap. 3, can. 3.

nicht ganz aufgehört. — Berufung auf die frühern Wunder bei den Juden, Aposteln, Gläubigen. — Die Berufung auf frühere Wunder setzt die Glaubwürdigkeit der Heiligen Schrift voraus, wird aber durch die Weissagungen unterstützt. — Origenes über die Verbindung der äußern und innern Kriterien. — Bedeutung dieser Kriterien für die Apologetik. — Wissen und Glauben, natürlicher und übernatürlicher Glaube. — Kirchliche Entscheidung gegen den Traditionalismus. — Das Vaticanum.

I. Kriterien für die unmittelbare Offenbarung.

1. Der hl. Augustinus schreibt gegen den Manichäer Faustus: „Wenn also euch weder das Alter der Autorität der Schriften noch die Macht der Wunder noch die Heiligkeit der Sitten noch die Wahrheit der Vernunft eine Bestätigung verleiht, so zieht beschämt ab und kehrt mit dem Bekenntniß zurück, daß Christus selbst der Erlöser aller, die an ihn glauben, ist; Christus, dessen Namen und dessen Kirche die gegenwärtigen Zeiten so darstellen, wie es die vergangenen Zeiten vorausverkündigt haben.“ [1] Damit hat Augustinus nicht nur die Nothwendigkeit der Vermittlung zwischen Glauben und Vernunft anerkannt, sondern auch die Kriterien genannt, durch welche die Wahrheit der Offenbarung kenntlich gemacht und die Motive des Glaubens gegeben werden. Er theilt sie ein in innere und äußere und unterscheidet bei den letztern wieder zwischen Wundern und Weissagungen als Beweise für Christus und den Wirkungen in der gleichfalls vorausverkündigten Kirche Christi.

2. Wäre der Inhalt der göttlichen Offenbarung der menschlichen Vernunft ganz unzugänglich, so würde dem Menschen jede Möglichkeit fehlen, sich über den Ursprung und Charakter derselben ein Urtheil zu bilden. Wäre alles, was Vernunft und Verstand übersteigt, eine göttliche Offenbarung, so könnte von besondern Kriterien wieder nicht die Rede sein. Wir haben aber gesehen, daß weder das eine noch das andere zutrifft. Die Offenbarung muß als solche mit Sicherheit erkannt werden können, sowohl von den Organen der Offenbarung als von denen, welchen sie mittelbar zukommt, sonst verfehlt sie ihren Zweck. Sie muß aber auch von andern, die Fassungskraft des Menschen übersteigenden Eingebungen unterschieden werden können. Denn es gibt Erfindungen des menschlichen Verstandes und der Phantasie, welche wegen ihrer Genialität als etwas Göttliches im weitern Sinne erscheinen müssen; es gibt aber auch Einwirkungen auf den Willen und die Einbildungskraft des Menschen, welche übermenschlich und doch nicht göttlich, welche, wenn auch mit dem Scheine des Lichtes umgeben, doch dem Abgrunde der Finsterniß entstiegen sind. Wie soll der Mensch wissen, was von Gott kommt,

[1] C. Faust. Man. 13, 6.

und was von fremder Eingebung oder eigener Einbildung herstammt? Wer wollte behaupten, daß er sein eigenes Inneres genau und zweifellos kenne?

Und doch ist eine solche Prüfung um so nothwendiger, je folgenschwerer das Verhalten des Menschen gegen die Offenbarung ist. Es handelt sich nicht um eine theoretische Wahrheit, sondern um eine Lehre, welche zum Heile führt, um einen Widerspruch, welcher die Seele in die Hölle stürzt. Das ganze Leben, das ewige Wohl oder Wehe steht auf dem Spiele. Die gesamte Geschichte der Menschheit ist von der Offenbarung beeinflußt, das Judenthum hat durch die Offenbarung die Welt auf Christus vorbereitet, das Christenthum hat seit 1800 Jahren die segensreichen Wirkungen der Offenbarung auf der ganzen Erde vermittelt. Wer könnte so gleichgiltig, wer so gewissenlos sein, daß er vornehm oder verächtlich diese gewaltige Erscheinung in der Geschichte der Menschheit ignorirte?

3. Das Wort des hl. Johannes: „Unterscheidet die Geister, ob sie von Gott sind" (1 Joh. 4, 1)[1], fordert die Organe der Offenbarung und die Gläubigen in gleicher Weise zur Prüfung auf. Denn neben dem Gottgesandten Moses gab es ägyptische Priester und Zauberer, neben den wahren Propheten gab es Pseudopropheten, neben Christus fehlen die Antichristen nicht[2]. Die heidnischen Religionen forderten Glauben wie die alttestamentliche Offenbarung, das Judenthum macht dem Christenthume den Besitz der wahren Offenbarung streitig. Der wahren Kirche gehen Afterkirchen und Secten zur Seite, von welchen jede die reine Offenbarung zu besitzen behauptet. Wie überall dem Lichte der Schatten folgt, so folgt auch der Wahrheit der Irrthum, dem Glauben der Aberglaube. Der Satan kleidet sich selbst in einen Engel des Lichtes. Es ist nicht immer leicht, Schein und Wesen, Schale und Kern zu unterscheiden. Die Schwärmerei und Schwarmgeisterei hat oft eine täuschende Aehnlichkeit mit der Begeisterung für das Gute, Wahre und Schöne. Gibt es also eine göttliche Offenbarung, so muß es auch sichere, untrügliche Kriterien, Kennzeichen geben, an welchen dieselbe als solche erkannt werden kann. Gott muß auch dafür gesorgt haben, daß seine Offenbarung das Heil des vernünftigen und freien Menschen wirke[3]. Er konnte sich nicht unbezeugt lassen.

---

[1] Vgl. Eccli. 19, 4. Apg. 14, 11; 17, 11. 1 Petr. 3, 16. 2 Petr. 1, 19. 1 Kor. 12, 10. 2 Kor. 13, 5. 1 Theff. 5, 20. 21.

[2] 5 Mos. 18, 18 ff. *Lenormant*, La divination chez les Chaldéens. Paris 1875.

[3] *Orig.*, C. Cels. 3, 14; 5, 25 sq. *Aug.*, De util. cred. 16. Möhler, Einheit in der Kirche (Tübingen 1825) S. 296 ff.

Schon Celsus wendet gegen den Anspruch der Christen auf göttliche Offenbarung ein, daß alle Religionen sich auf Gott berufen. Zwar meint Chrysostomus, wir bedürfen geistiger Weisheit, um das Geistige gewahr zu werden und das Verborgene zu sehen. Sei aber dieses Sache der Offenbarung, dann stelle sich die Forschung durch Vernunftschlüsse als überflüssig heraus, denn wer die richtige Erkenntniß von Gott erlangt habe, werde nicht mehr zweifeln und sagen, das ist unmöglich, dies möglich. Wenn wir Gott in gehöriger Weise kennen durch den, durch welchen wir ihn kennen lernen müssen, durch den Geist selbst, so werden wir über nichts mehr zweifeln (Eph. 1, 17). Allein dies setzt den Glauben an die Offenbarungsthatsachen voraus. Il me faut des raisons pour soumettre ma raison, erwidert Rousseau.

Wie niemand an Gott glauben würde, wenn nicht in der natürlichen Gotteserkenntniß die Voraussetzung des Glaubens gegeben wäre, so würde auch niemand der geoffenbarten Wahrheit glauben, wenn er nicht aus irgend einem Grunde einsähe, daß sie zu glauben sei[1]. Nicht die übernatürliche Wahrheit soll durch die Kriterien bewiesen werden, aber wohl die Wahrhaftigkeit dessen, welcher die Wahrheit verkündigt, und darum ist indirect für die Wahrheit selbst eine äußere Gewähr gegeben. Die Thatsache der jeweiligen Offenbarung muß vor allem feststehen. Das übrige ergibt sich dann leicht daraus. „Zufällige Geschichtswahrheiten können der Beweis von nothwendigen Vernunftwahrheiten nie werden," wendet Lessing ein, aber es handelt sich hier weder um Zufall noch um den Beweis für Vernunftwahrheiten. Uebernatürliche Thatsachen können nicht in derselben Weise und mit derselben Evidenz nachgewiesen werden, wie natürliche Thatsachen, aber es genügt als Kriterium, wenn gezeigt wird, daß sie unmöglich natürliche, unmöglich durch eine feindliche Macht herbeigeführte Thatsachen sein können.

Man will also nicht die Thatsache der Offenbarung durch bloß vernünftige Erfahrung erheben und die Wahrheit des Christenthums als bloße Vernunftwahrheit erweisen, denn dadurch würde in der That die übernatürliche Offenbarung gänzlich in den Kreis der natürlichen Erkenntniß hereingezogen und der Standpunkt des Rationalismus eingenommen. Die Aufgabe kann nur darin bestehen, die für die übernatürlichen Thatsachen und geoffenbarte Wahrheit sprechenden äußern und innern Zeichen in einer allgemein verständlichen, vernünftigen Weise darzustellen, und nachzuweisen, daß die Offenbarung nicht nur nicht als unvernünftig zurückgewiesen

---

[1] *Thom.*, S. th. 2, 2, q. 1, a. 4 ad 2. Vgl. Väterstellen bei Denzinger, Relig. Erkenntniß II, 324 ff.

werden kann, sondern für Wissen und Können vernünftiger erscheint als deren Läugnung, die einzige richtige Lösung dessen ist, was die Vernunft anstrebt, aber nicht erreichen kann. Dadurch bereitet man dem Glauben den Boden zu, indem man negativ das Vorurtheil beseitigt, positiv die Offenbarung der Vernunft in einem anziehenden Lichte erscheinen läßt. Es bedarf aber für die Reflexion um so mehr objectiver Gründe, als die moderne Erkenntnißtheorie alles Wissen auf subjective Gründe zurückführen und auch den Glauben als ein Fürwahrhalten auf solche Gründe hin darstellen will[1]. Das Ergebniß dieser Untersuchung hat bereits Bayle gezeigt, indem er die Vernunftwidrigkeit des Glaubens, die Bacon einfach behauptete, theoretisch und praktisch nachweisen wollte. Hobbes vergleicht die göttlichen Geheimnisse mit den Pillen, welche nicht gekaut, sondern ganz hinuntergeschluckt werden müssen.

4. Die Organe der Offenbarung müssen die Stimme Gottes, welche zu ihnen in ihrem Innern oder in einer äußerlichen Erscheinung (Theophanie) redet, als solche zu erkennen im stande sein, sie müssen die Visionen zu deuten wissen. Woran sollen sie diese Stimme erkennen? wodurch sie von der Stimme der Vernunft und Phantasie unterscheiden? Die Gefahr ist um so größer, je leichter der tief religiöse Mensch gewillt ist, geistig mit seinem Gotte zu verkehren, und überzeugt ist, daß ihm Gott besonders nahe ist. Wer wollte bei religiös angelegten großen Charakteren alles für Täuschung oder Betrug, wer alles für höhere Wahrheit annehmen? An religiös-gläubige Männer erging aber in der Regel die Offenbarung. Zwar sind die Offenbarungen unabhängig von der sittlichen Beschaffenheit und dem amtlichen Charakter der Organe, aber es versteht sich von selbst und wird durch die Geschichte der Offenbarung bestätigt, daß Gott vorzüglich geeignete Organe auswählte. Die Patriarchen, Moses und die Propheten erscheinen nicht immer als bedeutende Geistesheroen, aber stets als vom Eifer für die Ehre Gottes begeisterte religiöse Männer. Die Ausnahme Bileams (und Jonas) kann nur die Regel bestätigen. Kaiphas und Nebukadnezar kamen nur zufällig unter die Propheten[2]. Wenn sie nun erzählen, daß sie die Stimme Gottes deutlich vernommen haben, waren sie vielleicht nur von ihrer eigenen religiösen Begeisterung getragen?

Aber gerade ihr religiöser Charakter, ihre tiefe Ehrfurcht vor Gottes Wort und Gebot mußte sie andererseits wieder vor

[1] Drey, Apologie I, 284. 306 ff. Denzinger a. a. O. I, 148. 192 ff.; II, 13 ff. Vgl. K. Fischer, Bacon S. 446 f. 543.

[2] Const. ap. 8, 2. *Orig.*, C. Cels 5, 42. Guttmann, Das Verhältniß des Thomas v. Aquin zu Moses Maim. S. 77.

einer solchen Selbsttäuschung bewahren. Ihre gewöhnliche religiöse Stimmung war ihnen wohl bekannt. Wenn sie also berichten, wenn sie feierlich vor allem Volke warnend, drohend, strafend (Hebr. 11, 32 ff.) verkünden, daß und wie der Herr ihr Gemüth ergriffen und was er zu ihnen geredet habe, so mußten sie nicht bloß persönlich überzeugt sein, sondern sie mußten auch unzweideutige Beweismittel dafür haben, daß Gott sich ihnen in außerordentlicher Weise geoffenbart habe. Woher hätten sie sonst den Muth geschöpft, ihre wenig angenehme Aufgabe zu lösen, die Strafaufträge Gottes zu vollführen? Ein Gefühl der göttlichen Nothwendigkeit mußte den echten Propheten tragen. „Brüllt der Löwe, wer fürchtet sich nicht? Redet der Herr, wer weissagt nicht?“ Mit Bezug auf diesen mächtigen Aeußerungsdrang heißt die Offenbarung eine auf den Propheten ruhende Last (Jer. 23, 33. Ez. 12, 10).

Jeremias weigert sich, den Auftrag Gottes zu übernehmen. Er spricht zu Gott: „Ach, Herr Gott! sieh, ich weiß nicht zu reden, denn ich bin ein Knabe.“ Der Herr aber antwortet ihm: „Sage nicht, ein Knabe bin ich! Denn zu allem, wozu ich dich sende, sollst du gehen, und alles zumal, was ich dir auftragen werde, wirst du reden. Fürchte dich nicht vor ihnen! denn ich bin mit dir, dich zu erretten, spricht der Herr“ (1, 6 ff.; vgl. 23, 25 ff.). Jonas erhielt den Auftrag, nach Ninive zu gehen und das göttliche Strafgericht zu verkündigen. Er stand auf, um nach Tarsis vor dem Angesichte des Herrn zu fliehen. Amos rühmt sich, von der Herde weg durch den Geist Gottes auf den Schauplatz seiner Thätigkeit geführt worden zu sein, nach Bethel, wo er dem Priester ins Angesicht die Sünden des Volkes und seiner Könige rügte. Sollte hier ein Zweifel an der Möglichkeit der Unterscheidung Platz greifen? Sollte vielleicht die schwärmerische Selbsttäuschung so weit gehen können?

Dies dürfen diejenigen am wenigsten behaupten, welche gerade den reinen Monotheismus und die tiefe sittliche Auffassung der Propheten der frühern Religionsstufe gegenüberstellen. Denn eine solche kategorische Darstellung wäre selbst für den das Innere gern nach außen projicirenden Orientalen keine erlaubte Accommodation oder symbolische Ausdrucksweise mehr, nein, sie wäre eine bewußte, absichtliche Irreführung, eine Berufung auf das göttliche Wort, den göttlichen Befehl, wo in Wirklichkeit nur der eigene Geist gesprochen, der eigene Wille geboten hätte. Selbst die schriftliche Abfassung ihrer Offenbarungen führen die Propheten auf einen directen Befehl Gottes zurück. Wer also an ihrem guten Willen nicht zweifelt, der muß ihre Ueberzeugung von der göttlichen Offenbarung als richtig annehmen. Deshalb anerkennen selbst rationalistische Theologen (Reuß, Pfleiderer u. a.), daß die Propheten weder hohle Phrasen brauchten

noch das Opfer einer Selbsttäuschung waren, wenn sie mit dem klaren, festen und lebendigen Bewußtsein eines höhern Auftrages vor das Volk hintraten, wenn sie sich auf den Geist Gottes beriefen, welcher sie trieb, und ihre Rede mit den überzeugungsvollen Worten begannen: „So spricht der Herr." Nicht ihre eigene Reflexion sei die producirende Quelle ihrer Verkündigung gewesen, sondern sie fühlten sich ergriffen von einer höhern Macht, welche ihre eigene Kraft weit überragte und jeden Widerspruch beseitigte. Sie hatten aber das Bewußtsein der momentanen Einwirkung Gottes (2 Kön. 4, 27. Js. 21, 11. Ez. 3, 15), wenn ihnen auch die Berufung zum prophetischen Amt etwas relativ Stetiges verlieh. Wie der Mensch überhaupt die äußere Eingebung von der subjectiven Gedankenbildung zu unterscheiden weiß, so haben auch die Propheten ihre subjectiven Wünsche von den Eingebungen des Heiligen Geistes unterschieden (Hab. 1. 2. 2 Sam. 7. Jer. 20). Da sie mit falschen Propheten zu kämpfen hatten, so waren sie auf eine Reflexion, welche jede Selbsttäuschung ausschließt, angewiesen (Ez. 13, 2 f. Jer. 23, 16)[1].

Wie man diese Gewißheit näher charakterisiren will, hängt von dem Urtheile über die natürliche Erkenntniß überhaupt ab. Nimmt man für alle Erkenntniß einen Vernunftglauben, ein unmittelbares Wissen als den tiefsten Grund an, so wird man mit vielen Apologeten auch den Organen der Offenbarung nicht eine natürliche Evidenz von deren göttlichem Ursprunge zuschreiben dürfen[2]. Das religiös-sittliche Bewußtsein bildet auch bei ihnen die Voraussetzung, die Evidenz wird zu einer moralischen. Ja, manche Theologen (Lugo, Franzelin) nehmen hinsichtlich der Göttlichkeit weder eine metaphysische noch eine moralische Evidenz, sondern nur eine moralische Gewißheit an. Nicht als ob dieselbe aus einem rein natürlichen psychologischen Vorgange hervorginge, sondern ihre Vernunft mußte mit der Offenbarung zugleich die unzweifelhaften Merkmale ihres Ursprunges erkennen.

Doch ist auch so die moralische Gewißheit immer noch eine menschliche. Sie würde dem Willen noch nicht jene Energie verleihen, welche nothwendig ist, das Geoffenbarte als von Gott kommend mitzutheilen, mit göttlicher Autorität zu sprechen und Gehorsam für das Wort Gottes zu verlangen. Damit ein von Ehrfurcht gegen Gott erfüllter, von religiöser Schwärmerei freier Charakter mit solchem Anspruche auftreten kann, muß er durch ein höheres Licht erleuchtet, auch in seinem Urtheil über

---

[1] König: Neue Kirchl. Zeitschr. 1896 S. 124 ff.; Der Offenbarungsbegriff des A. T. Leipzig 1892. Leitner, Die prophetische Inspiration S. 10 ff. 38.

[2] Al. Schmid, Wissenschaftliche Richtungen S. 98. 250 ff.; Wissenschaft und Auctorität S. 178; Letzter Gewißheitsgrund S. 66 f.

den Ursprung der Offenbarung vom Geiste Gottes geleitet sein[1]. Die unmittelbare Offenbarung Gottes ist mit der evidenten Gewißheit ihres göttlichen Ursprungs verbunden. Dadurch wird dieses Urtheil selbst zu einem übernatürlichen. Nur von dem historischen Vorhandensein können die unmittelbaren Empfänger göttlicher Offenbarungen, Inspirationen und Wundererweisungen eine physische Evidenz gewinnen, während alle mittelbaren Empfänger auch hiervon nur eine moralische Gewißheit vermöge des historischen Glaubens erreichen können.

5. Das äußere Moment, die sichtbare Bestätigung der innern Ueberzeugung, fehlte den Organen der Offenbarung in der Regel nicht. Schon die Art und Weise der Erweckung zum prophetischen oder apostolischen Amte war geeignet, für die innerliche Erleuchtung gleichsam ein sichtbares Unterpfand zu geben. Aber auch die übernatürliche Macht, welche Gott den Propheten (Moses, Elias, Elisäus) verlieh, mußte ihnen als Beweis für die Wahrheit der innern Offenbarung dienen. Die Propheten des 8. Jahrhunderts legen auf das Wunder allerdings niemals ein besonderes Gewicht. Allein sie stehen bereits in einer längern Prophetenreihe, deren gemeinsame Tradition und Bestrebungen die Sendung erkennen lassen. Besonders augenscheinlich tritt die Bezeugung bei den Aposteln zu Tage. Denn diese haben von dem Gottmenschen, dessen Lehre sie gehört und dessen Wunder sie geschaut hatten, die Sendung und den Auftrag erhalten. Sie wurden unter sichtbaren Zeichen von dem Heiligen Geiste erfüllt und in ihren Beruf eingeweiht. Der heilige Apostel Paulus wurde gleichfalls durch eine äußere Erscheinung bekehrt und zum Gefäß für die Heidenmission auserwählt. Er und die Urapostel bekräftigen ihre Predigt durch den Erweis der Kraft und des Heiligen Geistes. In der Verbindung beider Momente, der geistig-sittlichen Stärkung und der Verleihung der Macht, außerordentliche Dinge im Gebiete der geistigen und physischen Welt zu vollbringen, konnte sich kein Prophet, kein Apostel täuschen. Denn man kann mit dem Blindgebornen im Evangelium sagen: „Niemals ist es erhört worden, daß einer die Augen eines Blindgebornen geöffnet hat. Wir wissen aber, daß Gott die Sünder nicht erhört."

Wohl können Wunder gewirkt werden im Namen Jesu von Leuten, welche nicht Jünger Jesu sind, aber diese Männer müssen jedenfalls zur Ehre Gottes wirken, die geistige und sittliche Veredlung des Menschen anstreben. Diesen Zweck verfolgten die falschen Propheten nicht, und selbst wenn sie sich einige Zeit hierüber täuschen konnten, so mußte sie der

---

[1] Denzinger a. a. O. II, 245, nach dem hl. Thomas. Schäzler, Neue Unters. S. 192 ff. 366 ff. 513 ff. Schell, Dogmatik I, 55 f. 112 ff.

Erfolg bald darüber belehren. Die Geschichte des Elias und der Baalspriester liefert ein lehrreiches Beispiel hierfür. Die einzelnen Antworten der Propheten, welche nicht direct auf Gottes Eingebung zurückgeführt werden, können mit diesem Zweck nur entfernt zusammenhängen und daher durch eine eigentliche Offenbarung corrigirt werden. So erklärt Gregor die Antwort des Nathan (2 Sam. 7, 1 ff.) als eigene Prophetie auf Grund der großen Uebung im Weissagen. Aber weil die Propheten heilig waren, haben sie sich nach der Belehrung durch den Heiligen Geist selbst getadelt [1].

Jesus selbst vertheidigt sich gegen den Vorwurf, daß er ein Dämonium habe, mit den Worten: „Ich habe kein Dämonium, sondern ehre meinen Vater, und ihr beschimpfet ihn. Ich suche nicht meine Ehre, aber es ist einer, der sie suchet und richtet" (Joh. 8, 49 f.). „Wenn ich mich preise, so ist meine Ehre nichts. Der Vater ist es, der mich verherrlicht" (8, 54). „Ehre von Menschen nehme ich nicht an" (5, 41). Als zu Ephesus Exorcisten im Namen Jesu, welchen Paulus verkündigte, die bösen Geister austreiben wollten, antwortete ihnen der böse Geist: „Jesus kenne ich, und von Paulus weiß ich, wer aber seid ihr?" (Apg. 19, 15.) Die Vernunft lehrt, daß die Propheten des höchsten Gottes solche sein müssen, welchen gegenüber die Festigkeit des Antisthenes, der Ernst des Krates und Diogenes als Kinderspiel erscheint. Wegen der Wahrheit und Freiheit in der Zurechtweisung sind sie gesteinigt worden (Hebr. 11, 37) [2]. Betrachte das Leben eines Moses, Jeremias, Isaias, Daniel u. a. Deshalb achten wir die heidnischen Orakel für nichts, bewundern aber die Prophetien in Judäa, weil wir sehen, daß das ernste, charakterfeste Leben jener Männer des Heiligen Geistes würdig war, welcher nichts gemein hat mit den Wahrsagereien der Dämonen.

II. Kriterien für die mittelbare Offenbarung. A. Kriterien für die Zeitgenossen (äußere und innere).

6. Schon früher wurde bemerkt, daß die Offenbarung heilsgeschichtlicher Wahrheiten zum Zwecke der Mittheilung an andere einzelnen Organen zu theil werde. Es entspricht dem theistischen Gottesbegriffe, daß sich Gott nicht unmittelbar allen Menschen innerlich offenbare, weil sonst leicht pantheistische und mystische Verirrungen entstehen könnten. Gott wirkt überall durch secundäre Ursachen und benutzt auch im Gebiete des Uebernatürlichen die natürlichen Hilfsmittel zur Ausführung seiner Absichten, wo ein

---

[1] *Greg. I.,* In Ezech. 1, 16. *Thom.,* S. th. 2, 2, q. 171, a. 5.
[2] *Orig.,* C. Cels. 1, 48. 52.

wunderbares Eingreifen nicht absolut nothwendig ist. Auch in der Offenbarung wählt er die Werkzeuge aus, welche seine Wahrheit und Gnade dem ganzen Volke oder Geschlechte überliefern sollen. Wie in Adam dem ganzen Geschlechte die Gnade verliehen war, aber verloren ging, so ist im zweiten Adam wieder dem ganzen Geschlechte Gnade und Wahrheit verdient. Dem gewöhnlichen Menschen ist durch die äußere Vermittlung eine äußere Gewähr gegeben, wie sie dem sinnlich vernünftigen Wesen entspricht. Die äußern Mittel sind aber zugleich geeignet, die Gesellschaft zu einer religiösen Gemeinschaft zusammenzuschließen und die gemeinsamen Ziele allen vor Augen zu stellen.

Je inniger die Ueberzeugung der Propheten von ihrer göttlichen Sendung war, desto leichter mußte es ihnen auch werden, andere von derselben zu überzeugen. Dieselben Mittel, welche ihre eigene Ueberzeugung bewirkten, mußten auch dazu beitragen, den Glauben an ihre Predigt zu unterstützen. Sie bedurften hierzu um so wirksamere Mittel, je unangenehmer in der Regel ihr Auftrag lautete, je heftiger ihnen durch falsche Propheten, welche den Gelüsten des Volkes schmeichelten, entgegengearbeitet wurde. Das Beispiel des Moses, welchem Gott die Wunderkraft verlieh, damit er sich vor den Juden und vor Pharao ausweisen könne, wurde bereits erwähnt. Auch im Leben der Propheten treffen wir solche Zeichen. Die Ueberzeugung, daß die Propheten als von Gott Gesandte auch theilhaben an der weltlenkenden und darum wunderwirkenden Macht Gottes, war in Israel selbstverständlich (Ps. 94, 8—11. Hebr. 3, 9). Die Opposition gegen sie hatte in der Regel nicht den Zweifel an ihrer göttlichen Sendung, sondern den Inhalt ihrer Strafpredigt zum Ziele.

Dieses äußere Kriterium der Offenbarung durch die Wunder ist denn auch so allgemein, daß auch alle heidnischen Religionen, selbst die Häretiker [1], sich auf Wunder berufen haben. Die Bethätigung der Kraft am Materiellen und Körperlichen erscheint als ein Beweis objectiver Herrschaft über das Geschaffene und stellt sich der Schöpferthätigkeit zur Seite. Sind abstract betrachtet allerdings die geistigen Vorgänge, die Gnadenwirkungen höherer Art, so kehrt sich doch das Verhältniß im Beweisgange für den sinnlich vernünftigen Menschen um. Ihm gewährt die sinnenfällige Betrachtung eine größere Gewißheit und eine entschiedenere Zuversicht.

7. Selbst Jesus hat diesen Weg eingeschlagen. Denn war der Gottessohn Mensch geworden, um sichtbar unter den Menschen zu wandeln

---

[1] *Tert.*, De praescr. c. 44; Doct. ap. 11, 8 sq. *(Ps.-)Iust.*, Confut. dogm. Aristot. (Otto III, 1, 111). Denzinger a. a. O. II, 324 ff.

und zu lehren, so mußte er auch hier das Göttliche mit der Hülle des Menschlichen umgeben, seine Lehre durch äußere Zeichen bekräftigen. Hatte er sich in der Menschwerdung zur Gleichstellung mit der sündigen Menschheit erniedrigt, so wollte er sich auch mit der Wunderwirksamkeit zur Fassungskraft der Menschen herablassen, um sie durch das Sinnliche zum Uebersinnlichen, Göttlichen zu erheben. Deshalb gibt er den schwergläubigen Juden für seine Worte den Beweis in seinen Werken: „Wenn ihr meinen Worten nicht glauben wollet, so glaubet doch meinen Werken.“[1] Sind die „Werke“ auch allgemeiner zu fassen, so schließen sie doch die Wunder als wesentlichen Bestandtheil ein. Er hat die Abgesandten des Täufers auf seine Wunderthaten verwiesen und am Grabe des Lazarus zum Vater gebetet, nicht weil er an der Erhörung zweifelte, sondern um des Volkes willen, welches herumstand, „damit sie glauben, daß du mich gesandt hast“ (Joh. 11, 42). Nikodemus schließt von den übermenschlichen Werken Jesu, daß derselbe ein von Gott gesandter Lehrer sei (Joh. 3, 2). Ein großer Theil des Volkes glaubte an ihn, weil es gesehen hatte, was er gethan (11, 45)[2]. Die Juden wunderten sich über seine neue Lehre, „weil er mit Macht den unreinen Geistern befiehlt, und sie gehorchen ihm“ (Marc. 1, 27). Der heilige Apostel Johannes faßt die Thätigkeit Jesu vor den Juden in die Worte zusammen: „Obwohl er so viele und große Zeichen vor ihnen gewirkt hatte, glaubten sie doch nicht an ihn“ (12, 37).

Den Jüngern waren die Wunder gleichfalls ein Motiv des Glaubens (2, 11). Auch vor ihren Augen hat Jesus viele Wunder gethan, um den Glauben zu wecken und zu befestigen (20, 30). Die Jünger waren im Glauben erst ganz befestigt, als sie sich von der Wirklichkeit der Auferstehung Jesu vollständig überzeugt hatten (20, 28). So hoch stellte Jesus die Bedeutung der Wunder für den Glauben und das Werk der Erlösung, daß er in den Abschiedsreden sagte: „Wenn ich nicht Werke unter ihnen vollbracht hätte, welche kein anderer gethan hat, so hätten sie keine Sünde; nun aber haben sie gesehen und haben (doch) mich gehaßt und meinen Vater“ (15, 24). Diese Stelle ist namentlich im Vergleich mit Vers 22 sehr belehrend: „Wenn ich nicht gekommen wäre und zu ihnen geredet hätte, so hätten sie keine Sünde; nun aber haben sie keinen Vorwand für ihre Sünde.“ Renan meint deshalb, Jesus habe müssen weniger reine Mittel anwenden, um etwas auszurichten. „Hätte er ohne Wunder die Welt bekehrt? . . . Jesus, Sohn des Sirach, und Hillel haben

---

[1] Joh. 8, 28 f.; 10, 37. 38; 14, 11 f.; 15, 24.

[2] Vgl. eine Zusammenstellung bei Denzinger a. a. O. II, 328 f. Augustinus betont dies sehr (De util. cred. 14, 32; 16, 34. Auch in der Encyklika Providentissimus. Frib. p. 12 citirt).

fast ebenso (!) erhabene Aphorismen vorgetragen als Jesus. Doch wird Hillel nie für den Gründer des Christenthums gelten. In der Moral wie in der Kunst ist reden nichts, handeln alles. . . Die Palme gehört dem, welcher mächtig ist in Wort und Werk." [1] Aber Wunder sind nur weniger reine Mittel, wenn man nicht daran glaubt.

Auch formell hat Jesus in seiner Beweisführung dieser sinnlichen Auffassungsweise der Menschen, der Juden Rechnung getragen. Als die Schriftgelehrten an der Sündenvergebung, welche Jesus dem Gichtbrüchigen verheißen hatte, Anstoß nahmen, weil nur Gott Sünden vergeben könne, da sprach Jesus zu ihnen: „Was denket ihr dies in euern Herzen? Was ist leichter, zu dem Gichtbrüchigen zu sagen: deine Sünden sind dir vergeben, oder zu sagen: steh auf, nimm dein Bett und gehe? Damit ihr aber sehet, daß der Menschensohn auf Erden Macht hat, Sünden zu vergeben, sprach er zu dem Gichtbrüchigen: ich sage dir, steh auf, nimm dein Bett und gehe in dein Haus. Und er stand auf, nahm sogleich sein Bett und ging hinaus vor allen, so daß sich alle verwunderten und Gott priesen, indem sie sprachen: so haben wir es noch niemals gesehen" (Marc. 2, 8 ff.). Freilich hat er den Pharisäern das Zeichen vom Himmel verweigert, aber nicht, weil er den Beweis durch die Wunder niedrig taxirte, sondern weil er die frivole Versuchung zurückweisen mußte. Die kritisch verdächtige Stelle über die Zeichen des Himmels und der Zeiten (Matth. 16, 2. 3) deutet den Zweck richtig an. Der Streit über die Teufelaustreibung mit Beelzebub läßt den bösen Willen der Pharisäer deutlich erkennen. Solche Leute hätten auch nicht geglaubt, ja haben nicht geglaubt, wenn einer von den Todten auferstand (Luc. 16, 31). Auch der hl. Paulus anerkennt die Forderung des Beweises, indem er seine Thätigkeit also vertheidigt: „Denn ich bin nichts hinter den übergroßen Aposteln zurückgeblieben, wenn ich auch nichts bin. Die Zeichen des Apostels sind doch in eurer Mitte verwirklicht worden mit Dulden aller Art, sowie mit Zeichen, Wundern und Kraftthaten. Worin seid ihr denn hinter den andern Gemeinden in Nachtheil gekommen als darin, daß ich euch nicht zur Last geworden bin?" (2 Kor. 12, 11 f. Vgl. Röm. 15, 19. Gal. 3, 5. Hebr. 2, 4.)

8. Dieses Verhalten der Juden beweist aber, daß auch für die Hörer und Zuschauer das Kriterium aus den Wundern nicht ganz unabhängig vom Willen ist. Das Wunder ist nicht nur ein sinnenfälliges Zeichen, sondern auch eine übernatürliche Thatsache. Wendet es sich als Zeichen an Vernunft und Willen des Zuschauers, so nimmt es als übernatürliche Thatsache den Glauben in Anspruch. Der Glaube ist aber ein Werk der

---

[1] Vie de Jésus-Christ (Berlin 1863) p. 61 s.

göttlichen Gnade und des freien Willens. Niemand kommt zu Jesus, wenn der Vater ihn nicht zieht. Die Erkenntniß, daß diese Thatsachen wirkliche Wunder sind, ist ein freiwilliges Fürwahrhalten, eine persönliche Ueberzeugung. Daher scheinen diese apologetischen Beweise nur rationes persuasoriae, keine Demonstrationen zu sein[1]. Wir scheinen uns in einem Zirkel, wenn auch nicht in einem fehlerhaften Zirkel zu bewegen, weil der letzte Grund dieser Erkenntniß wie aller Glaubensgrund unbegreiflich, ein Werk der Gnade ist[2]. Der Anfang des Glaubens ist der absolute Anfang der Geburt in das neue gottselige Leben, der Wiedergeburt des Menschen aus Gott.

Es scheint aber nur so. In Wahrheit liegt die Sache namentlich bei den Wundern doch anders. Man kann in der That mit der spätern Theologie zwischen einer fides humana und divina unterscheiden. Der Glaube an die Wunder ist ein anderer als der religiöse Glaube. Er stützt sich auf das Zeugniß der Augenzeugen. Wenigstens der Natur der Sache nach, wenn auch nicht regelmäßig der Zeit nach, geht die apologetische Begründung des übernatürlichen Offenbarungsglaubens diesem selber voraus. Bei den meisten Gläubigen vollzieht sich dies unbewußt, bei jenen aber, welche erst in reifern Jahren zum Glauben kommen, geschieht es mit Bewußtsein. Das Leben vieler Kirchenväter dient hierfür zum Beweise. „Ohne diese Wunder hätten weder Jesus noch die Apostel Glauben gefunden und das Christenthum gestiftet und verbreitet.“[3] Augustinus beweist aus dem Johannesevangelium, daß Jesus so viele Wunder wirkte, um den Glauben zu begründen. „Durch Wunder verschaffte er sich Autorität, durch Autorität verdiente er Glauben, durch den Glauben zog er die Menge an sich, durch die Menge erwarb er das Alter, durch das Alter befestigte er die Religion.“ „Eine gewisse Betrachtungsweise der göttlichen Dinge, welche einmal in einem Volke oder in einer Masse von Völkern vollkommen Leben gewonnen hat, fesselt den Menschen mit solcher Kraft, daß sich jede wesentliche Veränderung zum Bessern, d. h. der Uebergang von der Lüge zur Wahrheit, ohne höhere, äußere Dazwischenkunft als unmöglich darstellt. Hätte Christus nichts Wunderbares gewirkt, wäre die Thätigkeit der Apostel nicht von Zeichen begleitet gewesen, hätte sich die göttliche

---

[1] Vgl. Kuhn: Theol. Quart. 1860 S. 293. 313 f.; Einleitung S. 226 f. Dagegen Schmid, Wissensch. Richt. S. 55 ff. 251 ff.

[2] Gegen die „Zirkeltheorie“ s. Gutberlet, Apologie II, 299 ff. (mit Lugo). Dagegen Gloßner: Jahrb. f. Phil. 1894 S. 292 ff., mit Berufung auf das Tridentinum über den Glauben bei der Rechtfertigung.

[3] *Orig.*, C. Cels. 1, 46. 52; 3, 25. *Aug.*, De util. cred. 1, 14, 32. Vgl. auch Scheeben, Dogmatik III, 698 ff.; I, 315 ff.

Kraft, dergleichen zu verrichten, nicht auf ihre Schüler vererbt, nie hätte das Evangelium das römisch-griechische Heidenthum verdrängt. Der Irrthum war in die Rechte eingetreten, die nur der Wahrheit zustehen, und der Mensch, der durch sein ganzes Wesen genöthigt ist, den Cult des socialen Lebens, in das er versetzt ist, für den treuen Ausdruck, für das entsprechende Bild der religiösen Wahrheit, wie sie an sich ist, hinzunehmen, bedurfte außerordentlicher, äußerer Beweise für die neue Ordnung der Dinge, und zwar so lange, bis sich dieselbe in einem großen Gesamtleben befestigt hatte."[1]

9. Wohl sind diejenigen selig, welche nicht sehen und dennoch glauben, ist der Glaube wegen des Wortes Jesu höher anzuschlagen als der wegen der Wunder (Joh. 4, 39 ff.)[2], aber man muß den Menschen nehmen, wie er einmal von Natur begabt und durch Geschichte und Erziehung geworden ist. Der wahre, volle Glaube an den Messias war nicht ein Product menschlichen Nachdenkens und äußerer Bezeugung, sondern das Werk der göttlichen Gnade und Offenbarung (Matth. 16, 17), aber auch diese Gnadenwirksamkeit knüpfte an die Erziehung zum Glauben an. Auch die Apostel gelangten erst allmählich auf die Höhe des Glaubens. Der Schluß von einem Wunder auf eine höhere Macht und auf die Wahrhaftigkeit des Wunderthäters ist ebenso berechtigt als der Schluß von der sichtbaren Welt auf den unsichtbaren Schöpfer. Ja er ist noch viel zwingender, weil die Beweisführung von einer außerordentlichen, übernatürlichen Thatsache ausgeht[3]. „Wie der Mensch durch den Zug der natürlichen Vernunft mittelst der natürlichen Wirkungen zu einiger Kenntniß Gottes gelangen kann, so wird er durch einige übernatürliche Wirkungen, welche Wunder genannt werden, zu einiger übernatürlichen Erkenntniß des zu Glaubenden geführt."[4]

In der Hauptsache waren denn auch die Israeliten, wenn ihnen Zeichen gegeben wurden, über dieses Kriterium nicht im Zweifel (5 Mos. 4, 32). Ihr Glaube an falsche Propheten entsprang vielmehr dem schlechten Willen und Gewissen. Die einschmeichelnde Rede der falschen Propheten fand in die sinnlichen Herzen leichter Eingang als die ernsten, mahnenden, strafenden Worte der von Gott gesandten Propheten. Selbst vor Pharao

---

[1] Möhler, Symbolik S. 343. Cf. *Thom.*, C. Gent. 1, 9.

[2] Vgl. Joh. 20, 9. 1 Petr. 1, 7 f. 2 Petr. 1, 19. Hebr. 11, 1. Denzinger a. a. O. II, 320 ff.

[3] *Thom.*, III Sent. d. 24, a. 2 ad 4; Quaest. disp. de fide art. 10; C. Gent. 1, 6. 9; S. th. 2, 2, q. 2, a. 9. Schmid, Wissensch. Richt. S. 250 ff. Denzinger a. a. O. I, 139; II, 319 f. 487 ff.

[4] *Thom.*, S. th. 2, 2, q. 178, a. 1.

wies sich Moses dadurch als Gottgesandten aus, wenn auch die Freude an der Herrschaft und der Herrscherstolz den Gehorsam gegen den Befehl Gottes verhinderten. Die Schrift drückt dies mit den Worten aus, Gott habe das Herz Pharaos verhärtet. Dieselbe Erklärung geben die Propheten für den Ungehorsam des Volkes, die Evangelisten für den halsstarrigen Unglauben, welchem Jesus in Judäa begegnete. Diese historischen Thatsachen könnten Zweifel daran erwecken, ob überhaupt die Wunder das waren, als was sie erzählt werden, oder wenigstens, ob sie die Bedeutung als Kriterium der Offenbarung haben, welche wir ihnen beilegen, wenn man nicht die Tiefe der menschlichen Bosheit kennen würde. Lehrt doch die tägliche Erfahrung, daß außerordentliche Fügungen und harte Schicksalsschläge ebenso den Menschen bis ins Innerste ergreifen und rühren, als gefühllos machen und verhärten können. Wie sollte man sich also wundern, daß die Wunderwirksamkeit oft denselben Hindernissen begegnete?

Die Unmöglichkeit der Wunderwirksamkeit der Götzen und Götzenpriester wird von der Heiligen Schrift als der schlagendste Beweis für die Falschheit des Götzendienstes, für den Lug und Trug des Heidenthums angeführt. Die Wunder unterscheiden zwischen Juden und Heiden, Juden und Christen, Katholiken und Häretikern. So geschah es zwischen Abel und Kain, Moses und den Zauberern Pharaos, Elias und den Propheten, Jesus und den Pharisäern, Paulus und Barjesus, den Aposteln und Exorcisten, den Christen und Ungläubigen. Und so wird es auch geschehen zwischen Elias, Henoch und dem Antichrist[1]. Die Berufung der Heiden auf die Wunder nöthigt uns nur dazu, den Wunderbegriff strenger zu analysiren, an sich ist sie ein Beweis für das Kriterium. Buddha verbietet wohl seinen Jüngern, Wunder zu thun, und Mohammed macht keinen Anspruch auf die Wunderkraft, aber im Buddhismus wie im Islam ist die Entwicklung über die Lehre der Stifter hinausgegangen.

Eine theoretische Reflexionsreligion würde nirgends Boden gefunden haben. Die Religion, welche sich in den meisten Fällen durchsetzt, ist eine Volksreligion, und keine Volksreligion ist ohne Wunder[2]. Eine andere Religion aber als für das Volk gibt es nicht, denn man muß Religion und Theologie unterscheiden, und auch die Theologie hat ohne den Glauben keinen Halt. Die Macht des Glaubens hat in den ersten Zeiten der Jugend des Islam nur deshalb die Wunder nicht ebenso nothwendig gemacht wie in der Folgezeit, weil Mohammed nicht eine neue Religion stiften, sondern die vorhandenen zusammenfassen wollte. Er mußte durch

---

[1] *Pascal* l. c. 27, 8. [2] Teichmüller, Religionsphilosophie S. 169.

seine Persönlichkeit wirken, weil er keine Wunder wirken konnte. Freilich leuchtet „das Licht nur, wenn es unmittelbar inmitten der Finsterniß gestellt ist; die Sterne leuchten nur, wenn sich die Sonne vom Firmament zurückgezogen hat“ [1], aber die Wunderthätigkeit wäre gewiß auch ein Leuchten des Lichtes gewesen. Mohammed mußte sich gegen den Vorwurf, keine Wunder zu verrichten, vertheidigen und hat sich auf seinen Verkehr mit dem Engel Gabriel und auf die Verzückung in den Himmel berufen.

10. Doch sind die **Wunder** wie die äußern Beweise überhaupt nur für den **Anfang absolut nothwendig**, zumal wenn die neue Offenbarung mit den hergebrachten, eingewurzelten Vorstellungen und Cultusformen in wirklichem oder scheinbarem Widerspruche steht. Dies war bei den Offenbarungen des Alten Bundes nicht der Fall. Denn nicht nur war der offenbarende Gott stets Gegenstand des Glaubens und der Anbetung, sondern die folgende Offenbarung erschien auch durchaus als eine naturgemäße Fortsetzung, Erweiterung, Vertiefung der bisherigen Offenbarung. Das Volk wußte es als auserwähltes Volk nicht anders, als daß sein Gott ihm nahe sei und sich seinen Propheten offenbare. Anders mußte aber dieses den Heiden, anders den Juden zur Zeit Christi erscheinen. Beides erklärt sich aus demselben gemeinsamen Grunde. Die Heiden hatten die wahre Gotteserkenntniß verloren, die Juden hatten zwar den alten Glauben dem Buchstaben nach bewahrt, aber die praktische Auffassung und Anwendung hatte den Geist und das Ziel der Offenbarung verläugnet. Ihre Schriftgelehrten hatten den Schlüssel zum Verständnisse des Alten Testamentes verloren und konnten deshalb auch andern nicht öffnen. So kam es, daß ihnen die Offenbarung in Christus, dem lange ersehnten Messias, doch neu und unbegreiflich vorkam. Suchten sie nun vor allem **Zeichen** und die Heiden **Weisheit**, so reichten doch thatsächlich für sie die Zeichen allein ebensowenig aus als für die Heiden die Weisheit. Beiden mußte erst die Verbindung dieser zwei Kriterien, des **äußern** und **innern**, den Weg zum Glauben bahnen. Ein Hauptmittel hierfür war bei den Juden und Proselyten die Verweisung auf die **Prophetie**.

Dieses Kriterium war natürlich bei der ersten Offenbarung nicht möglich und im Alten Testamente überhaupt nur in beschränktem Maße anwendbar, insofern die Propheten neben den messianischen Weissagungen auch solche über bevorstehende Schicksale des jüdischen Volkes verkündigten. Das Eintreffen dieser irdische Dinge betreffenden Weissagungen mußte dem Volke nicht nur ein Unterpfand für die Erfüllung der übrigen Prophetien

[1] Rev. de l'hist. des rel. 1880 II, 268.

sein, sondern auch den Glauben an die gesamte Offenbarung der Propheten befestigen[1]. Wenn Jesus zu den Jüngern sagt: „Und nun habe ich es euch gesagt, ehe es geschieht, damit ihr glaubet, wenn es geschehen sein wird“ (Joh. 14, 29), so hat er die Prophetie als ein Motiv des Glaubens an das in der Erfüllung Geoffenbarte gemacht. Gilt dies von der Prophetie Christi, so noch mehr von der Weissagung über Christus. Denn auf ihn war die gesamte prophetische Thätigkeit für die Zukunft hingeordnet; in ihm mußte sich alles erfüllen, was die Propheten vorausgesagt hatten, in ihm sollten sich alle die zerstreuten Strahlen des prophetischen Lichtes wie in einem Brennpunkte sammeln. Deshalb hat Jesus selbst auf Moses und die Propheten verwiesen, um seine messianischen Ansprüche zu rechtfertigen; deshalb hat er die Jünger des Johannes auf die messianischen Werke, welche er verrichtete, hingewiesen, die Juden zum Glauben an Moses ermahnt, dem reichen Prasser Moses und die Propheten für ausreichende Lehrer und Zeugen erklären lassen. Er hat seinen Jüngern die Schrift erklärt, von Moses angefangen[2].

Vor allem that er dies nach seiner Auferstehung, denn erst nach seinem Tode und seiner Auferstehung konnte die Berufung ganz überzeugend wirken. Deshalb hat Jesus stets das Wunder als Bestätigung seiner Lehre in den Vordergrund gestellt. Die Apostel aber konnten die volle Anwendung von diesem Kriterium machen. Die Evangelisten und der hl. Paulus berufen sich auf das Alte Testament für die gesamte Erscheinung wie für die einzelnen Schicksale und Handlungen des Messias (Apg. 2, 25 ff.; 3, 18 ff.; 10, 43; 14, 11). Auf diese Weise wurde die Prophetie eine Art Beweis für die erfüllte Thatsache selbst, jedenfalls ein Kriterium ihres übernatürlichen Charakters. „Denn was unglaublich war und den Menschen unmöglich schien,“ sagt Justin, „das hat Gott durch den prophetischen Geist vorausverkündigt, daß, wenn es eingetreten wäre, ihm der Glaube nicht verweigert würde, sondern dasselbe, weil es vorausgesagt wurde, geglaubt würde.“[3]

Auch den Proselyten und den Heiden, welche mit dem Alten Testamente und mit den Hoffnungen der Juden vertraut geworden waren, mußte nichts mehr imponiren als die Erfüllung der vor 1000 und mehr Jahren verkündigten Weissagungen. Nicht nur ihr Glaube an die Person Jesu, an die in Christus gewordene Offenbarung der göttlichen Wahrheit, an die Predigt der Apostel mußte dadurch befestigt werden, auch der Glaube an die Offenbarung im Alten Testamente erhielt eine wesentliche Stütze

[1] Theodor v. Mopſ. bei Kihn S. 97.
[2] Luc. 24, 25 ff. Joh. 5, 39. 45 f. Matth. 11, 5.
[3] Apol. I, 33. *Aug.*, C. Faust. 12, 2 sq.

und Förderung. Denn neben dem Wunder ist nichts so sehr geeignet, die menschliche Bewunderung zu erregen, als eine genaue Voraussage der Zukunft. Nur Gott kommt das Privilegium zu, die Zukunft zu kennen, nur Gottes Organe können dieselbe den Menschen mit Sicherheit enthüllen. Daher berichten auch die Apologeten, daß bei den Heiden kein Beweis einen tiefern Eindruck gemacht habe als diese wunderbare Erfüllung längst gegebener Prophetien. „Die Erfüllung der Weissagungen ist der größte und wahrste Beweis des Christenthums, den es geben kann.“ [1] Die Weissagungen wurden so hoch geschätzt, daß sie als vollständige Offenbarung galten, deren Erfüllung das Neue Testament sei, weil man das Alte Testament ganz unter dem Spiegel des Neuen Testaments betrachtete. Alles ist geschehen, damit erfüllt wurde das Wort des Propheten. Die Juden selbst mußten unfreiwillige Zeugen der Erfüllung werden; denn wie die Erfüllung, so war auch der Unglaube der Juden vorausgesagt. Durch dieses Verhalten wurden sie unzweideutige Zeugen für das Vorhandensein der Prophetie [2].

11. Es war aber noch ein anderes, man könnte sagen idealeres, Moment in der Offenbarung, welches ihr Glauben verschaffte und als Kriterium derselben gelten muß. Die innern Kriterien sind von den äußern vorausgesetzt und stets mit denselben zu verbinden. Diese innern Kriterien können wieder in negative und positive eingetheilt, die letztern in logische, moralische und teleologische zerlegt werden. Für sich beweisen aber alle nur die Möglichkeit, nicht die Nothwendigkeit des Offenbarungscharakters. Denn stellt auch die Offenbarung die „natürliche Religion“ in so reiner Form dar, daß schon dieser Umstand für jeden, welcher die Predigt hörte, hinreichen mußte, sich von der Wahrheit des Evangeliums zu überzeugen, so ist doch die „natürliche Religion“ selbst etwas zweifelhaft. Zum Vernunftmäßigen muß das Uebermenschliche kommen. Es ist in der Gegenwart nicht bloß bei den Feinden der Offenbarung, welche alle religiöse Wahrheit als Product der menschlichen Geisteskräfte darstellen wollen, sondern auch bei Freunden der Offenbarung üblich geworden, die innern Kriterien den äußern voranzustellen. Besonders die französischen Apologeten haben diese Methode bevorzugt. Allein dieselbe mag sich subjectiv bei einzelnen empfehlen und entspricht auch einem schöngeistigen Geschmack, aber für die objective Darstellung ist der durch die Geschichte vorgezeichnete Weg vorzuziehen [3].

---

[1] *Iust.*, Apol. I, 31. 33. Vgl. Möhler, Patrol. S. 284. Kleutgen, Theologie der Vorzeit III, 336. Denzinger a. a. O. II, 357 ff.

[2] *Pascal* l. c. 15, 1; 10, 9 ss.

[3] Vgl. Apologie I, 13. Bougaud, Religion und Irreligion. Mainz 1891.

Der Inhalt der Offenbarung selbst mußte sich dem menschlichen Geiste als eine Weisheit vom Himmel darbieten. Wir haben früher wiederholt Gelegenheit gehabt, den Unterschied zwischen der Wahrheit der Offenbarung und den Lehren der heidnischen Religionen und Philosophenschulen hervorzuheben [1]. Die Juden selbst waren so sehr von der alles überragenden Weisheit ihrer Offenbarung überzeugt, daß sie mit Mitleid oder Verachtung auf den thörichten Götterglauben und die sittlichen Verirrungen der ringsum wohnenden Heiden herabsahen. In der That waren gerade die Culte der benachbarten Völker, der Thiercult der Aegypter und der ausschweifende Astralcult der Semiten ganz besonders geeignet, den Gegensatz grell zu beleuchten. Die erhabene Lehre von der Schöpfung, dem Sündenfall, der göttlichen Leitung des Volkes, die Herrlichkeit des Cultus ließen dem Juden seine Religion als das höchste Kleinod erscheinen, um dessentwillen ihn alle Völker beneiden sollten. Auch sein Gesetz, so einfach es im Dekalog lautet, war doch eine meisterhafte Zusammenfassung dessen, was Gott in des Menschen Herz geschrieben hat, wie es nur mit dem Griffel der von Gott geleiteten Hand eingegraben werden kann.

12. Wie erhaben lautet erst die Lehre Jesu, wie einfach und natürlich in den Worten und Gleichnissen, und doch wie tief und unergründlich in den Geheimnissen! Wie edel und rein sind seine sittlichen Forderungen, wie gewinnend ist sein Beispiel! Wo in aller Welt war diese bewunderungswürdige Lehre zu finden, wo diese alles überwältigende Kraft zu entdecken? Diese Harmonie in Lehre und Leben, in Wort und That, mußte sie nicht für sich selbst den klarsten und überzeugendsten Beweis für die göttliche Lehre Jesu und der Apostel bilden? Jesus lehrte wie einer, der Macht hat. Die Wahrheit war ihm auf die Stirne geschrieben, die Macht im Gesichte zu lesen. Alle konnte er bannen, alle Einwände und Versuchungen konnte er ebenso einfach als schlagend zurückweisen. Die pharisäischen Wächter des Gesetzes wie die vornehmen sadducäischen Vertreter des mit der Zeit fortschreitenden reichen Adels und Priesterthums, die in subtiler Buchstabenexegese und geistreicher Disputirkunst geübten Schriftgelehrten machte Jesus in gleicher Weise durch seine schlichte, natürliche Wahrheit und Beredsamkeit zu Schanden. „Und keiner konnte ihm ein Wort antworten, und von jenem Tage an wagte es niemand mehr, ihn zu fragen“ (Matth. 22, 46). Wer guten Willen hatte, mußte erkennen, daß diese Lehre nicht Menschenlehre, sondern Gotteslehre war. Wer damit im Leben den Versuch machte, mußte erfahren, daß er die lebenspendende Wahrheit in sich aufgenommen hatte. „Herr, zu wem

---

[1] Vgl. auch Kleutgen a. a. O. III, 395 ff. Schultz, Alttestam. Theol. S. 23.

sollen wir gehen? Du hast Worte des ewigen Lebens, und wir haben erkannt, daß du bist der Heilige Gottes", antwortete der hl. Petrus in einer entscheidenden Stunde.

Wir haben eben die Wunder als Kriterium auch für die Jünger betrachtet. Der Anfang und das Ende ihres Glaubens sind aber noch von den höhern Motiven bedingt. Der hl. Johannes berichtet allein von dem Uebergange der Johannesjünger zu Jesus. Dieser wurde zwar durch das Zeugniß des Täufers veranlaßt, aber durch die Unterredung mit dem Herrn vollendet (1, 35 ff.). Und am Ende der schönen Abschiedsreden sagen die von dem prophetischen Hauche des redenden Meisters berührten Jünger tief gerührt: „Nun wissen wir, daß du alles weißt und nicht nöthig hast, daß dich jemand frage; deshalb glauben wir, daß du von Gott gekommen bist" (16, 30). Fichte lobt deshalb den Johannes, mit dem allein die Philosophie zusammengehen könne; denn dieser allein habe Achtung für die Vernunft und berufe sich auf den Beweis, den die Philosophie einzig gelten lasse: „So jemand will den Willen dessen thun, der mich gesandt hat, der wird inne werden, daß diese Lehre von Gott sei." [1]

13. Wer kann aber den Eindruck beschreiben, welchen die Predigt dieser Wahrheit auf Geist und Gemüth der heidnischen Zuhörer der Apostel machte? Wohl sagt der Apostel, er sei nicht gekommen, in Weisheit zu predigen, damit nicht das Kreuz Christi entleert werde; denn das Wort des Kreuzes sei denen, welche verloren gehen, eine Thorheit, denen aber, welche gerettet werden, eine Kraft Gottes. Wohl mustert er die kleine Gemeinde in Korinth und findet darin keine Weisen, keine Schriftgelehrten, keine Streitkünstler dieser Welt. Gott hat die Weisheit der Welt zur Thorheit gemacht. Aber diese Thorheit und dieses Aergerniß sind für die Berufenen Gottes Kraft und Weisheit, denn das Thörichte, das von Gott kommt, ist weiser als die Menschen, und das Schwache, das von Gott kommt, ist stärker als die Menschen. Es galt also nur, den Sinn des Geistes zu öffnen, um Juden und Heiden erkennen zu lassen, daß ihre bisherige Weisheit thöricht, ihr bisheriger Glaube unnütz, ja frevelhaft war, und alsbald mußten sie, vom Geiste Gottes erleuchtet, die Wahrheit und Weisheit der apostolischen Predigt in sich erfahren.

Der Apostel verließ sich nicht auf menschliche Weisheit, sondern auf den Erweis von Geist und Kraft, aber Weisheit redete er mit den Vollkommenen, nicht die Weisheit dieser Welt, sondern Gottes Weisheit im Geheimnisse, die verborgene, welche Gott verordnet hat vor aller Zeit zu

---

[1] Anweisung zum seligen Leben S. 155, bei Denzinger a. a. O. I, 208. 296. Kreyher, Die myst. Erscheinungen d. Seelenlebens u. die bibl. Wunder I, 44 f.

unserer Herrlichkeit, die kein Auge gesehen. Uns aber hat es Gott enthüllt durch den Geist, denn der Geist erforscht alle Dinge, selbst die Tiefen der Gottheit (1 Kor. 2). Die Wahrheit wird euch frei machen, hat einst Jesus den Gläubigen versprochen (Joh. 8, 32), und die Wahrheit hat Juden und Heiden frei gemacht, frei von dem Joche des Gesetzes, von der Last der Satzungen, von der Knechtschaft der Sünde, der Leidenschaft, des Todes, der Dämonen, des Teufels. Diese Wahrheit hat nicht nur die Fesseln gesprengt, in welchen der größere Theil der damaligen Gesellschaft ein des Menschen unwürdiges Leben führen mußte, sie hat auch befreiend, belebend auf die Kräfte der Vernunft, des Willens, des Gemüthes eingewirkt. Und siehe, alles war neu!

14. Strauß behauptet, niemals sei eine Religion durch geschichtliche oder philosophische Beweise ausgebreitet worden. Auch das Christenthum sei schon durch Christus und die Apostel nicht auf Beweise, sondern auf einen unmittelbaren Beifall des Gefühls, eine plötzliche Erleuchtung durch den Heiligen Geist gegründet. Daher ließen sich diejenigen am ehesten einführen, welche an ihrer bisherigen Religion in unmittelbarer Weise hingen; schwerer diejenigen, welche durch Netze verständiger Reflexion in dieselbe verstrickt waren. Jene fanden eine Befriedigung des unmittelbaren Bewußtseins, diese suchten eine Befriedigung für den Verstand, welche die neue Religion noch nicht leisten konnte (Matth. 11, 25. 1 Kor. 1, 17. 19 ff.; 2, 4 f. 13). Alle, welche in frühere Bildungs- und Glaubensweise verstrickt waren, hießen Seelische (ψυχικοί), im Unterschied zu den Geistigen (πνευματικοί). Aehnlich drücken sich auch die Missionäre über die Umwandlung bei den Neubekehrten aus. Auch sie machen die Erfahrung, daß wenige Mächtige und Weise die Predigt des Evangeliums annehmen[1].

Die Reformatoren haben im Mißtrauen auf die Vernunft und im unbedingten Vertrauen auf die Gewißheit des Heiles in Christus die subjective Gewißheit zum höchsten Kriterium der Wahrheit gemacht. Luther hat sich auf Gal. 1, 8 berufen, ohne zu bedenken, daß sich Paulus, dem der Heiland selbst erschienen und dem ganz außerordentliche Offenbarungen zu theil geworden waren, in einer andern Lage befand als ein gewöhnlicher Christ. Zwingli bezeichnet als Merkmal der wahren Religion die Salbung und das Zeugniß des Heiligen Geistes (testimonium Spiritus Sancti). Der Glaube sei keine Wissenschaft, da gerade die Wissenden oft am meisten dem Irrthume preisgegeben seien. Deshalb unterliege auch der Glaube keiner Untersuchung und sei über allen Streit erhaben[2].

---

[1] Strauß, Glaubenslehre I, 298 ff. Annalen des Glaubens Nr. 357, S. 82 (Straßburg 1888). [2] Möhler, Symbolik S. 417 f.

Allein so gewiß es ist, daß der Glaube, zu dem der Mensch durch die Gnade gelangt (Gal. 1, 15), das Erkenntnißprincip für die übernatürlichen Wahrheiten ist, so falsch ist es, daß nur das Gefühl und der Glaube die Wahrheit verbürgen. Christus und die Apostel haben den Glauben verlangt, aber sie haben sich doch auch auf die Werke und auf die Lehre selbst berufen. Das Leben nach der Lehre sollte ein Beweis dafür sein, daß sie aus Gott sei. Der Apostel zeigt aus der Natur und Geschichte, aus der Vernunft und aus dem Leben, daß Judenthum und Heidenthum nicht zu der wahren Gerechtigkeit führen konnten, so daß die Lehre von der Erlösung in Christus, welcher das Ziel des Gesetzes ist, erst die Bedürfnisse des menschlichen Geistes und Herzens befriedigen konnte. Naturgemäß mußte das Wort von der Erlösung die Armen und Elenden zuerst begeistern, aber die Reflexion folgte nach, und viele Philosophen haben durch sie die Wahrheit des Christenthums erkannt.

15. Die Apologeten machten von dieser Bedeutung der christlichen Lehre für Geist und Gemüth einen ausgiebigen Gebrauch, wenn ihnen vorgeworfen wurde, das Christenthum habe keine Weisheit, sondern nur blinden Glauben. Die Lehre von der Schöpfung und Vorsehung, von der Unsterblichkeit der Seele und der ewigen Vergeltung boten dem heilsbedürftigen Geist eine bisher vergebens gesuchte feste Stütze. Die Geheimnisse des Christenthums verliehen dem religiösen Glauben den mystischen Charakter. Hätte Paulus, wenn er keine Kenntniß der Weisheit gehabt hätte, solche Versprechungen machen können? Oder hat er vielleicht seine Versprechungen nicht eingelöst? Wer dieses behauptet, der mag, meint Origenes, die Briefe des Apostels lesen und in den Sinn der einzelnen Aussprüche eindringen, in den Briefen z. B. an die Epheser, an die Kolosser, an die Thessalonicher, an die Philipper, an die Römer. Er mag beides zeigen, daß er die Reden des Paulus verstanden und einige als thörichte und nichtige erfunden habe. Wenn er sie mit aufmerksamem Geiste liest, so wird er sicher das Genie eines Mannes bewundern, welcher Großes mit gewöhnlichen Worten auszudrücken versteht. Oder wenn er nicht zur Bewunderung fortgerissen wird, so wird er lächerlich erscheinen, sei es, daß er, wenn er den Gedanken des Mannes erfaßt hat, ihn darstelle, sei es, daß er das zu widerlegen und zu bekämpfen suche, was er erkannt zu haben glaubte [1]. Und noch, sagt Origenes weiter, habe er nicht einmal gesprochen von den schönen Erzählungen der Evangelien. Origenes aber war, wie wenige Männer des Alterthums, zu diesem Urtheile competent. Er hat zuerst den Versuch gemacht, einen vollständigen Beweis

---

[1] C. Cels 3, 20; 1, 9. 13. *Aug.*, De doctr. chr. 4, 6 sq.

für diese Wahrheit und Göttlichkeit des Christenthums zu geben. Wie der erste systematische Dogmatiker, so ist er auch der erste systematische Apologetiker.

Justin findet, daß die christliche Lehre weit erhaben sei über jede andere, über jede andere Philosophie. Clemens von Alexandrien preist das Glück des wahren Gnostikers, der in die Geheimnisse Gottes eingeweiht worden ist. Gregor der Wunderthäter erzählt, das heilige Wort habe ihn als 14jährigen Knaben angezogen, er wisse nicht wie. Es wohne demselben eine gewisse Anziehungskraft ein, weil in ihm auch die allgemeine Vernunft der Menschheit zum vollen Ausdruck komme. Und Augustinus versichert, wenn Plato heute lebte, so müßte er sagen, daß eine solche Lehre über das religiöse Leben der Seele nur durch Gottes Kraft und Weisheit gegeben und mit solcher Festigkeit und Majestät für das Menschengeschlecht zur Bekehrung wirken konnte [1]. Tertullian hat sein extremes credo quia absurdum über den Tod und die Auferstehung des Gottessohnes aus Haß gegen die feindliche Wissenschaft ausgesprochen. Die Demuth des Glaubens sollte den Stolz der Wissenschaft besiegen.

Das schönste Beispiel aus der alten Zeit bietet Augustinus, welcher den psychologischen Gang seiner Entwicklung und Bekehrung unübertrefflich schön beschrieben hat. Aus neuerer Zeit erinnern wir z. B. an den Grafen von Chambrun. Derselbe unterscheidet drei Perioden seines Lebens: das Suchen nach der Wahrheit; das Jagen nach ästhetischem Genuß; Opfer, Selbsthingabe und Liebe, oder das Wahre, Schöne und Gute. Als die Häupter des Dichters, Artisten und Metaphysikers erklärt er die Heroen, die Heiligen [2].

16. Es wurde schon einmal bemerkt, daß die Alten Theorie und Praxis nicht strenge voneinander sonderten, die Wahrheit und Weisheit auf das praktische Leben anwendeten. Dies gilt ganz besonders vom Christenthume, welches, eine That des lebendigen liebenden Gottes, aus dem Leben geboren ist, Leben schafft und wirkt. Wendet sich die Religion, der Glaube, überhaupt zunächst an den Willen, so nimmt das Christenthum mit Macht den Willen des Menschen, den ganzen Menschen für sich in Anspruch. Die Sittenlehre des Christenthums trägt aber nicht weniger das Gepräge des göttlichen Geistes an sich und wirkt auf die gewöhnlichen Leute mächtiger ein. Die Hoffnung auf das ewige Leben für

[1] *Iust.*, Apol. I, 14 sq.; II, 10; Dial. 35. *Clem. Alex.*, Strom. 2, 4. *Eus.*, H. E. 4, 7. *Ambr.*, In Luc. 1, 4. *Aug.*, De util. cred. 3, 3; De vera rel. 3 sq. *Athan.*, De inc. 27 sq. 46 sq. *Thomassin.*, Proleg. 7 (V, 34 sq.). Schultze, Geschichte des Untergangs des griechisch-römischen Heidenthums I (1887), 164. 248.

[2] Le Comte de Chambrun (Paris 1889) p. 8.

die Uebung der Tugend auf Erden, die Reinheit der Gesinnung, die Keuschheit des Wandels, die Liebe des Nächsten, die Verachtung des Irdischen, Zeitlichen, die Selbstverläugnung und Verdemüthigung — dies waren Forderungen, welche kaum für jüdische Ohren annehmbar klangen, für heidnische aber geradezu thöricht erscheinen mußten.

Aber diese Forderungen standen in Verbindung mit jener ungestillten Sehnsucht, welche im tiefsten Grunde der Seele schlummerte; sie schlugen eine Saite an, welche längst nicht mehr rein erklungen war, aber, ausgespannt im menschlichen Herzen, nur des Meisters harrte, welcher sie stimmen und stählen konnte. Und siehe, das Wunder geschah! Was man für unmöglich gehalten hatte, trug sich vor aller Augen zu. Leute, auch von Fleisch und Blut, der Versuchung und Gefahr ausgesetzt wie andere, Leute, welche vor ihrer Bekehrung in Sünde und Laster versunken waren, Leute aus den verachteten Klassen der damaligen Gesellschaft, Frauen und Sklaven, Arme und Elende, sie befolgten diese Lehren und wurden glücklich, zufrieden, selig. Hatte schon der Israelit in der Erfüllung des göttlichen Gesetzes eine große Befriedigung und innere Beruhigung, welche der Psalmist oft mit beredten Worten schildert, so wurde die Erfüllung des christlichen Sittengesetzes den wahren Christen zur innern Seligkeit, und denen, welche draußen standen, zu einem Beweise für die Wahrheit des Christenthums.

Es war nicht der Friede dieser Welt, welcher kein Friede ist, in die Herzen der Jünger eingekehrt, sondern jener Friede, welchen die Welt nicht geben kann, der Friede des göttlichen Heilandes. Die Jünger traten freudig vor das Synedrium und vor heidnische Gerichte, um wegen des Namens Jesu Schmach zu erleiden. Die Gläubigen empfanden nicht weniger diese veredelnde Wirkung des göttlichen Wortes. Die Schilderungen der Apostelgeschichte von dem einmüthigen Verharren der Gemeinde zu Jerusalem im Brodbrechen und Gebet, von der selbstlosen Nächstenliebe, welche auf das Eigene verzichtete, um allen alles zu werden und zu geben, zeigen die Kraft der Lehre und des Vorbildes Jesu. Wie Jesus die Apostel aufgefordert hatte, dessen eingedenk zu sein, daß sie das Salz der Erde, das Licht der Welt seien und deshalb ihr Licht vor den Menschen leuchten lassen sollen, damit sie ihre guten Werke sehen und den Vater preisen, der im Himmel ist (Matth. 5, 13 ff.), so haben auch die Apostel ihrerseits wieder die Gläubigen ermahnt, einen ehrbaren Wandel zu führen, damit diejenigen, welche draußen stehen, es sehen und Gott loben (1 Petr. 2, 12. 15. Tit. 2, 7. 8).

Zwar wurde es damals und später den Christen zum Vorwurfe gemacht, daß nur der Auswurf der Gesellschaft ihren Lehren anhange. Aber das Evangelium mußte den Armen gepredigt werden. Und wenn diese

von der vornehmen Gesellschaft verachteten und zum Thier herabgewürdigten Menschenklassen trotz alles Elends und aller Schwierigkeiten zu einem sittlichen Leben wiedergeboren wurden, so sind sie der beste Beweis für die Kraft des Christenthums. Die Rationalisten werden am wenigsten hiergegen einzuwenden haben, da sie mit Lessing und Kant nur ein Kriterium anerkennen, das sittliche Handeln[1].

17. „Ein Beweis für die Lehre ist die Disciplin", bemerkt Tertullian den Gnostikern gegenüber. Das neue Leben war für die apostolischen Gemeinden ein Beweis dafür, daß sie im Besitze der Wahrheit waren; es bildete aber auch für die Ungläubigen in ihrer Umgebung einen stärkern Beweis als eine gelehrte Darstellung; denn Worte belehren, Beispiele ziehen an. „Der Mensch glaubt dem Auge lieber als dem Ohr, der Weg durch die Gebote ist lang, der durch das Beispiel kurz und wirksam", bemerkt Seneca. Das Beispiel Christi, der Apostel, der Gläubigen hat die Verbreitung des Christenthums am meisten gefördert. Das Siegel meines Apostolats seid ihr im Herrn, schreibt der Apostel an die Korinther (1, 9, 2), eines weitern Empfehlungsschreibens bedurfte er nicht. Hatte doch der Herr selbst gesagt, daß, wer seine Lehre thue, inne werde, ob sie von Gott sei, daß man den Baum an seinen Früchten erkenne. Im einzelnen wird man mit diesem Kriterium vorsichtig verfahren müssen, denn der Wille des Menschen ist leider so geartet, daß auch das Beste mißbraucht wird. Die Verderbniß des Besten ist aber die schlechteste. Einreden und Gegenreden, Klagen und Widerklagen wechseln miteinander ab[2].

Doch bezieht sich diese Klage nur auf das Einzelne, Persönliche, nicht auf das Allgemeine, das Christenthum, die Kirche. Augustinus warnt davor, einzelne Vorkommnisse bei den Donatisten auszubeuten, weil auch in der Kirche nach der Voraussage Christi Unkraut unter dem Weizen sei. Die Heiden beuteten deshalb die Laster einzelner Christen gegen das Christenthum aus. Aber Augustinus ist weit entfernt, auf den allgemeinen Beweis zu verzichten. Im Gegentheil klagt er mit Chrysostomus und andern Vätern bitter darüber, daß die Christen kein gutes Beispiel mehr geben. „Es gäbe keinen Heiden mehr, wenn wir wahrhafte Christen wären." Der eine Paulus habe viele gewonnen. „Wenn wir alle so wären, welche Welten hätten wir an uns gerissen!" Wie soll man nun die Heiden bekehren? „Durch Hinweis auf die Wunder? Die geschehen nicht mehr. Durch das Vorbild unseres Wandels? Der ist durch und durch verderbt.

---

[1] Kant, Religion S. 117 f. K. Fischer, Gesch. d. neuern Philos. IV, 368. Lessing, W. W. VI, 224 f.

[2] Weiß, Apologie I (2. Aufl.), 7. *Tert.*, De praescr. c. 43.

Durch Liebe? Davon ist nirgends eine Spur zu entdecken.“[1] Dennoch darf man dieses Kriterium nicht geringschätzen. Das Christenthum kann nicht die Sünde aus der Welt schaffen, weil der Wille des Menschen frei ist, aber es hat die Menschheit im Princip und im allgemeinen auf eine höhere Stufe der Bildung und Gesittung erhoben. Den Grund zur ganzen Civilisation hat Christus mit seiner Lehre vom Willen des Vaters, der im Himmel ist, gelegt. Die Apologeten und Väter sind voll Begeisterung hierfür[2].

Dieselben Wahrnehmungen können auch heutzutage gemacht werden. Das Beispiel der Glaubensboten und Christen wird auf die Heiden stets einen größern Eindruck machen als die schönsten Predigten. Die Hindus und Japaner, ja sogar die Neger erheben dieselben Vorwürfe gegen die Christen. Auf der allgemeinen Missionsconferenz in London 1888 sagte ein Missionär, der Chinese sei nicht halb so schlecht als der Londoner. Obwohl er 13 chinesische Provinzen besucht habe, kenne er keine Stadt in China, die so unreinlich und so voller Sünde sei als London[3]. Insbesondere gibt er als Hindernisse der Missionsarbeit an: den Opiumhandel in China, den Branntweinhandel mit heidnischen Völkern, die Regulirung des Lasters (Hurenhäuser) in Indien.

B. Kriterien für die spätern Generationen (innere und äußere).

18. Hiermit ist bereits angedeutet, wie sich die Kriterien der Offenbarung für diejenigen gestalten, welche nicht Zeitgenossen der Organe der Offenbarung waren. Bei den Juden war bis zum Exil die Reihe der Gottesmänner eine fast ununterbrochene. Die Tradition füllte die kleinern Lücken aus. Nach dem Exil hatte zwar der prophetische Geist zu wirken aufgehört, aber das in der Schule des Leidens geprüfte Volk war im Glauben an Jahwe und in der Werthschätzung des Gesetzes so befestigt, daß keinerlei Versuchung oder Gewaltthat die Masse des Volkes zum Abfalle bewegen konnte. Anders verhält es sich aber mit dem Christenthume. Mit Christus ist die Geschichte der Offenbarung abgeschlossen, mit dem Ableben der Apostel sind diejenigen Organe verschwunden, welche als unmittelbare und unfehlbare Prediger seiner Offenbarung unter Wundern und Zeichen das Evangelium verkündigten.

---

[1] *Chrys.*, In I. ep. ad Tim. H. 10, 3. *Aug.*, De civ. D. 18, 51. *Cypr.*, De un. 16; De laps. 6. *Salvian.*, De gubern. 4, 17 sq. *Greg. Nyss.*, De or. 3. Hefele: Theol. Quart. 1845 S. 219 ff.

[2] *Tatian.*, Coh. c. 11. *Tert.*, Ad. ux. 2, 8; Apol. c. 43. *M. Felix*, Oct. c. 35. *Athan.*, De inc. c. 31. 48. 51. Möhler, Die Einheit S. 11 ff.

[3] Allgem. Miss.-Ztg. 1888 S. 535.

Welche Kriterien boten nun die kirchlichen Lehrer der nachapostolischen Zeit für die Wahrheit ihrer Lehre? Man könnte vermuthen, daß sie das schriftliche Wort der Apostel als das theuerste Kleinod und die sicherste Gewähr dargeboten haben. „Ein besonderes Mittel, den Gegner einer derartigen Wahrheit zu überführen, ist in der Autorität der Schrift gegeben, welche durch die Wunder göttlich bestätigt ist“, sagt der hl. Thomas [1]. Allein die heiligen Schriften des Neuen Testaments waren noch viel zu wenig verbreitet, als daß man von denselben schon diesen Gebrauch hätte machen können. In den Schriften der apostolischen Väter werden dieselben nicht genannt, wenn auch häufig benutzt und verwerthet. Vielmehr war es vor allem die Erinnerung an die dahingegangenen Apostel, welche die Gewähr für die Continuität des Glaubens und des Lebens bildete. Der apostolische Ursprung der Gemeinde, die lebendige apostolische Ueberlieferung galt als Beweis für den Besitz der christlichen Wahrheit. Diejenigen Kirchen, welche nicht das Glück hatten, von Aposteln gegründet zu sein, konnten keinen überzeugendern Beweis für die Richtigkeit ihres Glaubens finden, als wenn sie sich in Uebereinstimmung mit den apostolischen Kirchen wußten. Die apostolischen Kirchen aber mußten in ihrer Uebereinstimmung unter sich wieder ein Unterpfand für die unverfälschte Bewahrung der apostolischen Hinterlage erkennen. Als die apostolischen Schriften allmählich weiter verbreitet und zu einer Sammlung vereinigt waren, dienten sie als Instrumente, um den Beweis für die apostolische Lehre desto leichter zu führen. Die Christen waren aber, in dieses ununterbrochene Gnadenleben der Kirche als lebendige Glieder hineingestellt, so selig durch dasselbe, daß sie in sich den besten Beweis für die Wahrheit der apostolischen Predigt fanden und miteinander in der Uebung der Tugend, in der Nächstenliebe, Keuschheit, Weltverachtung wetteiferten [2].

19. Dieses Leben der Christen war aber auch ihre beste Vertheidigung gegen ihre Feinde, der Beweis für die Göttlichkeit ihrer Lehre. „Denn unsere Eigenthümlichkeit besteht nicht im Reden, sondern in dem Beweise und in der Ueberzeugung durch Werke“, bemerkt Athenagoras [3]. Und viele vor ihm haben auf die Standhaftigkeit der Bekenner des christlichen Glaubens hingewiesen. Das Blut der Martyrer wurde der Same neuer Christen [4].

---

[1] C. Gent. 1, 9.

[2] *Iust.*, Ap. 1, 14. 29. *Iren.*, Adv. haer. 2, 23, 4. *Tert.*, Apol. c. 3. 39. *Orig.*, C. Cels. 2, 48. *Thom.*, C. Gent. 1, 6. Kuhn: Theol. Quart. 1860 S. 311 ff.

[3] Leg. c. 11. 33. Möhler, Ges. Schriften I, 214.

[4] *Tert.*, Apol. c. 50. *M. Felix*, Oct. c. 20; Ep. ad Diogn. c. 6. 7. *Iust.*, Dial. c. 110. *Lact.*, Inst. 5, 13. *Ambr.*, Ep. 18. *Prud.*, Ad Symm. 2, 700 sq. *Aug.*, De civ. D. 22, 6, 1. Möhler, Ges. Schr. I, 26 ff.

„Siehst du nicht, daß sie sich, je mehr sie bestraft werden, desto mehr vermehren? Dies kann kein Menschenwerk sein, das ist eine Kraft Gottes, das ist ein Beweis seiner Erscheinung.“ Zur Zeit der Pest im Jahre 252 haben die Christen allein die Pflicht der Nächstenliebe gegen alle, auch gegen die von ihren Angehörigen verlassenen heidnischen Kranken erfüllt. Die Heiden sahen sich dadurch zur Annahme des Glaubens genöthigt [1]. Die Todesverachtung der Christen zur Zeit der Verfolgung zwang auch den rohen Heiden Bewunderung ab. Athanasius findet in dieser Todesverachtung, selbst bei Kindern und Mädchen, den besten Beweis für das Christenthum [2].

Harnack bemerkt, der Gedanke der griechischen Väter, dem alles untergeordnet ist, daß das Christenthum die Religion sei, welche von der Vergänglichkeit und dem Tode befreit, ist aus der altkatholischen Kirche übernommen. Er stellt sich als eine specifische Verengung der urchristlichen Hoffnungen unter dem Einfluß der antiken Anschauungen dar. Man kann ihm einen erhabenen und erschütternden Ausdruck verleihen, und die griechischen Väter haben dies verstanden. Aber die Menschwerdung, nicht die Philosophie, welche die Kunst zu sterben lehren soll, hat es bewirkt. Den schönsten Ausdruck hat die griechisch-kirchliche Frömmigkeit in der Lebensbeschreibung der Schwester Makrina von Gregor von Nyssa erhalten. Das Sterbegebet bringt die Hoffnungen und den Trost des griechischen Christenthums in unübertrefflicher Weise zum Ausdruck, ohne doch den eigentlichen Schwung der Empfindung, der zum Wesen dieses Christenthums gehört, vermissen zu lassen.

Angesichts dieses thatsächlichen, augenscheinlichen, gleichsam greifbaren Beweises für die Wahrheit der christlichen Offenbarung, begreift man es, wenn Origenes in der Vorrede zu seiner Apologie gegen den Celsus schreibt, er stehe nicht an, zu behaupten, daß durch die wissenschaftliche Vertheidigung, welche Ambrosius von ihm verlange, jene Vertheidigung, welche durch die Thatsachen, das Leben der Christen, geführt werde, und jene Kraft Jesu, welche sich den gerade nicht zu Stupiden aufdränge, geschwächt werde [3]. Alles habe sich gegen das Christenthum verschworen, so daß es hätte unterdrückt werden müssen, wenn es nicht durch göttliche Kraft nicht nur entkommen, sondern auch den ganzen Erdkreis erobert hätte. Das innere,

---

[1] Peters, Der hl. Cyprian (Regensburg 1877) S. 318 ff.

[2] De inc. c. 26 sq. Möhler, Athanasius I, 179. Sträter, Die Erlösungslehre des hl. Athanasius (Freiburg i. B. 1894) S. 162 ff. Harnack, Dogmengesch. II, 59 Anm. 1. Ueber das Martyrium bei den Häretikern s. Bernhard bei: *Bossuet*, Histoire des variations des églises protestantes III (Paris 1822), 179 s.

[3] Praef. 3; cf. 1, 9. 67; 3, 30 al.

geistig-sittliche Leben und das äußere Bekenntniß in Wort und That trugen vereint zur intensiven und extensiven Ausbreitung des Christenthums bei. Keine physische oder moralische Macht war im stande, dieser neuen sittlichen, göttlichen Potenz mit bleibendem Erfolge entgegenzutreten. Die Christen mehrten sich von Tag zu Tag, sie füllten die Städte des römischen Reiches an und drangen hinaus auf das Land. Bald mußte man anerkennen, daß der heidnische Erdkreis christlich geworden war.

Nun konnten sich die Christen mit vollem Rechte auf diese wunderbare Wirkung des Christenthums berufen, denn, entblößt von aller irdischen Macht, verfolgt von allen weltlichen Gewalthabern, konnte eine derartige Machtentfaltung das Christenthum nur bewirken, wenn ihm eine höhere Kraft einwohnte. Eine solche Umwandlung des ganzen heidnischen Lebens in Gesinnung und Sitte war nur durch die Wahrheit und die Kraft von oben möglich. Die Apologeten, namentlich Tertullian und Origenes, weisen bereits auf diese Thatsache hin, Chrysostomus, Augustinus, Gregor der Große u. a. reden von der vollendeten Thatsache als von einem unwiderleglichen Beweise auch für die „Kleinen" [1]. Was Gamaliel einst im Synedrium als Prüfstein der Wahrheit angegeben hatte, das war zum Beweise derselben geworden: „Ist dieser Plan oder dieses Werk von Menschen, so wird es zerfallen; wenn es aber von Gott ist, so könnt ihr es nicht auflösen; ihr möchtet sonst als Kämpfer gegen Gott erfunden werden" (Apg. 5, 38. 39). Die Juden und Heiden wurden in der That als Gottes Widersacher erfunden. Sie konnten aber das Werk Gottes nicht hindern. Herrlicher als zuvor stand es da. Das Christenthum hat die Welt überwunden, und die Welt muß anerkennen, daß Gottes Hand hier wirksam ist.

20. Die jetzt erfolgte allgemeine Annahme des Christenthums ist das größte aller Wunder [2]. Waren die Wunder, die physischen und geistigen bei den Aposteln, die Mittel zur Bekehrung der Welt, so ist für die Spätern diese Bekehrung der Welt, die Ausbreitung des Christenthums, ein Ersatz für die Wunder, aber auch zugleich der

[1] *Tert.*, Adv. Iud. c. 7. 12. *Cypr.*, Ad Dem. c. 17. *Eus.*, Praep. 1, 3. *Athan.*, C. Gent. c. 1; Vita Ant. c. 78. *Cyr. Hier.*, Cat. 13, 1. 40. *Chrys.*, H. 21 ad Ant. *Aug.*, De civ. D. 22, 5; De util. cred. c. 17; De ver. rel. c. 3; Ps. 98, 14. *Greg. I.*, Hom. in ev. 29, 4. *Thom.*, Opusc. 6 (7). Paris. 1889. XXVII, 203 sq. Seitz, Die Apologie des Christenthums bei den Griechen des 4. u. 5. Jahrhunderts (Würzburg 1895) S. 265 ff. Hartung, J. Chrysostomus und die Heidenmission (Allgem. Miss.-Zeitschr. 1894 S. 310 ff.).

[2] *Hier.*, Ep. 107. *Iunil. Afric.* bei Kihn, Theod. v. Mopf. S. 328 f. *Orig.*, In Ezech. H. 4, 1. *Aug.*, De fide rerum quae non videntur c. 4. 7. Dante, Par. 24, 100 ff. Schultze a. a. O. I, 325 f.

sicherste Beweis für die frühern Wunder, welche nun nicht mehr nothwendig sind[1]. „Die Jünger Jesu Christi haben die Wunder gesehen und an die Kirche geglaubt; wir sehen die Kirche und müssen an die Wunder glauben, welche sie gegründet haben“, schließt Augustinus. Die Kirche war zu einer Achtung gebietenden Macht herangewachsen. „Die festgeschlossene Hierarchie, die deutliche Ordnung des kirchlichen und gottesdienstlichen Lebens, der internationale Charakter, die auch in den dogmatischen Kämpfen nicht zerbrochene Einheitlichkeit ließen die Kirche als das weltlich-geistliche Abbild des römischen Staatsthums erscheinen.“ „Ihre Herrschaft war fester als die des Staates, ihre Disciplin vorzüglicher, ihr äußeres Auftreten humaner. Das Verhältniß des Staatsoberhauptes zu seinen Unterthanen war das des Herrn zu den Knechten, die Kirche aber gebärdete sich wie eine Mutter zu den Kindern, wenigstens wollte sie so sein, und ist es auch in weitem Umfange gewesen. Stark und mild zugleich — das war ihr Ideal. Ihre hervorragendsten Persönlichkeiten in dieser Zeit, wie Ambrosius im Abendlande und Basilius im Oriente, haben es verwirklicht.“

Wie hat sich doch das kleine unscheinbare Senfkorn zum mächtigen Baume entwickelt, in dessen Zweigen die Vögel des Himmels Schutz suchen! Die Heiden waren von dieser moralischen Macht auch bald so eingeschüchtert, daß sie nur mehr Schonung verlangten und als Lobredner der alten Zeit, nicht der religiösen Ueberzeugung für das Heidenthum eintraten (Symmachus, Libanius, Ammianus Marcellinus). Das heidnische Volk hatte kein Verständniß für die große Frage der Zeit. Augustinus kann mit Genugthuung die Glaubensfreudigkeit und Standhaftigkeit der christlichen Martyrer mit der Haltung der Heiden vergleichen: „Wer unter ihnen hat, wenn er bei dem gesetzlichen Opfer ertappt wurde, nicht geläugnet? Wer unter ihnen hat, wenn er bei Anbetung eines Idols ergriffen wurde, nicht mit lauter Stimme gerufen: ich habe es nicht gethan! und ist bange gewesen, daß man ihn überführen möchte? Solche Jünger hat der Teufel gehabt“ (Ps. 140). „Ein Christ gibt für seinen Glauben eher das Leben als ein Heide für alle Götter ein Stück seines Mantels“, spottet Origenes.

21. Es wäre indes verfehlt, wollte man im Erweise des Geistes und der Kraft mit dem Ableben der Apostel eine gänzliche Aenderung annehmen. „Die Wunder haben zur Gründung der Kirche gedient und werden der Fortdauer der Kirche dienen bis zum Antichrist.“[2] Die

---

[1] *Thom.*, C. Gent. 1, 6. Kleutgen a. a. O. III, 397. 415. Schultze a. a. O. I, 323 f. 432. Schell: Jahrb. f. Philos. 1894 S. 234 f. In anderem Sinne (Ablösung der Wunder) Kant, Rel. S. 180 ff. Lessing, W. W. VI, 235 ff.

[2] *Pascal* l. c. 27, 14.

Wunderthätigkeit kann so wenig als die Schöpferthätigkeit je ganz aufhören, wenn auch beide, nachdem das Hauptwerk vollendet ist, sich mehr als Fortsetzungen der ersten Thätigkeit erweisen. Gott ist immer wunderbar in seinen Werken, nicht nur indem er die Wunder des Geistes als Ersatz für die Wunder der Natur bietet, sondern auch indem er, wenn und wo es nöthig ist, seine Allmacht aufs neue kundthut. Die Erzählungen früherer Wunder würden gar nicht den tiefen Eindruck machen auf die spätern Generationen, wenn, wie der Protestantismus behauptet, mit den Aposteln alle Wunderthätigkeit aufgehört hätte. Erst durch die fortdauernde lebendige Kraft erhalten sie selbst wieder neues Leben. Hat zur Zeit der Apostel das innere Zeugniß des Heiligen Geistes nicht ausgereicht, so wird es jetzt nicht anders sein. Die Kirchenväter verweisen wohl auf die veränderten Verhältnisse, welche die Wunder unnöthig machen, ja sie sagen mitunter geradezu, es sei keine Spur von den Zeichen mehr übrig [1]; dennoch sind sie aber der vollen Ueberzeugung, daß die Wunderthätigkeit nicht ausgestorben und daß sie auch für die Kirche nothwendig sei; und sie bezeugen, daß sie selbst Wunder gesehen haben. An vielen Stellen berichtet Origenes [2] von Spuren der Wunder, auch von solchen, die er selbst mitangesehen hatte. Augustinus bezeugt von sich dasselbe und erklärt die Wunder für nothwendig, damit die Welt glaube. Wer jetzt solche nicht wolle, der sei selbst ein Wunderzeichen (prodigium), weil er nicht glaube, obwohl die Welt glaube. Theodoret erzählt, zu Nicäa seien auch Bischöfe gewesen, welche durch apostolische Charismen ausgezeichnet waren. Besonders häufig berufen sich die Väter auf die Macht des Namens Jesu zur Austreibung der Dämonen [3] und verwenden das Bekenntniß derselben als Beweis gegen den Götzendienst.

---

[1] *Chrys.*, De sac. 4, 3, 398; In I. ep. ad Tim. H. 10, 3. *Orig.*, In Pent. H. 1, 4. *Aug.*, De vera rel. 25, 47; De util. cred. 16, 34. Vgl. Specht, Aug. S. 293 ff. Kreyher a. a. O. I, 36 ff.

[2] C. Cels. 1, 2. 46. 67; 2, 8; 3, 24. 28.; In Ioan. 2, 28; De princ. 4, 2. *Aug.*, De civ. D. 22, 8; De un. eccl. 19, 50; Retr. 1, 13, 7; 14, 5. Cf. *Iust.*, Dial. c. 35. *Iren.*, Adv. haer. 2, 32, 4; 31, 2. 3; 5, 6, 1. *Tert.*, De an. c. 47. 51; Apol. c. 23; De praescr. c. 29. *Cypr.*, De laps. c. 23 sq.; Ad Dem. c. 15; De idol. van. c. 7. *Eus.*, H. E. 6, 9. *Athan.*, Vita Ant. c. 54. 57. *Greg. Naz.*, Or. 34; Const. ap. 8, 1. *Ioh. Dam.*, De fide 1, 3. *Hier.*, Vita Hil. c. 39. Zum Liber de miraculis des hl. Bernhard s. Hüffer: Hist. Jahrb. 1889 S. 748 ff.

[3] *Orig.*, C. Cels. 1, 6; 3, 36; 7, 4. *Athan.*, De inc. c. 31. 32. 48. Vgl. Leistle, Die Besessenheit mit besonderer Berücksichtigung der Väter. Dillingen 1887. *Waffelaert*, Réalité historique de la possession démoniaque (Science cath. 1888, Juillet. Août).

Je mehr aber die äußere Verbreitung des Christenthums und die innere Ueberwindung des Heidenthums Fortschritte machte, desto weniger war ein solcher äußerer Beweis nothwendig. Denn nun galt ganz: die Wunder sind nicht für die Gläubigen, sondern für die Ungläubigen[1]. Nur so lange, glaubte man, sollen die Wunder noch fortdauern, als es Ungläubige gebe. Ja selbst für die Ungläubigen waren sie weniger nothwendig, seitdem andere äußere Beweismittel vorlagen. Ganz überflüssig werden aber dadurch die Wunder doch nicht. Es gab wohl nie eine Zeit der christlichen Kirche, aus welcher gar keine Wunder zu verzeichnen wären. Sie a priori zu bestreiten, ist nicht einmal vom exclusiven Schriftstandpunkt aus möglich, denn nicht bloß die Apostel, sondern auch viele Gläubigen hatten in der apostolischen Zeit außerordentliche Gnadengaben. Wie der Heilige Geist in der Kirche bis zum Ende der Zeiten fortwirken muß, so kann nicht bloß die Erleuchtung in der Wahrheit, sondern auch die Bestätigung derselben als seine Wirkung betrachtet werden. Der Einwand, daß mit den Aposteln die Offenbarung abgeschlossen sei, würde der in der evangelischen Kirche „durch stillschweigende Uebereinkunft" herrschend gewordenen Maxime, daß überall Aberglauben vorauszusetzen sei, „wo neue Wunder als zur Bekräftigung des Christenthums geschehen dargestellt und geglaubt werden" (Schleiermacher), nur einen Schein von Recht geben, wenn die Wunder lediglich als Offenbarung, nicht als Kriterien der Offenbarung zu betrachten wären. Wenn Jesus selbst von den zukünftigen falschen Propheten Wunderthaten voraussagt, sollte er seiner Kirche die Wunderkraft versagt haben?

Die richtige Consequenz wäre die Behauptung Renans und anderer Rationalisten, daß man wie den Wundern des 19., 18. Jahrhunderts u. s. w. auch den biblischen Wundern, die der Controlle noch ferner stehen, den Glauben versagen müsse. Selbst Kant, welcher die Wunder im Alten Bund und für die Gründung des Neuen Bundes nur als Nothbehelfe, die in der christlichen Kirche durch Vernunftgründe ersetzt werden müssen, gelten lassen will, rügt die Inconsequenz, wenn man frühere Wunder annehme und die spätern läugne. Der vernünftige Mensch nehme gewöhnlich in der Theorie Wunder an, aber nicht in praxi. Lavater hatte recht, wenn er den Wunderglauben auf alle Zeiten ausdehnte. Eckermann bemerkt, in der poetischen Region lasse man sich alles gefallen und sei kein

---

[1] Edersheim, Leben Jesu II (2. Aufl.), 169. Bosen, Das Christenthum (4. Aufl.) S. 714 ff. Scheeben a. a. O. I, 472 ff. Drey a. a. O. I, 379 f. *Aug.*, In I. Ioann. tr. 6, 10; De bapt. 3, 16. *Greg. I.*, In ev. H. 29, 4; Praef. in dial. *Chrys.*, Pentec. or. 1; Const. ap. 8, 1. Ein allerdings unkritisches Verzeichniß der Wunder in der Kirche gibt Bellarmin (De controv. 2, 2, 14).

Wunder zu unerhört, „hier aber, in diesem hellen Lichte des wirklichen Tages, macht uns das Geringste stutzen, was nur ein Weniges vom gewöhnlichen Gange der Dinge abweicht; und von tausend Wundern umgeben, an die wir gewohnt sind, ist uns ein einziges unbequem, das uns bis jetzt neu war. Auch fällt es dem Menschen durchaus nicht schwer, an Wunder einer frühern Zeit zu glauben; allein einem Wunder, das heute geschieht, eine Art von Realität zu geben und es, neben dem sichtbar Wirklichen, als eine höhere Wirklichkeit zu verehren, dies scheint nicht mehr im Menschen zu liegen oder, wenn es in ihm liegt, durch Erziehung ausgetrieben zu werden. Unser Jahrhundert wird daher auch immer prosaischer werden, und es wird mit der Abnahme des Verkehrs und Glaubens an das Uebersinnliche alle Poesie auch immer mehr verschwinden."

Luther sagt, Karlstadt thue „unberufen sein Ding", oder er müßte, wenn sein Vorgehen „aus innerlichem Rufen Gottes" geschehe, dies „mit Wunderzeichen beweisen". „Denn Gott bricht seine alte Ordnung nicht mit einer neuen, er thue denn große Zeichen dabei. Darum kann man niemand glauben, der auf seinen Geist und sein inwendig Fühlen sich beruft und auswendig wider gewöhnliche Ordnung Gottes tobet, er thue denn Wunderzeichen dabei." [1] Die Kirche tobt nun allerdings nicht gegen die Ordnung. Sie ist vielmehr mit ihrer 1800jährigen Geschichte ein Beweis für die göttliche Ordnung und ein sichtbares unter den Völkern aufgerichtetes Zeichen, aber sie hat den Kampf gegen alle Mächte der Welt und des Satans zu bestehen. Deshalb muß sie auch mit außerordentlichen Kräften ausgerüstet sein.

Manche katholischen Apologeten gehen zu weit, wenn sie in der Fortdauer der Charismen den Hauptbeweis für die Wahrheit und Heiligkeit der katholischen Kirche finden wollen, aber ohne diese Fortdauer wäre der lebendige Zusammenhang mit der apostolischen Kirche unterbrochen und dem Beweis aus der Bibel die volle Ueberzeugungskraft geraubt. Nur das Gegenwärtige macht einen nachhaltigen Eindruck. Es ist eine Uebertreibung, wenn Teichmüller mit andern behauptet, „das Christenthum würde heutzutage keinen Schuß Pulver werth sein, wenn seine Macht bloß auf Verwandeln von Wasser in Wein, auf Todtenauferweckungen, Himmelfahrten und Auferstehungen gestützt werden könnte, denn die Religion ist keine Antiquität, sondern eine lebendige Macht", aber ein Korn von Wahr-

---

[1] Janssen, Geschichte des deutschen Volkes II, 378. *Renan* l. c. p. XXXIII s. Lessing, Strauß u. a. Kant, Rel. S. 118. K. Fischer, Gesch. d. neuern Philos. IV, 325. Teichmüller a. a. O. S. 186. Eckermann, Gespräche mit Goethe II (2. Aufl., Leipzig 1837), 312. Schleiermacher, Christliche Glaubenslehre II (Berlin 1835), 126 f.

heit liegt gewiß darin. Könnte man nicht an das Wort des M. Felix über die heidnischen Wunder erinnern: „Wären diese Wunder geschehen, so würden sie noch geschehen; weil sie nicht geschehen können, so sind sie auch nicht geschehen"? Aber im Zusammenhang mit der lebendigen Kraft des christlichen Geistes bilden auch die alten Wunder einen überzeugenden Beweis.

22. Die Berufung auf die frühern Wunder diente schon den Israeliten zur Vertheidigung der Offenbarung. Wie ihr Gott der Schöpfer von Anfang an war, so war er als Bundesgott der allmächtige, wunderthätige Gott des auserwählten Volkes. Seine Wunderwerke werden überall im Alten Testamente gerühmt. Was Jahwe durch Moses vollbracht hatte, war in aller Mund. „Was thust du für ein Zeichen," sagten die Juden zu Jesus, „damit wir schauen und dir glauben, was wirkst du? Unsere Väter haben das Manna gegessen" (Joh. 6, 30 f.). „Bist du etwa größer als unser Vater Abraham, welcher gestorben ist, und die Propheten, welche gestorben sind?" (8, 53.) Die Juden stellten also die historischen Wunder mit den gegenwärtigen auf die gleiche Stufe. Jene waren ihnen ein so sicheres Kriterium, daß sie nur durch gleiche oder größere Zeichen überboten werden konnten.

Auch die Apostel beriefen sich auf frühere Wunder. Die Autorität Christi, welcher als Gottmensch sichtbar vor den Jüngern und Juden gewirkt hatte, mußte auch den Bestand seiner Stiftung garantiren. Die Apostel selbst, welche ihren Glauben felsenfest auf Christus gegründet hatten, konnten auch für ihre Predigt kein anderes Fundament des Glaubens legen. Sie mußten sich auf seine Autorität, seine Person, sein Leben und Wirken berufen. So sehr der hl. Paulus, geistig und geistlich zugleich alles unterscheidend, davon überzeugt war, daß die geistige Wiedergeburt die Hauptsache, die geistige Auferstehung wichtiger als die leibliche Auferstehung sei, so wenig konnte und wollte er doch auf die äußern Beweismittel verzichten. Die Thatsache der Auferstehung Christi ist ihm der Beweis des Glaubens und das Unterpfand der Hoffnung. Ist Christus nicht auferstanden, so ist unsere Predigt vergebens, unsere Hoffnung eitel. Ist Christus nicht auferstanden, so werden auch wir nicht auferstehen. Nun ist aber Christus auferstanden, der Erstling der Entschlafenen, wessen Petrus, die Elfe, Jacobus, die Apostel, mehr als 500 Jünger, Paulus selbst Zeugen sind, also wie wollen einige sagen, daß es keine Auferstehung gebe? Die Apostel werden geradezu als Zeugen der Auferstehung bestellt (Apg. 1, 7. 21 f.).

Der hl. Petrus bezeugt in der ersten Pfingstpredigt Jesus als einen Mann von Gott, ausgewiesen durch gewaltige Thaten, Wunder und Zeichen

(2, 22). In seinem zweiten Briefe schreibt Petrus den besorgten Christen: „Ich werde euch aber auch dafür sorgen, daß ihr jederzeit nach meinem Hingange euch daran zu erinnern Gelegenheit habt. Denn wir haben uns nicht an wohl ausgesonnene Fabeln gehalten, da wir euch die Kraft und Ankunft unseres Herrn Jesu Christi zu erkennen gaben, sondern daran, daß wir Augenzeugen seiner großen Herrlichkeit waren. Wie er denn von Gott dem Vater Ehre und Ruhm empfangen hat, da von der hocherhabenen Herrlichkeit die Stimme an ihn gelangte: Du bist mein Sohn, an welchem ich Wohlgefallen gefunden habe. Und diese Stimme haben wir vom Himmel kommen hören, da wir mit ihm waren auf dem heiligen Berge, und steht uns das prophetische Wort um so fester" (1, 15 ff.).

23. Immerhin hatten die Zuhörer der Apostel in der unmittelbaren Kraft der Apostel selbst wieder einen mittelbaren Beweis für die Wahrheit dessen, was sie als Augenzeugen und von Gott belehrte und erleuchtete Gesandte über Christus predigten. Ebenso konnten die Apostel für das Alte Testament ein wirksames Zeugniß ablegen, weil Christus selbst es anerkannt und die Erfüllung der Weissagungen es bestätigt hatte. Hatten schon die Juden für die alte Geschichte in den spätern Propheten, in der ganzen wunderbaren Führung des Volkes eine feste Stütze für ihren Glauben, so konnten die Apostel dafür noch die Autorität des Herrn einsetzen.

Später mußte sich aber der Beweis etwas anders gestalten. Die Väter verweisen häufig auf die Wunder, welche Jesus gewirkt, um seine Abkunft vom Vater darzuthun [1]. Das Geheimniß der Incarnation läßt sich nach dem hl. Athanasius aus den Wundern beweisen, weil nur ein Gottmensch aus eigener Machtvollkommenheit, wie Jesus, Wunder wirken konnte [2]. Christus braucht keine andern Zeugen, sagten zur Zeit des Origenes viele [3], da er sich Glauben verschafft sowohl aus den heilsamen Lehren, welche er verkündigte, als auch aus den außerordentlichen, wunderbaren Werken. Für Augustinus ist zwar der innere Gehalt der Offenbarung durchaus nicht gleichgiltig, aber die äußere Beglaubigung ist ihm die Hauptsache. Auctoritas und fides gehören zusammen. Auch der hl. Thomas sagt, den Ungläubigen gegenüber sei namentlich der Beweis aus den in der Heiligen Schrift bestätigten Wundern am Platze. Andere Gründe können wohl den Gläubigen Trost bieten, aber nicht die Ungläubigen überführen, und schwächen daher den Beweis.

---

[1] Denzinger a. a. O. II, 324 ff.

[2] Adv. Gent. c. 1; De inc. c. 30. *Greg. Nyss.*, Or. cat. c. 30. 31.

[3] In Ioann. 2, 28. Zu Augustinus s. Harnack a. a. O. III, 112 Anm. 1. *Thom.*, C. Gent. 1, 9.

Es ist aber klar, daß hier der Glaube noch weit mehr in Anspruch genommen wird als von den Aposteln. Dies braucht nicht im Sinne des Rationalismus genommen zu werden, welcher den ganzen Werth der Wunder darin erblickt, daß sie geglaubt werden, und nur ein moralisches Christenthum anerkennt. Gewiß hatten die Wunder damals den Zweck, den sie heute noch erfüllen, Zeichen zu sein, aber sollen sie Zeichen sein, so müssen sie vor allem Wunder sein. Faßt man sie als natürliche Erzeugnisse, welche ihre Bedeutung in ihrer Wirkung auf den Gemüthszustand haben, so macht man auch den Glauben an sie für die Augenzeugen wie für die Spätern zu einer Illusion. Dadurch wird ihre Beweiskraft überhaupt zweifelhaft. „Griechen, Inder, Israeliten, Christen" haben sich nicht nur Jahrhundertelang ihrer alten Wunder bedient, weil vom Standpunkte der Beredsamkeit aus dieses Mittel brauchbar und erfolgreich war, sondern sie haben auch wirklich an die Realität derselben geglaubt. Jedenfalls gilt dies für die Israeliten und Christen. Glaubt man daher, heutzutage sei es vergeblich, das Christenthum darauf zu stützen, so gibt man den übernatürlichen Charakter des Christenthums preis.

Soll mehr Glauben erforderlich sein, ohne die Hilfe von Wundern an Christus zu glauben als mit deren Hilfe, weil dieselben nicht mehr das größte aller seiner Zeichen und Wunder — ihn selbst — verdunkeln (M. Müller), so ist der Begriff des Wunders auch in der Person Christi aufgegeben. Wäre es nur ein „verdorbenes Geschlecht", welches nach andern Wundern sucht, so hätte Jesus überhaupt keine Wunder wirken dürfen. Wohl steht der Glaube ohne Zeichen und Wunder höher (Joh. 14, 11), aber der andere Glaube wird doch vom Herrn selbst als berechtigt anerkannt (Joh. 5, 36; 14, 11 ff. Matth. 11, 4 ff.) und von den Aposteln bezeugt (Joh. 2, 11; 20, 30 f.). Es stimmt nicht zu dem, was die Väter und Missionäre berichten, wenn M. Müller bemerkt: „Ich bin überzeugt, nichts hat so viel Geistesqual, so viele intellectuelle Unehrlichkeit, so viel Skepticismus, so viel Unglauben hervorgebracht als das wunderbare Element, welches seit den frühesten Zeiten dem Christenthum aufgezwungen worden ist. Nichts ist der Missionsthätigkeit so hinderlich gewesen als der Versuch, die Leute zuerst zu überreden, daß sie nicht an ihre eigenen Wunder glauben sollten, und dann den Glauben an andere Wunder zur Bedingung ihrer Aufnahme in die christliche Gemeinde zu machen." [1] Wären die Anfänge des Christenthums nicht wunderbar gewesen, so wäre das Christenthum gar nicht als eine neue Erlösungslehre aufgenommen worden.

---

[1] M. Müller, Anthrop. Rel. S. XIX.

Sicher ist die Religion eine lebendige Macht, welche auf gegenwärtigen Kräften ruhen muß. Gewiß haben sich die großen Redner und die Propheten auf gegenwärtige Ereignisse berufen und das Alte nur als Bestätigung erwähnt. Es hängt die Schlußfolgerung der apologetischen Beweisführung mit ihrem unendlichen Gewicht nicht an den „Spinnenfäden historischer Einzelberichte". Aber was thun wir denn anders, wenn wir die Wunder Christi und der Apostel als Kriterium für die Offenbarung anführen? Wir stützen das Christenthum nicht darauf, wir halten dasselbe vielmehr für eine durch und durch lebendige und lebenskräftige Macht. Ist es aber nicht geeignet, die Ueberzeugung zu bestärken, wenn man neben den geistig-sittlichen Schöpfungen der Gegenwart auch die in der Vergangenheit betrachtet? Das Christenthum ist eine historische Religion, hat seinen Anfang und seine Kraft von Christus. Ist es von übernatürlichem Ursprunge, so kann derselbe für die Gläubigen nicht gleichgiltig sein.

Dieser Einwand des Rationalismus beruht auf der Läugnung des Wunders, auf der Verwerfung des Uebernatürlichen und des Geheimnisses. Renan sagt in der Vorrede zu seinem Leben Jesu [1]: „Wenn das Wunder irgend eine Realität besitzt, dann ist mein Buch nichts anderes als ein Gewebe von Irrthümern." Aehnlich hatte schon Spinoza bemerkt, wenn er sich von der Auferweckung des Lazarus überzeugen könnte, so hätte er sein ganzes System in Scherben zerbrochen und ohne Widerstand den gewöhnlichen Glauben der Christen umfaßt [2]. Haben die alten Apologeten fast ausschließlich die äußern Kriterien, die neuern Apologeten die innern verwendet, so sind beide vielmehr zu verbinden.

24. Es kommt aber hier noch ein weiteres Moment in Betracht, welches, vom Wunderbegriffe ganz abgesehen, den Beweis etwas schwächt und den Glauben in Anspruch nimmt. Die in der Heiligen Schrift erzählten Wunder setzen vor allem die unzweifelhafte Echtheit der Heiligen Schrift selbst voraus. Die Gewißheit stützt sich also auf die Geschichte und übersteigt die natürliche moralische Gewißheit nicht. Rousseau spottet über diese menschlichen Zeugen, welche berichten, was andere ihnen berichtet haben. „Wenn eure Wunder gewirkt, um eure Lehre zu beweisen, selbst des Beweises bedürfen, wozu sollen sie dann gut sein?" Die Traditionalisten haben diesen Beweis bekämpft, weil die Annahme, daß die Berichterstatter nicht irrten, selbst ein Wunder sei [3]. Allein auch dieser Ein-

---

[1] 13. Aufl., Paris 1867, S. VI. IX. Vgl. Pawlicki, Entstehung des Christenthums S. 160.

[2] Steinmeyer, Wunder S. 32 Anm. 28.

[3] Vgl. Denzinger a. a. O. I, 143 ff. Gegen den Wunderbeweis Kreyher a. a. O. I, 39 ff.

wand würde nur zutreffen, wenn man eine demonstrative Beweisbarkeit behauptete. Zwischen dieser und der gänzlichen Verwerfung liegt aber noch vieles in der Mitte. Insbesondere ist für den Wunderbeweis die Verbindung mit dem Beweise aus den Weissagungen eine wesentliche Verstärkung. Wir haben bereits gesehen, daß Jesus selbst beide miteinander verbunden hat. Wir wissen, daß die Apostel hinsichtlich der wunderbaren Ereignisse aus dem Leben Jesu dasselbe thaten. Der hl. Petrus that es in seiner Pfingstrede vor den versammelten Juden, der hl. Paulus vor Juden und Heiden. Christus ist für unsere Sünden gestorben gemäß den Schriften, er ist am dritten Tage auferstanden gemäß den Schriften (1 Kor. 15, 3. 4).

Die Väter haben dieses Beispiel nachgeahmt. Justin fügt zu den Wundern die Lehre und Weissagungen. Er, Tatian und Theophilus erklären, daß sie zum Theil durch die messianischen Beweise für die neue Lehre gewonnen worden seien. Das Alte Testament war damals weit verbreitet und viel gelesen. Tertullian sagt, wäre Christus plötzlich, unangemeldet, als Verkündiger eines neuen, den Menschen bis dahin unbekannten Gottes erschienen, niemand hätte ihm, dem Unbezeugten, geglaubt noch glauben dürfen. Da er nun selbst die Weissagungen auf sich bezogen und in seinem Leben und Leiden erfüllt habe, so müsse er auch als der anerkannt werden, von dem die Propheten geweissagt, und als der Sohn Gottes, von dem sie gesandt waren.

Origenes macht sich selbst Einwürfe gegen diesen Beweis, um diejenigen zu überführen, welche die prophetische Beweisführung nicht anerkennen wollten, weil Moses und die Propheten auch nicht andere prophetische Zeugnisse zur Seite hatten und doch Glauben fanden [1]. Er hält aber zunächst dafür, daß ja dieser weitere Beweis für das Christenthum willkommen sein müsse, da es immer gut sei, wenn verschiedene Gründe zum Glauben einladen. Auch die Apostel haben den Erweis des Geistes durch die Prophetien und den Erweis der Kraft durch die Wunder geführt. Dieselbe Gewalt haben auch die Christen jetzt noch. Manche, die von dem einen Erweis (durch die Wunder) nicht erschüttert werden, können von einem andern überzeugt werden. Es sei ja offen zu sehen, daß manche infolge der prophetischen Weissagungen zur Bewunderung Christi geführt werden, indem sie von der Stimme so vieler Propheten, welche vor Christus gelebt haben, ergriffen werden, wenn sie den Ort der Geburt, des Aufenthalts, der Kraft der Lehre selbst, der Wunderthätigkeit, des menschlichen Leidens, der Auferstehung vorausgesagt sehen. Dabei sei nicht außer Acht

[1] So die Gnostiker. Siehe Denzinger a. a. O. I, 305.

zu lassen, daß die außerordentlichen Krafterweisungen wohl die Zeitgenossen Christi zum Glauben veranlassen konnten, aber nicht die gleich starke Beweiskraft für die spätere Zeit bewahrt haben, da sie sogar auch als Fabeln betrachtet werden. Mehr als die Krafterweise und Wunder jener Zeit vermag zur Ueberredung der Erweis des Geistes, die Prophetie, welche jetzt mit den Wundern zusammengestellt und geprüft wird, indem sie verhindert, daß man jenen Wundern den Glauben verweigert. Indem Origenes noch auf die theologische Bedeutung der Prophetie hinweist, welche in der Lehre Jesu ihre Erfüllung und Bestätigung gefunden hat, zeigt er in seiner tiefsinnigen Art, daß stets die äußern mit den innern Kriterien zu verbinden sind [1].

So wenig die Wunder des Neuen Testaments nach der Mythenhypothese aus den Prophetien des Alten Testaments construirt werden konnten, so gewiß sind dieselben, nach der Erfüllung dem Verständnisse ganz geöffnet, ein von den Berichten selbst unabhängiger Beweis für die christliche Offenbarung, für das Leben Jesu. Ja umgekehrt folgt aus dieser Uebereinstimmung wieder ein neuer Grund für die Offenbarung des gesamten Alten Testaments. In der ältesten Gemeinde wurde das Alte Testament gerade unter diesem Gesichtspunkte gelesen und studirt. „Denn es wurden die vorausgehenden Weissagungen der Propheten gelesen, es wirkten mit denselben die Erweise der Kräfte, und es erhielt die neue Wahrheit eine Ueberzeugungskraft für eine Gewohnheit, die nicht im Widerspruch mit der Vernunft ist, bis der Erdkreis, welcher sie in der Wuth verfolgte, ihr im Glauben folgte," bemerkt Augustinus [2]. Die jüdischen Schriftgelehrten schlossen aus 2 Mos. 19, 9: „Damit das Volk höre, wenn ich mit dir rede, und auch dir auf immer glaube", daß, da Zeichen und Wunder nie ein untrügliches Unterpfand für die Wahrheit einer Lehre oder die Sendung eines Propheten seien, Moses „auf immer" dafür Zeugniß geben müsse, damit aus dem Munde zweier, der Zeichen und der Zustimmung Moses', die Wahrheit bestätigt werde (vgl. Joh. 5, 45).

25. Daher kann man wohl sagen, daß die Wunder Christi, der Apostel und der Heiligen in der ersten Zeit nothwendig waren, weil die Weissagungen theilweise noch nicht erfüllt waren [3]. Jetzt sind sie nicht mehr nothwendig zum Beweise, weil die erfüllten Prophetien ein bleibendes

---

[1] *Orig.*, C. Cels. 1, 2; 7, 10. *Aug.*, C. Faust. 12, 45. *Iust.*, Dial. c. 7. Aehnlich Athanasius; s. Möhler, Athan. I, 179 ff.

[2] De civ. D. 22, 7; De fide rer. quae n. vid. c. 4; De un. eccles. 19, 50; Serm. 200 sq. Schegg, Archäologie (Freiburg i. B. 1887) S. 399 f. *Rufin.*, De symb. c. 17. *Cyr. Hier.*, Cat. 13, 7 sq.

[3] *Pascal* 16, 4.

Wunder sind, oder sagen wir besser, weil die durch die Weissagungen bestätigten Wunder ein ausreichendes Kriterium der Offenbarung bilden. Will man von dem Wunder sagen[1], es sei nur für den Anfang der Religion nothwendig als Mittel zur Anerkennung, so darf man dies nicht auf die Thatsachen der Wunder ausdehnen, als ob diese den „Vernunftgründen" weichen müßten. Haben vernünftige Leute den Glauben daran in der Theorie, so müssen sie dieselben wenigstens für den Anfang zugeben. Haben „weise Regierungen" eingeräumt, daß vor Alters Wunder geschehen seien, neue aber nicht erlaubt, so ist wenigstens das Geständniß gemacht, daß man ohne Wunder das Christenthum nicht begreifen kann.

Wir sind also wieder auf die Verbindung der Wunder mit den Weissagungen zurückgekommen. Die Weissagungen unterliegen jener Unterscheidung nicht, bleiben für alle Zeiten gleich wirkungsvoll. Origenes erwiderte dem Celsus, welcher die Berufung der Christen auf die Erfüllung der Prophetien im Leben Jesu abweisen und nur die Prüfung dieses Lebens nach der wahren Idee Gottes zugeben wollte, es gehe daraus hervor, daß Celsus die große Bedeutung der Weissagungen über Jesu zur Ueberzeugung der Zuhörer gefühlt, sie aber mit den Worten zu beseitigen gesucht habe: „Es ist also nicht darauf zu sehen, ob es die Propheten vorausgesagt haben oder nicht." Wollte er redlich zu Werke gehen, so mußte er sagen, es lasse sich nicht beweisen, daß jene Dinge vorausgesagt seien oder, was vom Messias vorausgesagt sei, habe in Jesus seine Erfüllung nicht gefunden. Andernfalls seien die Weissagungen in der That ein entscheidender Beweis für Jesus[2].

Aehnliches ließe sich gegen Schleiermacher sagen, welcher dieses Bestreben, Christus aus den Weissagungen zu beweisen, niemals für ein freudiges Werk erklären konnte. Freilich beruft man sich auch nicht auf Platos Gerechten oder den Messias des Lao-tse, aber aus dem einfachen Grunde, weil Plato nicht das Kommen eines solchen vorausgesagt, sondern nur jede andere Möglichkeit einer sittlichen Besserung abgelehnt hat. In letzterem Sinne haben wir uns oben selbst auf Plato berufen. Die Manichäer ließen den Beweis aus den Propheten nicht gelten, außer für diejenigen, welche sich aus dem Judenthume zum Christenthume bekehrten. Denn wolle man aus der Autorität der Propheten Christum beweisen, so müsse man wieder einen haben, der lehre, den Propheten zu glauben[3]. Dies wäre aber nur nothwendig, wenn die Propheten nicht

[1] Kant, Rel. S. 180 ff. Rothe, Zur Dogmatik S. 80 ff. Dagegen Steinmeyer, Die Wunderthaten des Herrn S. 15 ff.

[2] C. Cels. 7, 14. [3] *Aug.*, C. Faust. 13, 1.

nach dem Zeugnisse der Juden selbst lange vor Christus gelebt und bloß einzelne dunkle Andeutungen gegeben hätten. Glaubt Sokrates, unter allen Wohlthaten, welche die Sorge der Götter um uns bekunden, nehmen die Orakel und Wunder den ersten Platz ein, so brauchen die Christen auf diesen Beweis nicht zu verzichten. Soll es nach M. Müller für viele der ehrlichsten Schüler Christi ein wahrer Tag von Damaskus sein, wenn das Wort „Wunder" selbst aus dem Wörterbuch der christlichen Theologie ausgestrichen sein wird, so darf der Rationalismus noch lange warten.

26. Es gibt also Kriterien der Offenbarung, innere und äußere, für die Organe der Offenbarung, wie für die Gläubigen aller Zeiten. Diese Kriterien sind nicht nur negativ, indem sie den Vorwurf der Widervernünftigkeit widerlegen, sondern sie sind auch positiv, wenn sie auch nur eine moralische Gewißheit oder Evidenz bewirken. Sie geben nicht die Einsicht in die Wahrheit der Glaubenssätze (evidentia intrinseca) noch auch einen strengen Schluß (evidentia extrinseca), da sie nur die Glaubwürdigkeit (credibilitas) und Glaubenspflicht (credenditas) mit Evidenz darthun, nicht aber die Thatsache der Offenbarung selbst, beweisen nicht den Glaubensinhalt an sich, sondern die Wahrhaftigkeit dessen, der denselben verkündigt. Andernfalls ginge das Verdienst des Glaubens verloren. „Ein Glaube an übervernünftige Wahrheiten auf diesen alleinigen Grund hin, weil man sich etwa mit Nöthigung und unwiderstehlicher Evidenz von der Offenbarung derselben durch Gott aus den sie begleitenden Wundern überzeugt hat, wäre nur ein natürlicher, unter Umständen ein abgenöthigter Act, bei welchem die Seele sich über die natürliche Norm ihres Denkens noch nicht erhebt." [1]

Gegen diese Auffassung des hl. Thomas hat Lugo (und Kleutgen) eine directe Wahrnehmung und eine directe Evidenz des göttlichen Ursprungs nachzuweisen und die Ueberzeugung von der Glaubwürdigkeit der Offenbarung aus den Wundern mit in das Motiv des Glaubens als ein untergeordnetes (inneres) Moment aufzunehmen versucht. Die sichtbaren Zeichen verschmelzen gleichsam mit der äußern Vorlage des Wortes Gottes zu einem physischen Ganzen, so daß auch das durch Mittelspersonen vorgelegte Wort Gottes durch die Zeichen ebenso als directer Gegenstand unserer Wahrnehmung uns vor Augen tritt wie eine Person, die wir nicht sehen, durch den Klang ihrer Stimme oder die Zeichen ihrer Schrift. Thatsächlich wird dies auch stets der Gang der Bekehrung sein, ob man

---

[1] *Thom.*, S. th. 2, 2, q. 5, a. 2; cf. q. 1, a. 5 ad 2. *Tert.*, Apol. c. 20. Kuhn: Theol. Quart. 1860 S. 293 f. 313 f. Ueber die Väter s. Möhler, Einh. S. 138 ff. *Greg. I.*, In ev. H. 26, 1. Schäzler a. a. O. S. 513 ff.

mehr das unmittelbare intuitive Erfassen oder die rationelle Schlußfolgerung ins Auge fasse. Der historische Christus ist der Mittelpunkt des Evangeliums. Diese geschichtliche Thatsache hat stets auf die Zuhörer und Leser den mächtigsten Eindruck gemacht. Das Leben Jesu bleibt das stärkste Motiv des Christenthums, des christlichen Glaubens. „Es wollten nämlich Jesus und seine Jünger, daß diejenigen, welche zum Glauben kommen, nicht so sehr seiner Gottheit und seinen Wundern Glauben schenken, als ob er die menschliche Natur nicht mit sich geeinigt hätte . . . denn sie wußten, daß es zum Heile der Gläubigen diene, wenn sie, wie an die göttlichen Dinge, so auch daran glauben, daß sich die Kraft zur menschlichen Natur und dem menschlichen Elende herabgelassen, und eine Seele und einen menschlichen Leib angenommen habe. Daraus lernen sie, daß mit ihm die Verbindung der göttlichen Natur mit der menschlichen angefangen hat, auf daß die menschliche Natur durch Gemeinschaft mit dem Göttlichen göttlich werde, nicht bloß in Jesu allein, sondern auch in allen, welche mit dem Glauben das Leben umfassen, welches Jesus gelehrt, und welches zur Freundschaft und Gemeinschaft mit Gott führt, und welche ihre Sitten nach den Geboten Jesu ordnen." [1] Reflexionsmäßig werden aber die sichtbaren Zeichen als Zeugnisse zur Beglaubigung des Wortes Gottes erscheinen.

Die äußere Glaubwürdigkeit in Verbindung mit der innern hat eine Evidenz für die Thatsachen, aber nicht für die innere Glaubwürdigkeit der Dogmen selbst. Auch wenn man sie nicht bloß mit Lugo aus den Zeichen als motiva s. argumenta credibilitatis, sondern mit andern als documenta divina ableitet, wird die Göttlichkeit der christlichen Religion und die Wahrheit ihres Inhalts wohl als evidenter credibilis, aber nicht als evidenter vera bewiesen. Diese Glaubwürdigkeit ist geeignet, durch Nachweis des Göttlichen im Menschlichen vom Menschlichen zum Göttlichen hinzuführen, kann aber nicht den Glauben an das Göttliche ersetzen. „Der Glaube ist der Grund dessen, was man hofft, die Ueberzeugung von dem, was man nicht sieht" (Hebr. 11, 1). Die Vernunft beginnt, der Glaube vollendet. Der Glaube bleibt aber, obgleich er vernünftig und lichtvoll ist, doch transcendent und dunkel, weil der göttliche Ursprung der Offenbarung nicht direct erscheint, sondern durch einen gläubigen Aufschwung des Geistes erfaßt werden muß. Wie schon in der

---

[1] *Orig.*, C. Cels. 3, 28. Vgl. zum geschichtlichen Theil Schmid, Wissensch. Richt. S. 250 ff.; Der letzte Gewißheitsgrund S. 167 ff. 310 ff. Denzinger a. a. O. I, 124 ff. 159 ff. 318 ff.; II, 33 ff. 319 ff. 487 ff. Kleutgen a. a. O. III, 352 ff.; er ist in der ersten Auflage für Lugo, in der zweiten wieder unschlüssig. Ueber Anselm s. Möhler, Ges. Schr. I, 137 f.

rein menschlichen Sphäre der Vernunftmensch, in einen Autoritätsmenschen umgekehrt, auf den Glauben verwiesen wird, so wird er, durch die Motive des Glaubens vernunftmäßig überzeugt, vermittelst des theologischen Glaubens ein höherer Gnadenmensch. Im ersten Falle geht das Glauben vom Wissen, im andern das Wissen vom Glauben aus. Je nachdem die Väter und Scholastiker das eine oder andere Moment in den Vordergrund stellen wollen, betonen sie die Motive des Glaubens oder das credo, ut intellegam.

Wie man die intricate allgemeine Frage über die Kriterien der Wahrheit beurtheilen mag, wer nicht auf alle Erkenntniß verzichten will, muß irgendwelche Kriterien annehmen; wer überhaupt den Glauben an den wahrhaftigen Gott gerettet hat, wird nie zugeben, daß die Lüge alle Kennzeichen der Wahrheit je an sich tragen könne. Aber auch dies muß anerkannt werden, daß der größte Theil der menschlichen Wissenschaften nicht auf strengem Wissen beruht. Deshalb darf man sich auch nicht wundern, wenn sich bei den Kriterien der Offenbarung Wissen und Glauben, natürlicher und übernatürlicher Glaube vielfach umschlingen. Wegen des Skepticismus ist Augustinus zu der Autorität der katholischen Kirche geflohen. In ihr fand er Gewißheit für seinen Geist, Ruhe für sein Herz. Die Apologeten haben allerdings manchmal scheinbar einen zwingenden Vernunftbeweis, aber sie haben doch nie den Glauben für überflüssig gehalten. An der „Rationalität des Glaubens" haben auch Spätere trotz der Einwendungen der Heiden und Manichäer festgehalten, aber nicht am strengen Vernunftbeweis.

Scheeben führt für das Credibilitätsurtheil das viel nachgeahmte „klassische" Wort des Richard von St. Victor an: „Werden wir nicht mit allem Vertrauen zu Gott sagen können: Herr, wenn es ein Irrthum ist, so sind wir durch dich selbst getäuscht worden, denn diese Wahrheiten sind durch so große Zeichen und Wunder in uns bestätigt worden und durch solche, welche durch niemanden als durch dich geschehen konnten." Eine einfache moralische oder praktische Gewißheit, mit der man sich zwar für die Bedürfnisse und Ansprüche des Lebens und Handelns begnügen kann und muß, reicht für die Gewißheit des Glaubens nicht aus. Gott, der die Nachahmung seiner Siegel verhindern kann und überdies manche vollends unnachahmbare Siegel besitzt, flößt uns kraft seiner Heiligkeit und kraft seiner Stellung als Vorsorger der vernünftigen Creatur das Vertrauen ein, er könne und werde wenigstens keinen solchen Schein der Verpflichtung in seinem Namen entstehen lassen, wie er namentlich durch die constante und dazu ausschließliche Verbindung der wunderbaren Thatsachen mit der Vorlage einer bestimmten Offenbarung erzeugt wird. Auch so behält das

iudicium credibilitatis insofern den Charakter einer moralischen Gewißheit, als es mit einem moralischen Factor rechnet und auf diesen seine Gewißheit stützt. Aber Gewißheit, nicht bloß Wahrscheinlichkeit muß vorhanden sein.

Man kann die äußern Motive zu mechanisch fassen und von dem innern Vernunft- und Glaubensleben loslösen, man kann sie aber auch zu gering werthen und das immer etwas unsichere innere Zeugniß von den objectiven Beweggründen trennen. Der Rationalismus verkennt hierbei nicht nur das übernatürliche Licht und die Kraft der göttlichen Gnade für das ganze religiöse Leben, sondern auch die große Bedeutung der äußern Einwirkung auf das menschliche Erkennen und Wollen. Der Protestantismus schwankt zwischen beiden Extremen hin und her, wenn er als Beweise für die Wahrheit des Christenthums die Wunder Jesu, die Auferstehung, das durch Wunder bekräftigte Zeugniß der Apostel, das Zeugniß der heiligen Martyrer und Bekenner und der ganzen Kirche aller Zeiten und das fort und fort sich erneuernde Geisteswunder der Wiedergeburt gelten läßt, aber dies doch nicht als letzten Grund unseres Glaubens anerkennt, ja selbst nicht die Schrift, sondern allein die erlösende Gnadenoffenbarung, sich kundgebend in innerer Erfahrung, im religiösen Gewissen; denn so sehr die Nothwendigkeit der Gnade zu betonen ist, so gefährlich ist es, seine innere Erfahrung zum einzigen Kriterium zu machen. Die Gnadenwirkung muß ebenso und untrüglicher an den Wirkungen in der Kirche erkannt werden können. Die Motive der Glaubwürdigkeit setzen nicht immer den Glauben voraus, sondern sollen auch für den Ungläubigen eine Beweiskraft besitzen.

27. Die Encyklika Pius' IX. vom 6. November 1846 gibt als Motive an: Die Kraft des katholischen Glaubens für das sittliche Leben, Geburt, Leben, Tod, Auferstehung, Weisheit, Wunder, Weissagungen des göttlichen Stifters; erhabene Lehre, prophetische Weissagungen, Wunder, Martyrer, Heilige, Gesetzgebung, äußere und innere Ausbreitung. Gegen den Traditionalismus (Bautain) wurde die These vom Heiligen Stuhle erlassen: „Der Gebrauch der Vernunft geht dem Glauben voraus und führt den Menschen mit Hilfe der Offenbarung und der Gnade zu ihm. Die Vernunft ist im stande, die Authenticität der den Juden durch Moses und den Christen durch Jesus Christus zu theil gewordenen Offenbarung mit Sicherheit zu beweisen.“ Das Vaticanum lehrt: „Damit nichtsdestoweniger der Gehorsam unseres Glaubens der Vernunft angemessen sei, wollte Gott, daß mit der innern Unterstützung des Heiligen Geistes äußere Beweise (argumenta) seiner Offenbarung verbunden werden, nämlich göttliche Thaten, und besonders Wunder und Prophetien, welche, da sie

Gottes Allmacht und unendliches Wissen klar beweisen, ganz sichere und der Erkenntnißkraft aller angemessene Zeichen der göttlichen Offenbarung sind. Deshalb haben sowohl Moses und die Propheten, als auch ganz besonders Christus der Herr viele und ganz offenbare Wunder und Weissagungen kundgegeben." Und von den Aposteln lesen wir: „Sie aber gingen weg und predigten überall, indem Gott mitwirkte und die Predigten bekräftigte durch nachfolgende Zeichen" (Marc. 16, 20). Wiederum steht geschrieben: „Wir haben ein festeres prophetisches Wort, an dem zu halten ihr gut thut, als an einer Leuchte, die scheint an dunklem Orte" (2 Petr. 1, 19). „Wenn jemand behauptet, die göttliche Offenbarung könne durch äußere Zeichen nicht glaubwürdig gemacht werden, und deshalb werden die Menschen nur durch die innere Erfahrung eines jeden oder durch private Einsprechung zum Glauben bewegt, der sei im Banne." [1]

Diese Glaubwürdigkeitsmotive sind aber vollständig nur in der katholischen Kirche zu finden. Denn „um es uns zu ermöglichen, der Pflicht, den wahren Glauben zu umfassen und in demselben standhaft zu verharren, genugzuthun, hat Gott durch seinen eingebornen Sohn die Kirche gestiftet und mit offenbaren Merkmalen ihrer Stiftung ausgerüstet, damit sie als Bewahrerin und Lehrerin des geoffenbarten Wortes von allen anerkannt werden könne. Denn der katholischen Kirche allein gehört alles das, was so zahlreich und wunderbar von Gott zur evidenten Glaubwürdigkeit des christlichen Glaubens (evidens christianae fidei credibilitas) angeordnet worden ist. Ja die Kirche ist für sich selbst, nämlich wegen ihrer wunderbaren Ausbreitung, wegen ihrer ausgezeichneten Heiligkeit und ihrer unerschöpflichen Fruchtbarkeit in allen Gütern, wegen ihrer katholischen Einheit und unbesiegbaren Festigkeit eine Art großen und fortdauernden Motivs der Glaubwürdigkeit und ein unwiderlegliches Zeugniß ihrer göttlichen Sendung. Daher steht sie wie ein erhobenes Zeichen unter den Völkern da (Is. 11, 12) und ladet diejenigen ein, welche noch nicht geglaubt haben, und gibt ihren Kindern die Gewißheit, daß sich der Glaube, den sie bekennen, auf das festeste Fundament stützt." Dadurch ist der lebendige Zusammenhang mit den die ursprüngliche Offenbarung begleitenden Thatsachen hergestellt [2].

---

[1] Denz. 1038. 1489—93. 1499. 1500. 1507. 1639. 1642. 1659. Vatic. Sess. III, c. 3. can. 3. Scheeben a. a. O. I, 320.

[2] Scheeben a. a. O. I, 312 ff. Vgl. dazu Schmid, Gewißheitsgrund S. 228 ff.; ebd. S. 200 ff. über die protest. Theologie. Vgl. auch Köstlin: Stud. u. Krit. 1888 S. 1 ff.

§ 18.

Die Glaubwürdigkeit der Heiligen Schrift.

Canon des Alten Testaments, des Neuen Testaments. — Aeußere und innere Gründe der Glaubwürdigkeit. — Eintheilung des alttestamentlichen Canons. — Proto- und deuterocanonische Schriften. — Die jüdische Schrift und Tradition über die Bildung des Canons. — Die Schriftgelehrten beurtheilen alle Schriften nach dem Gesetze. — Jesus und die Apostel über den Canon. — Gebrauch der LXX im Neuen Testamente und bei den Vätern. — Das Tridentinum. — Der Text des Alten Testaments. — LXX, Peschittha, Itala, Vulgata. — Codex Claromontanus. — Muratorisches Fragment. — Canon der alexandrinischen Kirche. — Die vier großen Paulinen. — Hebräerbrief. — Katholische Briefe. — Apokalypse. — Apostelgeschichte. — Evangelien. — Abfassungszeit der Evangelien. — Vorsichtsmaßregeln gegen Fälschungen, in den heiligen Schriften selbst, in den Gemeinden. — Keine unterschobene Schrift konnte canonisches Ansehen erlangen. — Nur apostolische Schriften canonisch. — Die Apostolicität ist Princip der Bildung des neutestamentlichen Canons. — Innere Gründe.

1. Die Juden verehrten die Schriften, in welchen nach ihrer Tradition Moses, die Propheten, der Psalmist, Salomon und andere von Gott erleuchtete Männer den Inhalt der göttlichen Offenbarung und Weisheit niedergelegt hatten, als heilige, von Gott eingegebene Schriften, als Gottes Wort. Jesus und die Apostel fanden den jüdischen Canon vor und bedienten sich desselben als Beweismittel für die göttliche Stiftung des Christenthums, für die Sendung des Messias. Die messianischen Weissagungen waren es insbesondere, welche die im Alten Testamente enthaltene Offenbarung Gottes auch für den Neuen Bund überaus wichtig und bedeutungsvoll machten. Die Apostel selbst und ihre Schüler haben je nach den Bedürfnissen gleichfalls Schriften verfaßt, welche im Laufe der Zeit dem Alten Testament als Neues Testament an die Seite gestellt wurden und in Verbindung mit jenem die „Heilige Schrift" bilden.

Vom Alten Testamente zählte man zu Ende der vorchristlichen Zeit 30 Bücher (LXX), im 1. Jahrhundert Christi 22 (Josephus), später in Babylon 24. Letztere Zählung haben die Juden bis auf den heutigen Tag beibehalten. In der christlichen Kirche wurde zuerst der Canon der LXX, deren Text im Neuen Testamente fast überall benutzt ist, zu Grunde gelegt, dann, namentlich im Kampfe mit den Juden, vor allem der hebräische Canon mit seinen 22 Büchern (noch Athanasius, Cyrill von Jerusalem und Gregor von Nazianz) berücksichtigt, endlich aber wurden im Abendlande nach der Eintheilung der Vulgata 46 alttestamentliche Bücher

gezählt[1]. Kirchlicherseits wurden auf einer römischen Synode unter Damasus (374), auf Synoden zu Hippo (393) und Carthago (397) Bestimmungen über den Canon der Heiligen Schrift erlassen. Augustinus ist denselben beigetreten, und Innocenz hat diesen Canon gutgeheißen[2]. Pelagius nimmt in seinem Glaubensbekenntnisse das Alte und Neue Testament in der Zahl der Bücher an, welche die Autorität der heiligen katholischen Kirche überliefert. Allgemein verbindlich hat denselben aber erst das Concil von Trient festgestellt. Dasselbe führt in seiner vierten Sitzung folgende Bücher des Alten Testaments an: Fünf Bücher Mosis, nämlich Genesis, Exodus, Leviticus, Numeri, Deuteronomium; das Buch Josua, der Richter, Ruth; vier Bücher der Könige, zwei Bücher Paralipomena, das erste Buch Esdras und das zweite, welches Nehemias genannt wird, Tobias, Judith, Esther, Job, das Davidische Psalterium von 150 Psalmen, Sprichwörter, Prediger, Hohes Lied, Weisheit, Ecclesiasticus, Isaias, Jeremias mit Baruch, Ezechiel, Daniel, zwölf kleine Propheten, nämlich: Osea, Joel, Amos, Abdias, Jonas, Michäas, Nahum, Habakuk, Sophonias, Aggäus, Zacharias, Malachias, zwei Bücher der Makkabäer.

Die Schriften des Neuen Testaments wurden zu verschiedener Zeit und an verschiedenen Orten geschrieben. Der Canon konnte daher nur allmählich gesammelt und abgeschlossen werden. Die Kirche hat auf den schon genannten Synoden 27 Bücher des Neuen Testaments für canonisch erklärt. Die endgiltige Entscheidung hat auch hierüber das Tridentinum getroffen, indem es dem Canon des Alten Testaments den des Neuen Testaments unmittelbar anreihte. Es zählt folgende Bücher desselben auf: Vier Evangelien, nach Matthäus, Marcus, Lucas und Johannes; die Thaten der Apostel, von dem Evangelisten Lucas geschrieben; 14 Briefe des Apostels Paulus, an die Römer, zwei an die Korinther, an die Galater, Epheser, Philipper, Kolosser, zwei an die Thessalonicher, zwei an Timotheus, an Titus, Philemon, die Hebräer; zwei Briefe des Apostels Petrus, drei des Apostels Johannes, einen des Apostels Jakobus, einen des Apostels Judas und die Apokalypse des Apostels Johannes. Die lutherischen Bekenntnisse schweigen über den Umfang des Canons, dagegen zählen mehrere reformirte Hauptsymbole die Schriften desselben auf.

2. Die Heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments bildet das gemeinsame Gut aller christlichen Confessionen, und zwar als Heilige Schrift, d. h. als solche, welche göttliche Offenbarung enthält und überliefert, welche Glauben für ihren Inhalt in Anspruch nimmt und als

[1] Kaulen, Einleitung I (2. Aufl., Freiburg i. B. 1884), 153. König, Einleitung (Leipzig 1893) S. 470 ff.

[2] *Aug.*, De doctr. christ. 2, 8. *Innoc. I.*, Ad Exsup. c. 6, n. 13.

Norm des Lebens gelten will. Ehe wir aber den inspirirten Charakter näher betrachten, müssen wir nach der Methode der Apologetik zuerst die natürlichen Voraussetzungen dieses Glaubens nachzuweisen suchen. Es muß gezeigt werden können, daß der Beweis dieses Glaubens von solcher Sicherheit und allgemeiner Giltigkeit ist, um als Glaubensgrund für jeden Einzelnen und für die kirchliche Gemeinschaft gelten zu können. Diese Glaubwürdigkeit der Heiligen Schrift soll durch äußere und innere Gründe dargethan werden. Doch kann durch die doppelte Beweisführung nicht positiv der Inhalt als Gottes Wort erwiesen werden. Nur negativ werden die Einwände beseitigt und die Möglichkeit, ja Wahrscheinlichkeit des göttlichen Ursprungs gezeigt. Diesen selbst können wir nur von Gott unmittelbar erfahren.

Die historische Entstehung des Canons und die vielfachen Berührungen der heiligen Schriften mit der Profangeschichte machen es nothwendig, daß zuerst die äußern Verhältnisse in Betracht gezogen werden. Eine Kritik, welche alle traditionellen Voraussetzungen läugnet, entzieht sich selbst das Fundament. Denn wie will man eine Schrift beurtheilen, wenn man die geschichtlichen Verhältnisse nicht kennt, unter welchen sie entstanden ist? Der Zweifel an der Echtheit ist nur berechtigt, wenn ein Widerspruch mit der Zeit der Entstehung oder mit andern unzweifelhaft echten Schriften vorliegt. Beides ist aber unmöglich zu beweisen, wenn nicht bereits gewisse geschichtliche Daten gegeben sind. So sehr man von seiten der Kritik das Selbstzeugniß der Schriften über ihren Ursprung bevorzugen mag, so darf man doch die äußern Zeugnisse nicht aus dem Auge verlieren. So ermahnt sogar ein Vertreter der Tendenzkritik[1]. Erst an jene kann sich die innere Kritik anschließen, welche der Natur der Sache entsprechend positiv nie auf allgemein giltige Ergebnisse rechnen kann. Diese Grundsätze sind durch das Rundschreiben Leos XIII. über das Studium der Heiligen Schrift den katholischen Gelehrten aufs neue eingeschärft worden.

3. In Betreff des Alten Testaments haben wir bereits im § 9 das Nöthige gesagt. Denn die Graf-Wellhausensche Hypothese hat so ziemlich alle Einwendungen zusammengefaßt, welche man gegen die Glaubwürdigkeit des Alten Testaments vorzubringen pflegte. Sie hat auch den Versuch einer positiven Reconstruction unternommen. Ist es uns gelungen, wenigstens die Unsicherheit der destructiven Hypothese darzuthun, so haben wir ein Recht, hier mit der positiven Darstellung zu beginnen. Denn es hat dann jedenfalls die traditionell-historische Erklärung

---

[1] Ritschl: Theol. Jahrb. 1851 S. 536. *Leo XIII.*, Providentissimus. 18. Nov. 1893.

der Entstehung die größte Wahrscheinlichkeit für sich. Diese bezieht sich aber nicht auf die Verfasser aller einzelnen Bücher und ebensowenig auf die Abfassungszeit und Deutung des Inhaltes. Denn es ist bekannt, daß von verschiedenen alttestamentlichen Büchern der Verfasser nicht angegeben ist. Bei andern sind wohl Andeutungen vorhanden, welche auf den Verfasser schließen lassen, aber sie sind nicht über jeden Zweifel erhaben. Die Ueberschriften gehören, wie bei vielen Psalmen, erst der spätern Zeit an. Durch die Schriften selbst wird man hierin um so weniger sich bestimmen lassen können, als auch im Neuen Testamente die Evangelien nach jüdischer Gewohnheit keinen Aufschluß über ihren Verfasser geben, und selbst die Johannesbriefe und der Hebräerbrief den Namen ihres Verfassers verschweigen. Für einzelne Schriften des Alten Testaments vermag auch die jüdische Tradition keinen Verfasser mit einiger Sicherheit anzugeben.

Die Juden theilten die Sammlung des Canons in drei Klassen: Gesetz, Propheten und Schriften. Vom Gesetze abgesehen, sind die Bücher in den beiden Texten verschieden geordnet. Die Vulgata folgt den LXX, nur sind die kleinen Propheten an das Ende gestellt. Wegen ihres vielfach geschichtlichen Inhalts kann man die Thora (Gesetz) mit den geschichtlichen Büchern zusammenstellen und die prophetischen und poetischen Bücher folgen lassen. Der christliche alttestamentliche Canon unterscheidet sich wesentlich von dem jüdischen durch die sogen. deutero-canonischen Bücher, welche bloß in griechischer Sprache vorhanden sind. Sie werden von den Protestanten gleichfalls als minderwerthige, als apokryphe Schriften angesehen. Es sind: Tobias, Judith, Weisheit, Ecclesiasticus (Sirach), Baruch mit dem Briefe Jeremiä und die Makkabäerbücher. Diese Unterscheidung hat natürlich nur für den Gläubigen eine besondere Bedeutung, weil dadurch der inspirirte Charakter berührt wird. Die Frage nach der Glaubwürdigkeit kann aber doch für sich aufgeworfen werden. Und dies um so mehr, als alle Schriften zusammen sich bereits im Canon der LXX finden. Sie haben also schon eine vorchristliche Anerkennung gefunden, sind in einem bedeutenden Theile des damaligen Judenthums (Alexandrien) den protocanonischen Schriften als gleichwerthig an die Seite gestellt worden.

4. Ueber die Bildung des alttestamentlichen Canons wissen wir nichts Sicheres. Nach der traditionellen Darstellung der Heiligen Schrift selbst ist der Pentateuch das erste Werk, der Grundstock und Haupttheil des Canons. Seine Autorität konnte nur durch die Tradition verbürgt werden. Josua fügte dem Gesetzbuche des Herrn eine neue Urkunde (das Buch Josua?) hinzu (24, 26). Die weitern Geschichtsbücher wurden diesen angereiht (1 Sam. 10, 25). Die Bezeichnung „die Bücher von den Königen und Propheten und die Davids“ (2 Makk. 2, 13) deutet

an, daß die prophetischen Bücher und die Psalmen mit den historischen Büchern zu einem Ganzen vereinigt waren, das man als die Schrift, die heiligen Schriften, die Bücher, die heiligen Bücher bezeichnete. Das Neue Testament kennt „das Gesetz und die Propheten" (Matth. 5, 17. Apg. 28, 23), „das Gesetz, die Propheten und die Psalmen" (Luc. 24, 44) und „das Gesetz" zur Bezeichnung des Alten Testaments. Die einzelnen Schriften waren aber nicht dem Zufalle überlassen, sondern denjenigen übergeben, welchen die Leitung des Volkes anvertraut war (5 Mos. 17, 18; 31, 9). Später war hierfür der Tradition zufolge (Spr. 25, 1) von Ezechias eine eigene Behörde eingerichtet, welche bis ins 5. Jahrhundert bestanden habe[1]. Die ersten Sammlungen haben wahrscheinlich erst zur Königszeit stattgefunden, als im Tempel für die Aufbewahrung der heiligen Bücher unter der Obhut der Priester gesorgt werden konnte (2 Kön. 22, 8). Die Psalmen und Propheten kamen hinzu, nachdem sie gesammelt waren (2 Chron. 29, 30) und unter sich, wie z. B. die kleinen Propheten, eine Unterabtheilung gebildet hatten (Eccl. 49, 12. Apg. 7, 42). Man fügte den Salomonischen Sprüchen neue bei (Spr. 25, 1). Ursprünglich wurde jedes Buch auf eine eigene Rolle geschrieben. Erst seit dem 2. Jahrhundert n. Chr. wurden mehrere Bücher in einen Band vereinigt.

Im zweiten Tempel errichtete Nehemias eine eigene Bibliothek, in welcher die aus den Ländern (über die Könige) gesammelten Schriften sowohl der Propheten als des David und die Briefe der Könige und die über die Weihgeschenke aufbewahrt wurden (2 Makk. 2, 13). Die Juden betrachten mit dieser Zeit (Esdras) den Canon für abgeschlossen. Einen Beweis können sie dafür nicht führen. Denn Esdras ist nur der Wiederhersteller des Gesetzes, nicht der zweite Moses, welcher die durch Nebukadnezar bei der Zerstörung Jerusalems zu Grunde gegangenen heiligen Schriften wieder hergestellt hätte, wie die Kirchenväter wahrscheinlich nach 4 Esra 14 annehmen[2]. Die redactionelle Thätigkeit war nur eine formelle, ohne den Stoff und seine Gruppirung zu beeinflussen. Der Canon wurde bloß insofern fixirt, als er durch die Schriften des Exils, Ezechiel und Daniel, erweitert wurde. Indem aber Esdras diese neuen Theile aufnahm, anerkannte er, daß der Canon noch nicht abgeschlossen sei. Eine gegentheilige Nachricht hat uns das Alterthum nicht überliefert. Erst Elias Levita († 1549) brachte eine solche auf. Auch die „große Synagoge", welche nach dem Exil die Ueberwachung des Canons hatte, wird vom

[1] Kaulen a. a. O. S. 17. Buhl, Canon des A. T. (Leipzig 1891) S. 37 f. Gloatz: Neue Jahrb. f. deutsche Theol. 1892 S. 200 ff.

[2] Schürer, Geschichte des israelit. Volkes II, 675. *R. Simon*, Histoire critique du vieux Test. (Rotterdam 1685) p. 4 s. 16.

Talmud sehr hoch geschätzt. Aber die Sage, daß sie den Canon zum Abschlusse gebracht habe, ist gleichfalls unbegründet. 2 Makk. 2, 14 f. wird im Anschlusse an die Canonsammlung des Nehemias bemerkt: „Gleicherweise hat aber auch Judas das, was im Kriege vorgefallen war, welcher uns betroffen hat, alles gesammelt, und wir haben dieses. Wenn ihr also dieses wünschet, so sendet Leute, die es euch überbringen.“ Daraus geht hervor, daß in Palästina wie in Aegypten die Meinung herrschte, der Canon sei noch nicht abgeschlossen, sondern werde durch gleichwerthige Schriften fortgesetzt und erweitert. Nun finden wir aber in den LXX sämtliche Schriften des Vulgata-Canons vor. Daher müssen zu jener Zeit die Juden in Aegypten und Palästina denselben erweiterten Canon thatsächlich besessen, wenn auch nicht in gleicher Weise anerkannt haben. Von einem Abschlusse erfahren wir auch jetzt nichts.

Dagegen wissen wir, daß das seit dem Exile gebildete Schriftgelehrtenthum sich um so enger in die Bande des Buchstabens und der casuistischen Exegese verstrickte, je trostloser die politischen Verhältnisse des Volkes sich gestalteten. Es wurde nun geradezu der Grundsatz aufgestellt, daß nur diejenigen Schriften als canonische anzusehen seien, welche mit dem mosaischen Gesetze völlig übereinstimmen, ein hohes Alter aufweisen und auf palästinensischem Boden entstanden seien [1]. Wohl entsprachen diesen Forderungen auch manche Theile des hebräischen Canons nicht ganz, aber man suchte den Widerspruch durch allegorische Interpretationen zu lösen. Dagegen entfernte man die deuterocanonischen Bücher und einzelne Theile aus Daniel und Esther ganz aus dem Canon. Diese Purification wurde zwar nicht gleich allgemein angenommen, aber fand bei den Juden doch immer mehr Beifall, weil dieser Canon der Sage zufolge durch Männer der großen Synagoge festgestellt worden war. Als mit der Zerstörung Jerusalems und des Tempels die Theokratie vernichtet war, so bildete diese hebräische Bibel den einzigen Schatz des gläubigen Judenthums. Josephus zählt 22 Bücher: 5 mosaische, 13 prophetische (von Moses bis Artaxerxes), 4 liturgische und ascetische. Die Schriften, welche seitdem entstanden seien, fänden nicht denselben Glauben, weil die Reihenfolge der Propheten erloschen sei [2].

---

[1] Kaulen a. a. O. S. 19. *Cornely*, Historica et critica Introductio in U. T. libros sacros I (Paris. 1885), 37 sqq. Weber, Altsynagogale palästinensische Theologie (Leipzig 1880) S. 81. Zahn, Geschichte des neutestamentlichen Canons I (Erlangen 1888), 116. Pörtner, Die Auctorität der deuterocanonischen Bücher des A. T. 1893.

[2] Contra Apion. 1, 8, 3. Vgl. 1 Makk. 4, 46; 9, 27; 14, 41. *Iust.*, Dial. c. 87. Zahn a. a. O. II, 334 ff.

Mag man auch wegen Matth. 15, 2. Apg. 7, 51 noch so mißtrauisch gegen die synagogale Tradition sein [1], so hat man doch in ihr ein unanfechtbares Zeugniß für die Thatsache, daß der hebräisch-jüdische Canon lange Zeit großen Zweifeln und Schwankungen ausgesetzt gewesen ist. Diesen Zweifeln ist aber nicht etwa durch eine prophetische Autorität ein Ende gemacht worden, sondern die Reflexion des synagogalen Judenthums suchte in der Gesetzesidee der nachexilischen Synagoge und im prophetischen Charakter eine Norm. Der factisch vorliegende Umfang des hebräischen Alten Testaments ist daher kein „überwältigendes Moment" des Beweises dafür, daß die Apokryphen aus dem Canon der maßgebenden Synagoge ausgeschlossen waren. Eine spätere Rückbildung könnte nur als ungeschichtlich bezeichnet werden, wenn eine frühere, abschließende Feststellung des Canons geschichtlich nachweisbar wäre. Die Gegenbeweise im Siraciden, in der Benutzung der griechischen Uebersetzung der Hellenisten, im Buche des Josephus gegen Apion, in der Werthung der Apokryphen im Talmud und Midrasch und in dem Verständniß des Canons durch die des Hebräischen unkundigen Hellenisten stellen in Verbindung mit der ganzen Geschichte des Canons wenigstens eine große geschichtliche Wahrscheinlichkeit her.

Jesus und die Apostel haben den jüdischen Canon angetroffen und benutzt. Dadurch haben sie im allgemeinen sowohl als in der Form der Berufung das Alte Testament als die Heilige Schrift der Juden anerkannt [2]. Nach der Gewohnheit der Juden, aus dem Gedächtnisse zu citiren, wurde auch von den neutestamentlichen Schriftstellern das Alte Testament etwas frei gebraucht, so daß es im einzelnen nicht immer leicht ist, den genauen Beweis zu führen. Aber in den Briefen sind doch durchgehends die LXX zu Grunde gelegt, nur in den Evangelien, besonders im Matthäusevangelium, ist auch der Urtext berücksichtigt. Aus der Beschaffenheit der Citate wollte man sogar den Beweis führen, daß Jesus und die Apostel eine syrische Volksbibel benutzt haben [3]. Was die einzelnen Schriften anbelangt, so begreift es sich, daß kein deuterocanonisches Buch citirt wird, da sämtliche Verfasser, mit Ausnahme des Paulusschülers Lucas, aus dem Judenthume hervorgegangen waren. Dagegen sind Spuren deuterocanonischer Schriften im Neuen Testament vorhanden. Besonders wurden die Bücher Weisheit und Sirach verwendet und das zweite

[1] König: Neue Jahrb. f. deutsche Theol. 1893 S. 373 ff.

[2] Kuhn, Einleitung (2. Aufl.) S. 105.

[3] Vgl. Comment. zu Matth. S. 21. Joel, Blicke in die Religionsgeschichte (Breslau 1880) S. 66.

Makkabäerbuch berücksichtigt[1]. Ebensowenig findet sich eine Andeutung von Ruth, Esdras, Nehemias, Abdias, Nahum, Sophonias, dem Prediger, dem Hohen Liede. Auch bei Philo fehlen Prediger, Hohes Lied, Esther, Ruth, Ezechiel, Daniel, Threni.

In der christlichen Kirche nöthigte schon die Unkenntniß des Hebräischen zum Gebrauche der LXX. Diese wurde ihrem ganzen Umfange nach die christliche Bibel, wenn auch später, als der Unterschied erkannt worden war, namentlich im Kampfe gegen die Juden, der jüdische Canon von einzelnen höher geschätzt, von den meisten bis zum 5. Jahrhundert formell angenommen wurde. Thatsächlich benutzte man doch das ganze Alte Testament der LXX. Selbst die syrischen Väter haben nicht nur die deuterocanonischen Bücher benutzt, sondern dieselben auch in derselben Form wie die protocanonischen citirt. Sogar einzelne Apokryphen (Buch Henoch) wurden hoch geschätzt. Melito von Sardes ist nach Palästina gereist, um den jüdischen Canon kennen zu lernen. Die Synode von Laodicea übergeht mit andern Griechen die Bücher Judith, Tobias, Weisheit, Jesus Sirach und Makkabäer (Can. 60). Hieronymus hat die Unterscheidung zwischen canonischen und nichtcanonischen Büchern des Alten Testaments, von heiligen Schriften und solchen, die zur Erbauung dienen (Apokryphen), der Nachwelt überliefert. Junilius beruft sich auf den Canon der Juden, Hieronymus u. a., indem er Job, Hoheslied, Chronik, Esdras und die deuterocanonischen Bücher ausschließt, aber mit Unrecht. Vielmehr ist es nur der Canon des Theodor von Mopsuestia, den er zu Grunde legt[2]. Doch verwirft er dieselben nicht ganz, sondern zählt sie zu den Schriften mittlerer Autorität. Diese Unterscheidung des Hieronymus hat sich bis zur Zeit des Tridentinums erhalten, doch hat sie mehr eine theoretische als praktische Bedeutung gehabt. Man machte von beiden Kategorien fast unterschiedslosen Gebrauch. Dieser Praxis hat das Tridentinum durch die formelle Gleichstellung die Approbation ertheilt.

5. Der Text des Alten Testaments liegt für die protocanonischen Bücher in der heiligen hebräischen Sprache, für alle Bücher in der griechischen Sprache der LXX vor. Der hebräische Originaltext konnte leichter rein erhalten werden, weil seit Abfassung der letzten Bücher des Canons die hebräische Sprache ausgestorben ist. Wenn sie später noch als liturgische und gelehrte Sprache cultivirt wurde, so war sie doch auf enge

---

[1] Röm. 1, 20—32. Weish. 13—15. 1 Kor. 6, 13. Sir. 36, 20. Hebr. 1, 3. Weish. 7, 26. Jac. 1, 9. Sir. 4, 29. Jac. 5, 11. 1 Petr. 1, 6. 7. Weish. 3, 3—7. Wildeboer, Entstehung des alttestamentl. Canons (Gotha 1891) S. 48.

[2] Kihn, Theodor von Mopsuestia S. 360. Ueber Ephräm vgl. *Lamy*, L'Exégèse en Orient au IV^e siècle (Revue biblique 1893 p. 9 s.).

Kreise beschränkt und vor der dialektischen Umwandlung geschützt. Dagegen stammen die ältesten Handschriften, welche wohl sämtlich auf ein Normal-exemplar des 1. oder 2. Jahrhunderts zurückgehen, erst aus dem 9. und 10. Jahrhundert[1]. Sie bieten bereits den einheitlichen Text der Masorah (6. u. 7. Jahrhundert). Für die frühere Zeit waren die Vorkehrungen der Reinerhaltung des heiligen Textes nicht ebenso günstig. Sind auch die Klagen der Kirchenväter über die Corruption des hebräischen Textes durch die Juden häufig durch Mißverständnisse veranlaßt worden, so läßt sich doch schon durch Vergleichung mit dem samaritanischen Pentateuch eine Verschlechterung der masorethischen Textes nachweisen.

Die talmudischen Juden waren gegen jede schriftliche Uebersetzung, weil sie fürchteten, sie möchte gleiche Autorität mit der Schrift erhalten, deshalb wurde auch die Mischna lange mündlich überliefert. Die Uebersetzung der LXX, welche kurz nach dem Jahre 300 v. Chr. in Alexandrien mit dem Pentateuch begonnen und in geringen Zwischenräumen vollendet wurde[2], reicht handschriftlich in das 4. Jahrhundert hinauf. Doch ist sie keine wörtliche Uebersetzung, weshalb Aquila und Theodotion eine bessere Accommodation an den Urtext herzustellen suchten. Hesychius und Lucian emendirten den Text der LXX. Origenes suchte durch seine Hexapla den echten Text wieder herzustellen.

Außerdem wurde das Alte wie das Neue Testament in verschiedene andere Sprachen übersetzt. Die wichtigsten sind die syrische (Peschitta) und lateinische Uebersetzung (Itala, Vulgata). Die Peschitta, d. h. die Verbreitete (vulgata), von den Syriern nur die Einfache genannt, ist mehr wort- und sinngetreu (combinirend) als buchstäblich nach dem griechischen Text gefertigt, unter Benutzung älterer, ins 2. Jahrhundert hinaufreichender Uebersetzungen.

Die Uebersetzung in das Lateinische war für die römischen Völker bald ein Bedürfniß, jedoch bälder in jenen Gegenden, in welchen, wie in Afrika, die griechische Sprache geringen Einfluß ausgeübt hatte. Denn konnte auch Tertullian griechisch schreiben und verstand Augustinus mehr Griechisch, als er selbst zugibt, so war diese Sprache doch auf einen engen Kreis beschränkt. In Italien, wo die gebildeten Kreise zu jener Zeit fast allgemein Griechisch verstanden, konnte die griechische Weltsprache als Vermittlerin dienen. Der hl. Paulus hat seinen Brief an die Römer, der hl. Marcus sein für die Römer bestimmtes Evangelium, der hl. Ignatius

[1] Kaulen a. a. O. S. 63 f. *Driver*, Notes on the Hebrew text of the Books of Samuel, with an introduction on Hebrew Palaeography and the ancient Versions. Oxford 1890.

[2] Vgl. den Prolog zu Sirach.

sein Schreiben an die Römer griechisch geschrieben. Griechisch schrieb auch noch um die Wende des ersten christlichen Jahrhunderts der römische Bischof Clemens. Griechisch ist, was wir von kirchlicher Literatur noch in der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts finden. Erst das Muratorische Fragment und M. Felix eröffnen die lateinische christliche Literatur. Aber bis zur Mitte des 3. Jahrhunderts ist dieselbe sehr dürftig. Novatian ist der erste römische Theologe, der in lateinischer Sprache eine Reihe von Werken verfaßte [1].

Es ist daher nicht wahrscheinlich, daß im 1. Jahrhundert oder im Anfange des 2. Jahrhunderts in Italien eine lateinische Uebersetzung nothwendig war. Die Verbreitung des Christenthums auf das Land ging doch langsamer vor sich, wenn auch der hl. Paulus bereits an allen Stationen seiner Reise Gemeinden antraf. Wenn Innocenz I. im Jahre 414 die römische (lateinische) Liturgie auf die Einrichtung des hl. Petrus zurückführt, so läßt sich daraus jedenfalls kein Schluß auf eine officielle Uebersetzung ziehen. Dies verräth Rufinus deutlich, indem er 405 dem Hieronymus schreibt, es sei nicht zu zweifeln, daß Petrus wie das übrige, das zur Unterweisung dient, so auch die Beweismittel der Bücher der Kirche übergeben habe [2]. Rufin kennt demgemäß keine historische Tradition. Am wahrscheinlichsten bleibt, was der hl. Augustinus über die Entstehung der lateinischen Uebersetzungen sagt: „Wie in den ersten Zeiten des Glaubens einem eine griechische Handschrift in die Hände kam und einer einige Fertigkeit in beiden Sprachen zu haben glaubte, so wagte er zu übersetzen.“ [3] Zwar spricht er allgemein von den Leuten der lateinischen Zunge, aber es versteht sich von selbst, daß er vor allem die afrikanischen Verhältnisse im Auge hatte.

Eine Vergleichung der afrikanischen Kirchenschriftsteller, wie des Tertullian, Cyprian, Augustinus, beweist denn auch, daß dieselben bei mannigfachen Uebereinstimmungen doch so zahlreiche Unterschiede aufweisen, wie man sie bei einer allgemein recipirten Uebersetzung kaum annehmen könnte. Wohl weist Tertullian auf eine Uebersetzung hin, welche in den Gebrauch übergegangen sei, aber er wechselt doch in den Citaten häufig. Man bezieht die betreffende Stelle [4] auf die Itala, aber nicht nur vermeidet Tertullian den Namen, sondern er läßt es sogar zweifelhaft, ob wirklich eine bestimmte Uebersetzung „im Gebrauche der Unsrigen ist“; denn er bemerkt nur, daß wegen der Einfachheit der Uebersetzung bei den Lateinern in

---

[1] Langen, Römische Kirche I (Bonn 1881), 277 f., nach Caspari III, 267—466. *Rossi*, Roma sott. II, 237.

[2] Vgl. Aberle, Einleitung S. 301 f. *Cornely* l. c. I, 358 sq.

[3] De doctr. christ. 2, 11. 15.

[4] Adv. Prax. c. 5.

Afrika es gebräuchlich geworden sei, λόγος nicht mit ratio, sondern mit sermo zu übersetzen. Dagegen scheint allerdings seine Bemerkung zu 1 Kor. 7, 39 [1] zu beweisen, daß man damals in Afrika einen eigenthümlichen Text hatte.

Die translatio vetus, antiqua interpretatio, vulgata editio führt zu demselben Resultat für Italien. Augustinus sagt an der citirten Stelle, daß der lateinischen Uebersetzer unzählige seien, gibt aber seinerseits der Itala den Vorzug, weil sie mit klaren Gedanken eine wörtliche Uebereinstimmung biete. Ob die andern nur Recensionen derselben Uebersetzungen oder selbständige Uebersetzungen seien, ist nicht leicht zu entscheiden. Ersteres hat aber eine größere Wahrscheinlichkeit [2]. Keinesfalls kann angenommen werden, daß sie sich über die ganze Heilige Schrift erstreckten. Nach der Analogie dessen, was Papias von den vielen Versuchen, den hebräischen Matthäus zu verdolmetschen, sagt, ist anzunehmen, daß auch diesen lateinischen Versuchen eine kirchliche Uebersetzung um die Mitte des 2. Jahrhunderts Abhilfe geschaffen hat. Der Name weist auf Italien hin, von wo den Afrikanern auch das Christenthum zugekommen war. Vielerlei abweichende Recensionen konnten nicht ausbleiben. Hieronymus beklagt sich noch bitter darüber. Diese altlateinische Uebersetzung ist nach den LXX gefertigt. Hieronymus hat sie der „hebräischen Wahrheit" zurückgegeben, d. h. er hat mit Schonung des Herkömmlichen die hebräischen und chaldäischen Bücher des Alten Testamentes aus dem Original in das Lateinische übersetzt (390—405). Dadurch ist die Vulgata, d. h. die allgemeine Uebersetzung des Hieronymus, nach Form und Inhalt zu der besten der alten Versionen erhoben worden. Sie konnte sich aber nur allmählich und unter fortgesetzten Anfeindungen Bahn brechen und in der abendländischen Kirche einbürgern. Erst seit dem Anfange des 7. Jahrhunderts ist sie in allgemeiner Uebung. Dem Wunsche des Concils von Trient entsprechend hat Papst Sixtus V. 1590 nicht nur eine gereinigte Ausgabe herstellen lassen, sondern ihr auch einen officiellen Charakter beigelegt. Weil sie aber kritisch nicht hinlänglich correct war, so wurde sie wieder zurückgezogen. Unter Clemens VIII. erschien 1592 eine verbesserte Ausgabe, welche 1593 und 1598 möglichst fehlerfrei gedruckt wurde. Die Ausgabe vom Jahre 1598 wurde für die Normalausgabe erklärt [3]. Doch wurde es auf dem Vaticanum abgelehnt, die Beziehung hierauf in das Tridentinische Decret aufzunehmen, da die authentische Vulgata des Tridentinums nicht mit der emendirten der Päpste confundirt werden dürfe.

---

[1] De mon. c. 11. Von Zahn a. a. O. I, 55 bestritten.

[2] *Aug.*, C. Faust. 11, 2.

[3] Vgl. Kaulen, Geschichte der Vulgata (Mainz 1868) S. 416 ff. 455. Collectio Lacensis VII, 141 sq.

6. Beide Uebersetzungen enthalten auch den damaligen Canon des Neuen Testaments. Dieses ist, mit Ausnahme des Matthäusevangeliums, in der (griechischen) Ursprache erhalten worden, aber die Autographa gingen infolge des häufigen Gebrauches und des geringen Papiers bald verloren. Die authentischen Exemplare, von welchen noch Tertullian spricht, sollen nicht die Originalien, sondern den unverfälschten Text bezeichnen [1]. Einzelne Schriften sind ganz verloren gegangen, wie der Laodiceerbrief (Kol. 4, 16) und wenigstens ein Korintherbrief (1 Kor. 5, 9). Bei den zahlreichen Abschriften und der häufigen Benutzung ist es begreiflich, daß trotz aller Sorgfalt sich viele kleinere Textänderungen einschlichen und einzelne Interpolationen aus parallelen Texten gemacht wurden; doch betreffen dieselben nur untergeordnete Punkte, dogmatisch gleichgiltige Lesarten. Nur an wenigen Stellen (Marc. 16, 9—20. Luc. 22, 43. 44. Joh. 8, 1—10. 1 Joh. 5, 7) sind die Abweichungen von größerer Bedeutung. Da die ältesten Handschriften (Vaticanus, Sinaiticus) in das 4. Jahrhundert hinaufreichen und zahlreiche gute Handschriften der spätern Zeit zu Gebote stehen, so ist der ursprüngliche Text noch mit großer Sicherheit festzustellen. Die neuesten Ausgaben von Tischendorf, Tregelles, Westcott und Hort haben einen hohen Grad von Genauigkeit erreicht. Nur etwa ein Sechzehntel gibt noch zu kritischen Bemerkungen Veranlassung. Doch ist zu beachten, daß nur der im 4. Jahrhundert revidirte Text berücksichtigt worden ist. Der (griechisch-lateinische) Codex Bezae s. Cantabrigiensis, die syrischen und lateinischen Uebersetzungen bieten einen ziemlich verschiedenen Text der alten *κοινὴ ἔκδοσις* (allgemeine Ausgabe) [2].

Die Peschitta, welche ältere, ins 2. Jahrhundert hinaufreichende syrische Uebersetzungen, den Syrer Sinaiticus und Cureton zu Vorstufen hat [3], wurde um 400 vollendet. Sie enthält die vier Evangelien, die Apostelgeschichte, den Brief des Jacobus, den ersten Brief des Petrus und Johannes, 14 Briefe des Paulus; die fehlenden fünf Schriften wurden erst später, wahrscheinlich im 6. Jahrhundert, aufgenommen. Ephräm († 373 oder 378) hat sie aber bereits gekannt und vielleicht schon in einer kirchlichen Uebersetzung vorgefunden. In der edessenischen Kirche des 3. Jahrhunderts sind die katholischen Briefe und die Apokalypse nicht zugelassen. Längere Zeit hatte das Diatessaron Tatians die canonischen Evangelien fast verdrängt.

Von der Itala haben wir nur mehr Reste, so daß der Umfang nicht genau angegeben werden kann. Dieser Mangel ist aber um so leichter

---

[1] De mon. c. 11: In graeco authentico. Adv. Valent. c. 4: Ecclesia authenticae regulae. Dagegen Zahn a. a. O. I, 652 Anm. 1.

[2] Resch, Außercanonische Paralleltexte zu den Evangelien. Leipzig 1893/96.

[3] Holzey, Der neuentdeckte Codex Syrus Sinaiticus. München 1896.

zu ergänzen, als wir aus den lateinischen Schriftstellern, namentlich aus Tertullian, den Umfang des lateinischen Canons kennen. Nur für die katholischen Briefe ist derselbe nicht ganz sicher. Dagegen enthält der Codex Claromontanus aus dem 3. Jahrhundert ein Zeugniß für den Canon der afrikanischen Kirche. Er umfaßt sämtliche neutestamentliche Schriften, nur stehen am Schlusse, wie es damals üblich war, einzelne nichtcanonische, für die Vorlesung bestimmte Schriften. Für den Canon der römischen Kirche ist aus der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts der vom Entdecker benannte Muratorische Canon von großer Wichtigkeit. Dieser steht einzig in seiner Art da, weil er ausdrücklich ein Verzeichniß des recipirten Canons geben will. Zwar ist der lateinische Text, den viele Kritiker für eine Uebersetzung aus dem Griechischen halten, sehr defect, Anfang und Ende fehlen; aber doch ist sicher daraus zu entnehmen, daß 4 Evangelien, die Apostelgeschichte und 13 Briefe des Paulus anerkannt sind. Der erste Johannesbrief ist aufgeführt, die Apokalypse wenigstens erwähnt. Die Tendenz ist apologetisch, wie sie sich für eine zur Katechese bestimmte Schrift eignet. Wenn noch von den scillitanischen Martyrern ein Unterschied zwischen den heiligen Schriften und den Briefen des hl. Paulus gemacht wird und auch in Rom bis 200 eine volle Gleichstellung nicht vollzogen ist, so ist dieses Fragment, das aus andern Gründen früher anzusetzen ist, ein Beweis dafür, daß es sich nur um eine verschiedene Schätzung handelte[1].

Den Canon der alexandrinischen Kirche hat uns Origenes überliefert. Er stellt zwar in seiner wissenschaftlichen Untersuchung den zweiten Brief des Petrus, den zweiten und dritten Brief des Johannes zu den bestrittenen Schriften und erwähnt die Briefe des Judas und Jacobus nicht, aber in seinen Commentaren und Homilien gebraucht er dieselben in gleicher Weise wie die andern, wenn er auch bisweilen zu verstehen gibt, daß ihre Canonicität noch nicht allgemein anerkannt sei. Dies thut er nicht bloß in homiletischer Anwendung und aus Accommodation an den kirchlichen Gebrauch, sondern weil er den kirchlichen Canon geben will, den einzelne kritische Bedenken nicht erschüttern konnten. Selbst wenn er dies, wie R. Simon u. a. wollen, nur gethan hätte, um kein Aergerniß zu geben, und mitunter gezwungen worden wäre, das zu sagen, was er nicht dachte, aber sagen mußte, so würde dieser Unterschied zwischen „der Kanzel und dem Katheder" gerade für die allgemeine Anerkennung des kirchlichen Canons sprechen. Dies beweist auch die Nachricht, daß Clemens in den verloren gegangenen Hypotyposen neben den andern Schriften die

---

[1] Kuhn, Das Muratorische Fragment. Zürich 1892.

katholischen Briefe commentirt habe. Andere Schriften, welche Origenes noch anführt, stellt er nicht etwa zu den bestrittenen canonischen Schriften, vielmehr betrachtet er sie als solche, die man nicht zum Beweise des Glaubens, sondern zu wissenschaftlichen Zwecken gebrauchen könne. In der Epistola festalis (39) des hl. Athanasius werden sämtliche neutestamentliche Schriften aufgezählt. Wollen wir gleich den Canon des Eusebius anreihen, so ist zu bemerken, daß derselbe gleichfalls alle Schriften enthält, nur hat Eusebius, von Origenes beeinflußt, seinen gelehrten Neigungen nachgegeben und die katholischen Briefe außer dem ersten des Petrus und Johannes unter die widersprochenen Schriften gestellt, während er die Apokalypse, welche seit dem 3. Jahrhundert den Griechen unbequem war, zweimal, unter den echten und unechten Schriften, nennt. Der kirchliche Abschluß des Canons auf den Concilien wurde schon erwähnt [1].

7. Wir könnten uns mit dieser allgemeinen Skizze über die äußere Glaubwürdigkeit des Neuen Testaments begnügen, wenn nicht gerade gegen diesen Centralpunkt der Offenbarung so zahlreiche und heftige Angriffe gemacht worden wären und noch gemacht würden. Die Angaben einiger Details der Beweisführung dürften also nicht überflüssig sein. Wir gehen dabei von dem allgemein Zugestandenen aus. Als unbestritten sind die vier großen Paulinen zu betrachten, obwohl die neueste radicale Kritik (Lomann, Pierson, Naber, Steck) hierin die Tendenzkritik noch übertrifft. Die apostolischen Väter sind, mit Ausnahme des zweiten Korintherbriefes, bereits Zeugen für dieselben. Wenig bestritten sind auch der erste Thessalonicher-, der Philipper- und Philemonbrief. Was aber die äußere Bezeugung anbelangt, so stehen diesen die übrigen paulinischen Briefe nicht nach [2], obwohl es begreiflich ist, daß die Pastoralbriefe als Privatbriefe schwerer eine allgemeine Verbreitung fanden. Speciell wird der erste Brief an Timotheus schon von Clemens von Rom und dem Gnostiker Theodot citirt, vom erstern auch der Titusbrief. Nur beim Hebräerbriefe findet in der abendländischen Kirche ein Unterschied statt. Die Gründe dürften wenigstens zum Theil innere (Bußwesen) sein. Wegen des Stils haben die Griechen gern einen andern unmittelbaren Verfasser (Apollos, Lucas, Clemens von Rom) angenommen.

Von den katholischen Briefen sind drei, der erste Johannes- und Petrusbrief und der Jacobusbrief, schon früh allgemein recipirt. Nur beim Jacobusbrief haben einige unbedeutende Schwankungen stattgefunden. Von den übrigen erregte der zweite Petrusbrief Bedenken. Zur Zeit des

---

[1] Vgl. Hefele, Conciliengeschichte II (2. Aufl.), 618 ff.

[2] Zahn a. a. O. I, 828.

Eusebius und Hieronymus wurde er in weiten Kreisen für unecht gehalten. Didymus nennt ihn geradezu einen gefälschten, der zwar veröffentlicht sei, aber nicht im Canon stehe. Doch zeigt gerade Hieronymus, daß es mehr innere Gründe waren, welche die allgemeine Aufnahme verzögerten. Stil und Charakter, meint er, fordern die Annahme, daß Petrus sich bei beiden Briefen verschiedener Dolmetscher bedient habe. „Und in der That kennt man bereits in den frühesten Zeiten zwei Interpreten des Petrus, Marcus und Glaukias.“ [1] Außerdem litt er unter dem allgemeinen Geschicke der meisten katholischen Briefe, welche in den heidenchristlich-paulinischen Kreisen weniger Anklang fanden. Doch trifft man schon im 2. Jahrhundert Spuren der Benutzung. Polykarp, der den ersten Petrusbrief ausgiebig verwerthete, hat auch ein Citat aus dem zweiten. Clemens von Alexandrien und Origenes lassen ihn gelten. Von Ephräm wird er als canonische Schrift citirt. Wenn er sich trotz der innern Gründe im Ansehen der Kirche erhielt, so muß er doch eine gute traditionelle Grundlage gehabt haben.

Die Apokalypse hat eine sehr gute und alte Beglaubigung und wurde im Abendlande stets anerkannt. Während Justin sonst keinen neutestamentlichen Autor mit Namen nennt, führt er den Johannes als Verfasser der Apokalypse an. Origenes nimmt sie wie selbstverständlich an. Die Opposition der Griechen, wie dieselbe von den Alogern angefangen, von dem römischen Cajus, der sie dem Cerinth zuschrieb, fortgesetzt und von Dionysius von Alexandrien grundsätzlich ausgeführt wurde, trägt zu deutlich den Stempel antichiliastischer Tendenz an sich, als daß dieselbe gegen die äußere Beglaubigung aufkommen könnte. Die bedeutenden sprachlichen Abweichungen von den übrigen johanneischen Schriften, welche aus dem apokalyptischen und hebräisirenden Charakter zu begreifen sind, konnten freilich von Dionysius gut zu seinem Zwecke verwerthet werden. Aber selbst Dionysius hat es nicht gewagt, den canonischen Charakter des Buches zu bestreiten. Er wollte dasselbe nur einem andern Johannes als Verfasser zuschreiben. Athanasius anerkannte es im Gegensatz zu den Palästinensern und Antiochenern und trug den Sieg davon. Leontius führt auch die Apokalypse in seinem Canon an und schließt mit der Bemerkung: „Dies sind die in den Canon aufgenommenen Bücher in der Kirche, die alten und die neuen, von welchen die alten allein die Hebräer annehmen.“ [2]

---

[1] Döllinger, Christenthum und Kirche (Regensburg 1860) S. 95. Zahn a. a. O. I, 210 ff.

[2] Kihn a. a. O. S. 64. Zu Cajus als Gegner der Apokalypse vgl. Harnack, Die Gwynnschen Cajus- und Hippolytus-Fragmente (Texte u. Unters. VI, 3) S. 121 ff.

Da die Apostelgeschichte, deren geschichtliche Glaubwürdigkeit immer mehr bestätigt wird, selbst nach dem Zeugnisse von Renan u. a., durchaus mit dem dritten Evangelium nach Form und Anlage zusammenhängt und in den „Wir-Berichten", nach Blaß auch sonst im Text des Codex Bezä, deutlich den Augenzeugen zu erkennen gibt[1], so erübrigt uns nur noch, die Evangelien zu betrachten. Am frühesten bezeugt ist das Matthäusevangelium. Es wird von den ältesten Vätern mit Vorliebe und allgemein benutzt. Ausdrücklich genannt wird es erst von Papias von Hierapolis, einem Schüler des hl. Johannes. Dieser sagt zwar bloß, Matthäus habe die Herrnsprüche (*λόγια κυριακά*) in hebräischer Sprache zusammengestellt; aber da zu seiner Zeit nachweislich das canonische Matthäusevangelium allgemein bekannt war, so kann er unter dem Ausdrucke *λόγια* nichts anderes verstanden haben als dieses bekannte Evangelium. Er hat im Anschlusse an die Heilige Schrift (Röm. 3, 2) und nach dem Vorgange des Clemens von Rom den Ausdruck für die göttliche Offenbarung gebraucht. Diesen konnte er um so leichter auf das Matthäusevangelium anwenden, als sich dasselbe durch seine großen Redegruppen auszeichnet und dem in dieser Beziehung stiefmütterlich ausgestatteten Marcusevangelium gegenübergestellt wird. Derselbe Papias ist auch der älteste formelle Zeuge für das Marcusevangelium, das er aus den Predigtvorträgen des Petrus über die Reden und Thaten des Herrn hervorgehen läßt. Selbst das Johannesevangelium ist dem Papias bereits bekannt, von dem Eusebius bezeugt, daß er Citate aus dem ersten Johannesbriefe verwendet habe[2]. In den eucharistischen Gebeten der „Lehre der Apostel" ist es bereits benutzt. Da Polykarp sicher den Brief kennt, so ist er gleichfalls ein Zeuge für das Evangelium. Auch dem hl. Ignatius, dessen Briefe um das Jahr 110 geschrieben wurden, ist dasselbe bekannt. Justin kannte das Johannesevangelium und benutzte die synoptischen Evangelien, besonders das erste. Obwohl er auch das Protoevangelium

---

[1] Vgl. Felten, Die Apostelgeschichte (Freiburg i. B. 1892) S. 27 ff. *Semeria*, Les Actes des Apôtres (Revue biblique 1895 p. 313 ss.). Belser, Lucas und Josephus (Theol. Quart. 1895 S. 684 ff.; 1896 S. 1 ff.).

[2] Vgl. Commentar zu Johannes S. 7 f. Krüger (Theol. Lit.-Ztg. 1895 Nr. 17, Sp. 442 f.) vertheidigt gegen Goltz (Ignatius von Antiochien als Christ und Theologe. Leipzig 1894) die Bekanntschaft des Ignatius mit dem Johannesevangelium, hält aber nicht bloß mit Goltz dieses für nachapostolisch, sondern bestreitet auch gegen denselben, daß im vierten Evangelium Herrnworte und geschichtliche Erinnerungen vom Apostel Johannes überliefert seien. Denn gegen Irenäus und Polykrates sei nach Papias anzunehmen, daß der Apostel nicht nach Kleinasien gekommen sei. Häuser könne man freilich auf keine dieser Auffassungen bauen!

Jacobi hatte[1] und das Petrus- und das Hebräerevangelium benutzt haben soll, so sind doch die Untersuchungen hierüber noch nicht abgeschlossen. Da aber Pseudo-Petrus alle vier Evangelien benutzte, so wird die allgemeine Annahme derselben noch weiter hinaufgerückt. Die Christologie Justins beweist, daß er keinesfalls in dem doketischen Petrusevangelium eine apostolische Schrift anerkannte. Wenn Justin bereits bemerkt, daß die Erinnerungen, die Evangelien von Aposteln und Apostelschülern geschrieben worden seien, so gab es zu seiner Zeit wenigstens je zwei solcher Evangelien. Seine Notiz paßt also ganz zu der kirchlichen Vierzahl. Sein Schüler Tatian hat bereits eine Harmonie der Evangelien für den kirchlichen Gebrauch verfaßt. Dies beweist, daß schon früh, vielleicht ums Jahr 125, jedenfalls vor dem Jahre 140 ein die vier Evangelien umfassender Evangeliencanon in der Kirche anerkannt war.

Irenäus sucht die Vierzahl aus Congruenzgründen, aus den vier Himmelsrichtungen, Winden u. s. w. zu erklären. Dem Gnostiker Marcion, welcher das Lucasevangelium verstümmelte und die andern Evangelien verwarf, entgegnet Tertullian: „Ich behaupte, daß bei jenen Kirchen, nicht allein mehr bei den apostolischen, sondern bei allen, welche mit ihnen durch Gemeinschaft des Geheimnisses verbunden sind, dieses Evangelium des Lucas vom Anfange seiner Veröffentlichung vorhanden ist, das wir soviel als möglich vertheidigen, während das des Marcion den meisten unbekannt, keiner aber bekannt ist, ohne verdammt zu werden. Dasselbe Ansehen der apostolischen Kirchen steht auch den andern Evangelien zur Seite, welche wir durch sie und nach ihnen besitzen, nämlich das Evangelium des Johannes und Matthäus, wie auch das Evangelium der Marcus als das des Petrus bezeichnet wird, dessen Dolmetscher Marcus war. Denn auch das von Lucas verfaßte Evangelium pflegt man dem Paulus zuzuschreiben. Es erhält das Ansehen der Meister, was die Schüler veröffentlichten." Origenes beruft sich auf die Ueberlieferung der vier Evangelien, welche allein in der gesamten Kirche Gottes ohne Widerspruch zugelassen werden[2]. Wir können aber für das letzte der Evangelien selbst die ältesten Häretiker als Zeugen anrufen. Denn die Gnostiker haben seit dem Anfange des 2. Jahrhunderts gerade das Johannesevangelium zur

---

[1] Zahn a. a. O. I, 438. 442. 485. 499 ff. Baldus, Das Verhältniß Justins des M. zu unsern synopt. Evangelien. Münster 1896. Belser, Studien zur Apostelgeschichte (Theol. Quart. 1895 S. 50 ff. 229 ff.). *Blass*, Acta apostolorum s. Lucae ad Theophilum liber alter. Gottingae 1895.

[2] *Iren.*, Adv. h. 3, 11, 8. *Tert.*, Adv. Marc. 4, 5, cf. 3. *Orig.* ap. *Eus.*, H. E. 6, 25. Cf. *Vigouroux*, De l'authenticité des évangiles prouvée par l'étude du langage (Revue des Questions histor. 1889, Oct.).

Ausbildung ihrer emanatistisch-dualistischen Systeme benutzt, ein deutlicher Beweis dafür, daß die Häretiker die kirchliche Tradition über den Canon nicht bestritten haben.

Danach war der Canon am Ende des 2. Jahrhunderts im wesentlichen abgeschlossen. Den Hauptbestand bildeten die vier Evangelien, die Apostelgeschichte, die Apokalypse, der erste Petrus- und Johannesbrief. Nicht so allgemein waren die weitern Briefe recipirt, doch lassen sich, etwa vom dritten Johannesbriefe abgesehen, hinlängliche Zeugnisse dafür vorbringen. „Die Kirchenlehrer, welche Anlaß hatten, die Frage über die Entstehung zu berühren, sprechen ohne Schwanken und ohne Ausnahme die Ueberzeugung aus, daß das Neue Testament seit unvordenklichen Zeiten den Dienst leiste, welchen es zu ihrer Zeit leistete." Dies, meint Zahn[1], sei nicht gering zu achten, namentlich gegen diejenigen, welche den Canon erst nach der Mitte des 2. Jahrhunderts entstehen lassen. Die allgemeine Uebereinstimmung der Kirche um 200 wäre ohne sichere, weit zurückgehende Ueberlieferung nicht möglich.

Damit ist nicht ausgeschlossen, daß einzelne Väter über manche Apokryphen noch zu keinem entscheidenden Urtheil gelangt waren. Einen Unterschied machten sie doch. Wenn z. B. Clemens sich noch das Aegypter- und Hebräerevangelium gefallen läßt, aber nicht auf gleiche Linie mit den vier andern stellt, so zeigt er doch nicht, daß er die ältere Praxis seiner Kirche beschränke, wenn diese Praxis nicht festgestellt ist. Es wird jetzt von den Kritikern ziemlich allgemein zugegeben, daß das Petrusevangelium, von dem man kürzlich Fragmente herausgegeben hat, um die Mitte des 2. Jahrhunderts aus unsern vier canonischen Evangelien entstanden sei[2]. Auch diese Verhandlungen haben wieder bestätigt, was Loofs über die Werthung der canonischen Schriften in der modernen Form bemerkt. „Geringachtung einer historischen Quelle wird nirgends leichter verziehen, nirgends für selbstverständlicher gehalten als gegenüber den canonischen Schriften."

Dies dürfte auch gegen diejenigen, welche mit Ur-Matthäus, Ur-Marcus und Ur-Lucas rechnen, als ob es bekannte Größen wären, zu bemerken sein.

---

[1] A. a. O. I, 435. Dagegen Harnack, Das Neue Testament um das Jahr 200. Freiburg i. B. 1889. Zahn replicirte: Einige Bemerkungen zu Ad. Harnacks Prüfung. Erlangen 1889. *Sanday*, Inspiration, eight lectures on the early history and origin of the doctrin of biblical inspiration. London 1893. Boese, Die Glaubwürdigkeit unserer Evangelien. Ein Beitrag zur Apologetik. Freiburg i. B. 1895.

[2] Schubert, Die Composition des pseudopetrinischen Evangelienfragments. Berlin 1893. Zahn, Petrusevangelium. Erlangen 1893. Schürer: Theol. Literat.-Ztg. 1893 Nr. 2, Sp. 35. Harnack ebd. 1894 Nr. 1, Sp. 10 ff. („nicht ohne Kenntniß der vier Evangelien"). Funk: Theol. Quart. 1894 S. 324 f.

Wären der Ur-Matthäus und Ur-Lucas zu Matthäus und Lucas dadurch geworden, „daß man den durch die Entwicklung der Anschauungen über Christus überholten ursprünglichen Evangelien den ‚echten Matthäus bezw. Lucas' gegenüberstellte und endlich, indem das Siegel der Canonisation auf die letztern gedrückt wurde, die alten Evangelien vollständig ins Unrecht setzte", so wäre die Stellung des Irenäus unbegreiflich, trotz des „Eindruckes dieser Umwälzung". Denn Irenäus reichte durch Polykarp zu Johannes hinauf und hatte die kirchliche Christologie gegen die feindseligen Gnostiker zu vertheidigen. Man wäre also hier in der That vor eine „Lügenbrücke" gestellt, aber selbst diese hätte gegen die Häretiker nicht standgehalten. Daß judenchristliche Kreise und Enkratiten an den Genealogien Anstoß nahmen, beweist nicht, daß dieselben ursprünglich nicht oder anders in den Evangelien standen. Die Umformung von Matth. 1, 16 wäre unmöglich gewesen, wenn, wie die neuerdings entdeckte syrische Uebersetzung liest, ursprünglich Christus als wirklicher Sohn Josephs dargestellt gewesen wäre.

8. Die Zeit der Abfassung der einzelnen Schriften ist im allgemeinen durch die Dauer der Wirksamkeit der Apostel begrenzt. Die paulinische Schriftstellerei beginnt mit dem Aufenthalt zu Athen auf der zweiten Reise und endigt mit der zweiten Gefangenschaft. Die katholischen Briefe fallen in die sechziger Jahre. Hinsichtlich der Abfassungszeit der Evangelien lauten alle Nachrichten des Alterthums, auch die des Eusebius, ziemlich allgemein; doch stimmen sie darin überein, daß die synoptischen Evangelien vor der Zerstörung Jerusalems geschrieben worden seien. Katholischerseits wird die Nachricht des Eusebius gewöhnlich so ausgelegt, daß für das erste Evangelium das Jahr 42, für das zweite 43—44, für das dritte 63 bestimmt wird. Für letztern Termin wird noch der Schluß der Apostelgeschichte mit der Nachricht über die zweijährige Dauer der Gefangenschaft des Paulus verwerthet. Eusebius gibt aber kein genaues Datum, seine Angabe vom ersten Aufenthalte des Petrus in Rom im Jahre 42 ist historisch selbst unsicher und muß nicht mit der Nachricht des Papias und Clemens von Alexandrien über die Entstehung des Marcusevangeliums vermengt werden. Diesen unbestimmten Angaben steht das sichere Zeugniß des ältern Irenäus gegenüber, dessen griechischen Text uns Eusebius selbst aufbewahrt hat. Danach wurde das Matthäusevangelium herausgegeben, als Petrus und Paulus in Rom das Evangelium verkündigten und die Kirche gründeten, also nicht vor dem Jahre 61, das Marcusevangelium nach dem Tode beider, nicht vor 65, das Lucasevangelium unmittelbar nachher. Die verschiedenen Textescorrecturen, welche zu einer der obigen entsprechenden Deutung führen sollten, beweisen schon durch ihre Gewalt-

thätigkeit die Unsicherheit des Versuches. Das Motiv der Rückdatirung für die Evangelien der Apostelschüler ist in der spätern Zeit doch zu durchsichtig [1]. Außerdem geht aus dem Zusammenhange hervor, daß Irenäus auf die späte Abfassungszeit der Evangelien ein Gewicht legte, weil die Gegner behauptet hatten, daß die Apostel, wie in den Evangelien zu erkennen sei, ihr Werk der evangelischen Predigt noch vor Erlangung tieferer Erkenntniß unternommen hätten. Der Schluß der Apostelgeschichte scheint allerdings für das Jahr 63 zu sprechen, allein es lassen sich auch andere als chronologische Gründe für den plötzlichen Abbruch der Erzählung denken.

Vergebens wird man für andere Schriften des Alterthums eine gleich gute Beglaubigung suchen. Schon Augustinus hat auf die Angriffe des Manichäers Faustus erwidert: „Woher wissen die Leute, daß die Bücher des Plato, Aristoteles, Cicero, Varro und anderer Autoren diesen zugehören, wenn nicht durch das fortlaufende Zeugniß der in der Zeit Nachfolgenden? Viele haben vieles über die kirchliche Literatur geschrieben, nicht zwar mit canonischem Ansehen, sondern mit dem Bestreben, etwas zu nutzen oder zu lernen. Woher wissen wir, von wem das Einzelne kommt, als weil in den Zeiten, in welchen ein jeder schrieb, er es denen, welchen er es einhändigen konnte, übergab und veröffentlichte? So wurde die Kenntniß von einem zum andern fortgepflanzt, weiter befestigt bei den Folgenden und gelangte bis in unsere Zeiten." [2] Durch diese Continuität ist gewiß der sichere Zusammenhang mit dem Verfasser hergestellt, denn von einem Bekannten des Verfassers, „also gleichsam von einem Augenzeugen des Actes der Abfassung und einem Ohrenzeugen der Versicherung des Autors, es geschrieben zu haben" (Strauß), ein Zeugniß zu verlangen, übersteigt die Anforderungen einer berechtigten Kritik weit. Müßte man nicht für dieses Zeugniß wieder die gleiche Gewähr verlangen und so fort? Aus demselben Grunde findet Augustinus die Behauptung der Manichäer, daß die heiligen Schriften gefälscht worden seien, lächerlich, da sie dieselbe durch keines der in frischer Erinnerung stehenden Exemplare beweisen können.

9. Genügt aber für die Heilige Schrift die gleiche Gewähr wie für eine profane? Kann sich der Glaube bei einer solchen Beweisführung beruhigen? Es handelt sich hier noch nicht um das übernatürliche Moment, welches in letzter Instanz in der vom Heiligen Geiste geleiteten Kirche zu

---

[1] *Eus.*, H. E. 2, 14 sq. *Iren.* l. c. 3, 1, 1. Vgl. Commentar zu Matthäus S. 46 ff. Belser, Die Abfassungszeit der synoptischen Evangelien und der Apostelgeschichte (Theol. Quart. 1893 S. 355 ff.).

[2] C. Faust. 33, 6; De mor. eccl. 1, 29, 60; Conf. 6, 5 sq.; De util. cred. 1, 3, 7. *Thomass.*, Proleg. 23, 6; De Proleg. theol. 6, 5 sq. Bocse a. a. O. S. 105 ff.

suchen ist, was bereits die großen Apologeten Irenäus, Tertullian, Origenes nachdrücklich betont haben, sondern um den menschlichen Glauben, die natürliche, geschichtliche Glaubwürdigkeit. Für diese haben aber die heiligen Bücher nicht bloß eine überwältigende Anzahl geschichtlicher Zeugnisse zur Seite, sondern es wurden auch alle Vorsichtsmaßregeln gegen eine Fälschung getroffen. Wir brauchen dabei nicht auf die alte jüdische Schule zurückzugehen, denn die Autorität des Alten Testaments ruht für den Christen auf der des Neuen Testaments. Die Bücher des Neuen Testaments sind aber an hervorragende Gemeinden und Gläubige geschrieben, in den Einzelkirchen bewahrt und vorgelesen, unter ihrer Obhut vervielfältigt und andern beglaubigt mitgetheilt worden. Diese waren allein im stande, eine Gewähr zu übernehmen, boten aber auch eine unzweifelhafte Bürgschaft dar. Von Anfang an wurde mit der größten Sorgfalt über diese kostbaren Schätze des Heiligen Geistes gewacht. Schon in den apostolischen Briefen werden mehrfache Vorsichtsmaßregeln verzeichnet.

So wurden z. B. die Schriften, weil sie dictirt wurden, mit der eigenhändigen Unterschrift des Briefschreibers versehen (1 Kor. 16, 21. Kol. 4, 18), auf die Beschaffenheit derselben aufmerksam gemacht (2 Theff. 3, 17) und der Charakter der Schriftzüge hervorgehoben (Gal. 6, 11). Schreiber oder Empfänger werden ausdrücklich genannt (Röm. 16, 22. 1 Petr. 5, 12. Röm. 16, 17. Eph. 6, 22. Phil. 2, 25). Paulus schickte seine Briefe durch eigene Abgesandte an die betreffenden Gemeinden oder Personen, wie von den Aposteln in Jerusalem der Beschluß des Concils durch eine gewählte Deputation nach Antiochien übermittelt wurde. Der erste Johannesbrief kann als eine Empfehlung des Evangeliums bei den bekannten Adressaten des Briefschreibers gelten. Der Apostel ordnete an, daß sein Brief allen Gläubigen vorgelesen (1 Theff. 5, 27), einer andern Gemeinde mitgetheilt werde (Kol. 4, 16), oder bestimmte schon durch die Aufschrift den Brief für einen größern Kreis (1 Kor. 1, 1. 2. 2 Kor. 1, 1 ff. Phil. 1, 1). Die Apokalypse enthält am Schlusse (22, 18. 19. Vgl. 5 Mos. 4, 2) eine schwere Verwünschung gegen diejenigen, welche etwas hinzu- oder hinwegthun würden[1]. Der hl. Petrus vertheidigt bereits die Briefe des hl. Paulus (2 Petr. 3, 15 ff.). Ja die Annahme ist nicht ohne Grund, daß dieser Brief zur bessern Empfehlung des Judasbriefes dienen sollte. Aus dieser allgemeinen Sorge für die heiligen Schriften dürfen wir gewiß auch einen Schluß auf die Sorgfalt ziehen, mit welcher man die historischen Schriften bewahrte, welche der Natur der Sache nach keine solche Angaben enthalten können.

---

[1] Vgl. Zahn, Gesch. d. neutest. Canons I, 112 ff.

Ebensowenig bedarf es mehr eines Beweises, daß man bei Uebersendung von Abschriften an andere Gemeinden dieselben Vorsichtsmaßregeln traf, um auch für diese eine gleiche Garantie zu bieten. Solche Gewährschaften mochten wohl vorzüglich in besondern Begleitschreiben für die ausgewählten Boten bestehen. Derartige Schreiben gab man ohnehin den Gemeindemitgliedern auf die Reise zur Empfehlung mit (Röm. 16, 1. 2 Kor. 3, 1. 1 Kor. 9, 2). Diese Einrichtung der litterae commendaticiae beweist, wie vorsichtig man gegen Fremde war. Daraus kann man schließen, daß man gegen Schriften, welche zur Vorlesung beim Gottesdienste bestimmt waren, nicht weniger behutsam verfuhr. Außerdem beweist der Brief des Apostelschülers Polykarp († 155), daß man selbst zu Schriften untergeordneten Ranges ein Begleitschreiben für nothwendig hielt, denn der Brief desselben diente als ein solches bei der Uebersendung einer Sammlung von Briefen des hl. Ignatius nach Philippi. Indem Polykarp wie der Apostel den Ueberbringer des Briefes namhaft macht, bestätigt er den allgemeinen Gebrauch dieser Maßregel. Die Erinnerung an den vom Apostel den Philippern geschickten Brief (c. 3) zeigt zugleich, daß die apostolischen Briefe von den Adressaten sorgfältig aufbewahrt worden sind.

Auch der fortwährende eifrige Verkehr der Christengemeinden untereinander, welchen selbst der Spötter Lucian bezeugt, bot ein Mittel dar, hinsichtlich des Besitzes und Inhaltes der heiligen Schriften eine Controlle auszuüben. Dieses Mittel mußte namentlich vom Beginne des 2. Jahrhunderts an, in welchem nach Quadratus und Papias selbst noch einige Zeitgenossen Jesu lebten [1], im höchsten Grade wirksam sein. „Wir stehen in Verbindung mit den apostolischen Kirchen, daß keine Verschiedenheit der Lehre vorhanden ist, dies ist das Zeugniß der Wahrheit", bemerkt Tertullian. „Durchlaufe die apostolischen Kirchen, bei welchen die Kathedern der Apostel noch an ihrem Platze vorstehen, bei welchen die authentischen Schriften derselben selbst vorgelesen werden . . . wenn du Italien nahe bist, so hast du Rom, von wo auch uns das Ansehen kommt. . . Das Gesetz und die Propheten mischt sie (die Kirche) mit den evangelischen und apostolischen Schriften und gibt daraus den Glauben zu trinken." [2] Die Thatsache, daß Christen zur Zeit der Verfolgung lieber ihr Leben als ihre Bücher auslieferten, beweist die Verehrung, welche sie gegen dieselben hatten. Wer

---

[1] Quadratus bei *Eus.*, H. E. 4, 3 (4). Papias s. C. de Boor, Neue Fragmente des Papias, Hegesippus und Pierius in bisher unbekannten Excerpten aus der Kirchengeschichte des Philippus Sidetes („Texte und Untersuchungen" von Gebhardt u. Harnack V, 167 ff.). Boese a. a. O. S. 95. 113.

[2] De praescr. c. 21. 36; De mon. c. 11 (graecum authenticum). *Aug.*, Ep. 93, 10, 38.

dagegen handelte, war ein Verräther (traditor). Irenäus beschwört den Abschreiber einer seiner Schriften feierlich, seine Abschrift genau mit der Vorlage zu vergleichen und diese Beschwörung gleichfalls beizufügen[1].

10. Daher war es nicht möglich, daß eine unechte, unterschobene Schrift in weitern Kreisen canonisches Ansehen erlangte. Es ist nur ein Fall bekannt, daß ein neutestamentliches Apokryphum, das sogen. evangelium Petri, von Rechtgläubigen als echt angenommen wurde. Dies geschah aber nicht am Sitze eines Bischofes, sondern in der abgelegenen Pfarrei Rhossos an der syrischen Küste, und hörte auf, sobald der Bischof Serapion genauere Kenntniß seines Inhalts erhielt. Bezeichnend ist die Begründung des Verbotes durch den Bischof: „Denn wir, Brüder, nehmen den Petrus und die übrigen Apostel wie Christus an; das, was fälschlicherweise ihren Namen trägt, weisen wir als Wohlunterrichtete zurück, da wir wissen, daß solches uns nicht überliefert worden ist.“[2] Ueberliefert oder Nichtüberliefert war die Devise der Väter, der Kirchen, der Kirche jener Zeit. Das kirchliche Herkommen, das Urtheil der Alten entschied bei einer Schrift mit apostolischem Titel, deren Inhalt mit dem überlieferten Glauben übereinstimmte. Citate aus apokryphen Evangelien wurden mit dem Bemerken zurückgewiesen, daß sie sich in den „vier uns überlieferten Evangelien“ nicht finden[3]. Wenn Serapion und Clemens in zweiter Linie auch auf den Inhalt eingehen und schon in dem verdächtigen Inhalte einen Grund der Unechtheit erkennen, so beweist dies nichts gegen das Traditionsprincip. Die von Serapion über das Petrusevangelium getroffene Entscheidung wäre nur dann das schroffste Beispiel der Unterwerfung einer angeblich apostolischen Schrift unter das Princip der Katholicität des Inhalts in der ganzen altkirchlichen Literatur[4], wenn das entscheidende Traditionsprincip gar nicht genannt wäre. Nun ist es aber von Eusebius an die Spitze gestellt. Negativ entscheidet der Inhalt, positiv das Traditionsprincip. Daher ist Serapion vielmehr als Vertreter des Princips der Apostolicität zu betrachten[5]. Freilich hat sich das Alterthum nicht zu einer klaren Scheidung des historischen Urtheils über die

---

[1] *Eus.* l. c. 5, 32, 2. [2] Ibid. 6, 12, 3 (ed. L.).

[3] *Clem. Alex.*, Strom. 3, 13, P. 553.

[4] Overbeck, Zur Geschichte des Canons (Schloß Chemnitz 1880) S. 82. Cf. *Stapleton*, De controversiis 5, 9, 11. Möhler, Einheit S. 78.

[5] Harnack, Ueber das Muratorische Fragment (Zeitschr. f. Kirchengesch. 1879 S. 368 ff.); Das Neue Testament um das Jahr 200 S. 47 ff. Zahn (Gesch. d. neutest. Canons I, 177 ff.) liest mit dem Lateiner *καὶ μή* statt *μήν* und folgert daraus, daß es sich beim Petrusevangelium nicht um eine Vorlesung beim Gottesdienste handelte.

Unechtheit eines pseudapostolischen Buches und des dogmatischen über den Inhalt erschwingen können.

War es also schwierig, ein Apokryphum in eine einzelne, des Bischofs entbehrende Gemeinde einzuschmuggeln, so war es unmöglich, dasselbe zur allgemeinen Anerkennung zu bringen. Kirchliche Schriften wurden wohl zur Vorlesung zugelassen, aber nicht den canonischen gleich geachtet. Ein Presbyter in Kleinasien, welcher in guter Absicht die Acten des Paulus und der Thekla unter dem Namen des Paulus herausgab, wurde seines Amtes entsetzt [1]. Der 60. (59.) apostolische Canon, der seinem Inhalte nach dem 2. Jahrhundert angehört, spricht die Absetzung über den aus, welcher apokryphe Bücher in der Kirche verbreitet. Der Pastor Hermä wurde im 2. und 3. Jahrhundert fast wie eine heilige Schrift betrachtet, in der edessinischen Kirche gelangte der dritte Korintherbrief fast zu canonischem Ansehen, in Alexandrien waren der Barnabas- und Clemensbrief hoch angesehen [2]. Allgemeinere Anerkennung hatte aber doch nur Hermas. Dies dürfte allerdings mit seinem prophetischen Charakter zusammenhängen. Nach besserer Erkenntniß hörte aber dieser Gebrauch allgemein auf. Noch Augustinus sagt von den Apokryphen, sie werden nicht angenommen, weil sie durch keinerlei Licht der Bezeugung bestätigt, von irgend einem Unbekannten, auf irgend welche Anmaßung hin verfaßt worden seien.

Neuestens hat man noch einen monumentalen Beweis gegen die Gleichstellung der Apokryphen geliefert [3]. Man hat in den Denkmälern der ersten drei oder vier Jahrhunderte keinen Zug, der aus einer apokryphen Schrift genommen wäre, entdeckt. Eine einzige Ausnahme findet sich in einem Gemälde aus der Katakombe des hl. Januarius zu Neapel. In diesem wird die Kirche unter dem Bilde eines Thurmes dargestellt (Pastor). Erst im 5. Jahrhundert begann die Verwendung der Apokryphen.

Umgekehrt wurden auch **einzelne canonische Schriften beanstandet**, solange man keine hinreichende Gewähr für ihre Echtheit hatte. Lieber wollte man sich der Gefahr aussetzen, einer verdienten Schrift die Anerkennung zu verweigern, als durch voreilige Aufnahme einer nicht voll beglaubigten Schrift den Canon zu fälschen. Daraus erklärt sich das Verhalten gegen einzelne katholische Briefe, gegen die Apokalypse im

---

[1] *Tert.*, De bapt. c. 17.

[2] Zahn, Gesch. d. neutest. Canons I, 326 ff. Ueber die Petrusapokryphen s. auch Dobschütz, Das Kerygma Petri (Leipzig 1893) S. 335. 347. 360. Zu der Doctrina apost. s. Zahn a. a. O. I, 360 f. *Funk*, Doctrina duodecim Apostolorum (Tubingae 1887) p. xxv.

[3] Römische Quartalschrift I, 173 ff. *De Rossi*, Bullettino 1865 p. 31. Stimmen aus Maria-Laach 1895 II, 63 f.

Morgenland und gegen den Hebräerbrief im Abendland. In beiden letztern Fällen wirkten innere Gründe mit, waren aber nicht ausschlaggebend. Man nahm nie auf die bloße Uebereinstimmung des Glaubens mit dem Glaubensbewußtsein hin ein Buch als canonisch an, das nicht durch eine Ueberlieferung oder kirchlichen Gebrauch als ein solches bezeugt worden wäre. Nur das Fehlen einer allgemeinen Ueberlieferung suchte man in einzelnen Fällen durch innere Gründe zu ergänzen. Man mag daher „den ausgezeichnetsten unter den ältern Kirchenlehrern" nicht bloß die Kunst der historischen Kritik, sondern sogar den Begriff derselben so gut wie ganz absprechen, es folgt daraus doch mit nichten, daß „die Anerkennung oder Vererbung einer kirchlichen Schrift, soweit uns irgend ein Urtheil darüber möglich ist, nie durch historische, sondern immer nur durch dogmatische Gründe, durch theologische, religiöse und kirchliche Interessen bestimmt war" [1].

Das gerade Gegentheil ist wahr. Die Vertheidigung der Heiligen Schrift geschah durch Berufung auf die Ueberlieferung in den apostolischen Kirchen. „Dort ist die Verfälschung der Schriften zu erkennen, wo die Verschiedenheit der Lehre gefunden wird. Die, welche die Absicht hatten, anders zu lehren, zwang die Nothwendigkeit, anders die Instrumente der Lehre zu ordnen. Denn sonst hätten sie nicht anders lehren können, wenn sie nicht anderes hätten, womit sie lehren. Wie schon die Verfälschung der Lehre nicht ohne Verfälschung der Instrumente derselben hätte gelingen können, so wäre auch uns die Reinheit der Lehre nicht zugekommen ohne die Unversehrtheit dessen, wodurch die Lehre behandelt wird." [2] Auch nur wesentliche Textveränderungen wären für den ganzen katholischen Erdkreis unmöglich gewesen. Die Geschichte der Einführung der Vulgata bietet ein lehrreiches Beispiel dafür. Wer eine systematische Umformung eines bereits in kirchlichem Gebrauche befindlichen Textes vornehmen wollte, mußte sich außerhalb der Kirche stellen.

11. Auch wenn mitunter bemerkt wird, der Name des Verfassers sei gleichgiltig, sofern nur das kirchliche Ansehen für das Buch spreche, so galt es doch als selbstverständlich, daß nur apostolische Schriften als canonische Schriften gelten können. Die Kirche ist erbaut auf dem Fundamente der Apostel und Propheten (Eph. 2, 19 ff.). Die Apostel sind vom Herrn unterrichtet und gesandt. Wer sie hört, der hört den Herrn. „Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch" (Joh. 20, 21), sprach der Auferstandene in einer weihevollen Stunde. „Mir ist alle Gewalt gegeben

---

[1] Zeller, Apostelgeschichte (Stuttgart 1854) S. 72.

[2] *Tert.*, De praescr. c. 37. *Aug.*, De dono pers. 11, 27; Retract. 1, 9. Möhler, Einheit S. 81 ff. Zahn, Gesch. d. neutest. Canons I, 448 ff. 714 ff.

im Himmel und auf Erden. Gehet hin und lehret alle Völker" (Matth. 28, 18 ff.). Den Aposteln hat Jesus die Kraft von oben verheißen, damit sie seine Zeugen seien in Jerusalem und in ganz Judäa und Samaria und bis an das Ende der Erde (Apg. 1, 8). Ihnen hat der Herr den Heiligen Geist gesandt, der sie in alle Wahrheit einführte. Der hl. Paulus beruft sich für sein Evangelium auf eine unmittelbare göttliche Offenbarung. Daher wurde streng der Grundsatz festgehalten, daß nur dasjenige, was von den Aposteln stammt, als christliche Lehre und Sitte zu betrachten sei. „Wenn feststeht, daß dies wahrer ist, was früher ist, das früher, was Von Anfang an ist, das von Anfang an, was von den Aposteln ist, so wird in gleicher Weise feststehen, daß das von den Aposteln überliefert ist, was bei den Kirchen der Apostel als heilig gilt."[1]

Wohl standen in der alten Kirche die Propheten in großem Ansehen. Die „Lehre der Apostel" ermahnt, sie als Propheten aufzunehmen. Melito von Sardes anerkennt noch den prophetischen Geist[2], aber der prophetische Geist sollte nichts Neues bringen, sondern über die Lehre Jesu und der Apostel belehren. Als die Montanisten andere Ansprüche machten, wurden sie, wenn auch nach einigem Zögern, aus der Kirche ausgeschlossen. Will man doch in der Valentinschen Schule dieselbe innere Entwicklung beobachten, wie in der großen Kirche, daß nämlich die Production heiliger, evangelisch-apostolischer Schriften, die Prophetie und Geheimgnosis mehr und mehr zurücktraten und der festgehaltene Canon die wichtigste Basis der Religionslehre wurde[3]. Die apostolische, durch die apostolische Succession gewährleistete Lehre galt den Kirchenvätern als der Inbegriff der Wahrheit. „Der Herr ertheilte den Aposteln die Vollmacht der Evangeliumsverkündigung, und durch sie haben wir die Wahrheit, die Lehre des Sohnes Gottes kennen gelernt, zu denen der Herr gesagt hat (Luc. 10, 16): ‚Wer euch höret, höret mich; wer euch verachtet, verachtet mich und den, der mich gesandt hat.' Durch niemand anders als durch sie ist das Evangelium zu uns gekommen, welches sie damals (als sie vom Herrn den Auftrag dazu erhielten) verkündigten und nach Gottes Willen uns in Schriften überlieferten, dieses Evangelium, welches das Fundament und die Säule unseres Glaubens ist."[4] „Was die Apostel überlieferten, wird in den von ihnen gestifteten Gemeinden getreulich bewahrt und in der gleichen lebendigen Weise, wie ursprünglich, von den Aposteln an

---

[1] *Tert.*, Adv. Marc. 4, 5. *Iren.* l. c. 3, 3, 1. 4. Kuhn: Theol. Quart. 1858 S. 3 ff. 185 ff.

[2] Holtzmann, Einleitung in das N. T. (Freiburg i. B. 1886) S. 127. Cf. *Iust.*, Dial. c. 82. *Iren.* l. c. 2, 22, 4. *Orig.*, C. Cels. 1, 46.

[3] Harnack, Dogmengesch. I, 188. [4] *Iren.* 3, 1; 1, 10, 1.

allen Orten übereinstimmend weiter verbreitet und im Einklange mit ihren Schriften gelehrt."

Die apostolischen Schriften und sie allein waren der apostolischen Predigt und Ueberlieferung ebenbürtig, die Apostolicität galt als Prüfstein der Heiligen Schrift. „Wir stellen vor allem fest, daß das evangelische Beweismittel (instrumentum) die Apostel zu Verfassern hat, welchen dieses Geschäft, das Evangelium zu verkünden, vom Herrn selbst aufgetragen worden ist; wenn auch apostolische Männer, so doch nicht allein, sondern mit den Aposteln und nach den Aposteln, weil die Predigt der Schüler verdächtig werden könnte wegen der Ehrsucht, wenn ihr nicht das Ansehen der Lehrer zur Seite stände", führt Tertullian gegen Marcion (4, 2) aus. Kein Bischof, so nahe er auch der apostolischen Zeit stehen mochte, nahm für sein Wort die gleiche Geltung in Anspruch. „Weder ich noch ein anderer", sagt der hl. Polykarp (c. 3), „kann der Weisheit des seligen und berühmten Paulus nachfolgen, welcher, als er bei euch war, genau und sicher das Wort der Wahrheit lehrte, welcher aber auch abwesend euch Briefe schrieb; wenn ihr euch in diese vertiefet, so könnet ihr euch für den euch überlieferten Glauben erbauen." „Es ist", bemerkt der hl. Augustinus[1], „von den Schriften der Spätern die Hoheit des canonischen Ansehens des Alten und Neuen Testaments zu unterscheiden, welches durch die Zeiten der Apostel bestätigt worden ist. . . In den Werken Späterer ist das Ansehen weit geringer, wenn auch in manchen derselben die gleiche Wahrheit gefunden wird." Auch für seine eigenen Schriften macht Augustinus diesen Unterschied geltend. Der heilige Thomas sagt gleichfalls: „Es beruht nämlich unser Glaube auf der Offenbarung, welche den Aposteln und Propheten zu theil geworden ist, welche die canonischen Schriften geschrieben haben, aber nicht auf einer Offenbarung, welche vielen andern Lehrern zu theil geworden ist."[2] Scheinen die Väter an vereinzelten Stellen zwischen apostolisch und canonisch zu unterscheiden, so kann dies nicht gegen ihr allgemeines Princip beweisen. Während z. B. Hieronymus über den Hebräerbrief bemerkt, es liege wenig daran, von wem er sei, da er jedenfalls von einem kirchlichen Manne sei und durch das Vorlesen der Kirchen täglich gefeiert werde, so sagt er zum Philemonbriefe, daß diejenigen, welche sein echtes Ansehen vertheidigen, behaupten, er wäre niemals auf dem ganzen Erdkreise von allen Kirchen aufgenommen worden, wenn man ihn nicht für einen Brief Pauli hielte[3]. Daher können wir mit dem hl. Augustinus[4] sagen: „Es muß die Wahr-

[1] C. Faust. 11, 2. 5; C. Crescon. Don. 2, 31, 39; C. duas ep. Pet. 4, 8, 20; Ep. 148.

[2] S. th. 1, q. 1, a. 8 ad 2. [3] Ep. 129. [4] Ibid. 82, 7.

heit der heiligen Schriften, welche zur Erbauung unseres Glaubens der Erinnerung anvertraut, nicht von beliebigen Leuten, sondern von den Aposteln selbst, und infolge davon zur canonischen Höhe des Ansehens aufgenommen worden ist, nach allen Seiten wahrhaftig und unzweifelhaft feststehen."

12. Hiermit ist die Apostolicität als das Princip der Bildung des neutestamentlichen Canons ausgesprochen. Dasselbe ist schon im ältesten römischen Canon ersichtlich. Der Verfasser des Muratorischen Fragments verlangt für die aufzunehmenden Schriften wenigstens mittelbare apostolische Herkunft. Wenn er die Apokalypse zum Theil beanstandet, weil einige in der Kirche sie nicht lesen wollen, so beweist dies nicht gegen das Princip der Apostolicität, sondern gegen die Echtheit der Schrift, zugleich auch gegen die Annahme, daß vor der Mitte des 2. Jahrhunderts keine heiligen apostolischen Schriften gekannt wurden, wenn sie nicht Apokalypsen waren [1]. Höchstens könnte dafür sein Urtheil über den Pastor Hermä angeführt werden. Derselbe könne nie in den Canon aufgenommen werden, weil er weder zu den Propheten noch zu den Aposteln gehöre. Ob er den apostolischen Ursprung des Judasbriefes und des zweiten und dritten Johannesbriefes, die er aufnahm, nicht kannte, sondern sie bloß nach kirchlichem Herkommen aufnahm, läßt sich bei der Unsicherheit des Textes nicht entscheiden. Jedenfalls galt ihm das kirchliche Herkommen als Beweis für die Apostolicität. Das apostolische und kirchliche Princip ließen sich nicht trennen; denn für den Gläubigen entschied die kirchliche Autorität auch über die Apostolicität. Verbindet der Verfasser namentlich beim Johannesevangelium und den Petrusbriefen damit den Beweis aus der Uebereinstimmung mit den andern Schriften, besonders der Urapostel, so hat er nicht die Grundsätze der bloßen Apostolicität oder des doppelten Princips der Apostolicität und der Katholicität beiseite gesetzt, um nach dem Principe der neuen Lehre diese Schriften zu vertheidigen. Er hat vielmehr nur gethan, was ein Irenäus, Tertullian u. a. gegen die Häretiker, unbeschadet des apostolisch-kirchlichen Princips, auch zur Vertheidigung der Wahrheit gethan haben. Jedenfalls erscheint „das Neue Testament unseres Verfassers als die herkömmliche Sammlung wenigstens mittelbar apostolischer, dem Kerne nach urapostolischer Schriften, welche der rechten Kirchenlehre dienen" [2].

Die Beschränkung des überall bei der Bildung des Canons maßgebenden Princips der Apostolicität [3] durch das Princip der Katholicität der aufzunehmenden Schriften, sofern diese auf die Katholicität ihrer Adresse

[1] Harnack: Zeitschr. f. Kirchengesch. 1879 S. 358 ff.

[2] Hilgenfeld: Zeitschr. f. wissensch. Theol. 1881 S. 160.

[3] Overbeck a. a. O. S. 5. 11. 74. 104. Vorsichtiger Jülicher, Einl. S. 369 ff.

und ihres Inhalts geprüft wurde, konnte nur bei jenen Büchern eintreten, wo wegen Mangels allgemeiner Reception der apostolische Ursprung nicht ganz feststand. Die Kirche schloß sich bei der Auswahl an die Lehrschriften, welche im gottesdienstlichen Gebrauche waren, an und nahm nur das auf, was sie auf Grund der Ueberlieferung für authentisch-apostolisch hielt. Sie behielt nur solche Schriften, welche apostolische Namen trugen oder für apostolisch galten. Das Muratorianum betont allerdings die Ehre der katholischen Kirche, die kirchliche Disciplin für die „Heiligung" der Schriften, die Bedeutung der Schriften für die katholische Kirche, die Gesamtkirche, und erkennt damit das Recht der Kirche an, zu bestimmen, welche Bücher zu dem Canon gehören, aber es deutet weder an, daß auch solche Schriften aufgenommen werden, die nicht direct oder indirect von einem Apostel herrühren, noch gibt es zu verstehen, daß nicht alle Schriften der Apostel, auch wenn sie sich nicht an die Gesamtheit richten, aufgenommen werden. Es wäre auch zu verwundern, wenn der Verfasser das bei Tertullian und Irenäus unbestrittene Princip [1], das selbst bei den Gnostikern unzweifelhaft in Geltung war, nicht zur Anwendung gebracht hätte.

Das Princip der Apostolicität war also für die Bildung des Canons von Anfang an maßgebend und ist nicht erst den Gnostikern nachgebildet. Diese brauchten freilich für ihren Beweis „künstliche Traditionsketten", weil sie keine apostolischen Kirchen hatten. Später hatte man es gar nicht besonders zu erwähnen. Die katholische Kirche war ja auch die apostolische. Es war ganz natürlich, daß nun der gegebene Bestand des Canons und das Urtheil der Kirche über ihn an die Stelle jenes historischen Princips trat. Aber vergessen hat man letzteres nie. Der hl. Augustinus gibt dem Exegeten den Rath, in den canonischen Schriften dem Ansehen der großen Mehrzahl der katholischen Kirchen zu folgen, unter welchen gewiß jene seien, welche apostolische Sitze zu haben und Briefe zu empfangen verdienten [2]. Noch Beda macht in seiner Vorrede zur Apostelgeschichte dieses Princip der Apostolicität geltend. Mit Recht kann man sagen, daß die Kirche nicht souverän verfahren sei oder am Canon producirt habe, „eine Vorstellung, welcher im Grunde der ganze Gang der Kirchengeschichte widerspricht" [3]. Dadurch sind zugleich alle Versuche verurtheilt, entweder einzelne canonische Bücher auf das Ansehen der Kirche zurückzuführen, oder auch nur der Kirche das Recht beizulegen, nichtcanonischen Büchern durch Aufnahme in den Canon den canonischen Charakter zu verleihen [4].

---

[1] Harnack, Dogmengesch. I, 187. [2] De doctr. christ. 2, 8, 12.

[3] Overbeck a. a. O. S. 108.

[4] Cf. *Stapleton*, Principia fidei 5, 9, 11. *Canus*, L. th. 2, 7. *R. Simon*, Hist. du T. du N. T. (Rotterdam 1689) p. 280 ss. 293.

13. Tertullian verweist die Heiden auf das Alter der Schriften des Alten Testaments, das selbst Ptolemäus durch die Uebersetzung der LXX anerkannt habe. Wenn aber das Alter angezweifelt werde, so könne er auf die Majestät der Schriften hinweisen. Junilius fragt in seiner Einleitung, wodurch wir beweisen, daß die Bücher unserer Religion durch göttliche Eingebung verfaßt worden seien, und gibt zur Antwort: Aus vielen Gründen: 1. Die Wahrheit der Schrift selbst, 2. die Ordnung der Dinge, die Uebereinstimmung der Gebote, die anspruchslose Darstellung und der reine Stil, 3. der Charakter der Verfasser und Prediger, insofern Menschen Göttliches, Niedere Erhabenes, der Rede Unkundige Tiefsinniges nicht überliefert hätten, ohne vom göttlichen Geiste erfüllt zu sein. Dazu kommt die Wirkung der Predigt, welche, obwohl nur von wenigen verachteten Leuten besorgt, die Welt eroberte. Das Zeugniß der Gegner wie der Sibyllen oder der Philosophen, die Vertreibung der Feinde, der Nutzen der Anhänger, die Erfüllung der Voraussagen sprechen ebenso dafür, endlich die fortwährenden Wunder, bis die Schrift selbst von den Völkern angenommen war, für welche jetzt als das höchste Wunder hinreicht, daß sie von allen aufgenommen ist.

Dies sind zwar keine Beweise für die Inspiration, aber jedenfalls Beweise für die menschliche Glaubwürdigkeit. Die tiefe und allseitige Weisheit der heiligen Schriften ist schon an sich geeignet, eine hohe Meinung von dem Wissen, dem Charakter und der Gewissenhaftigkeit ihrer Verfasser zu erwecken. Das hebräische Volk steht, wenn wir auf die Orgien der es umringenden hamitischen Götterdienste blicken, wie ein nüchternes unter Taumelnden da. Die Geschichtschreibung der umgebenden, selbst aller antiken Völker ist mehr oder weniger ruhmredig. „Ganz allein das Alte Testament macht von der patriotischen Unwahrheit eine Ausnahme. Seine Wahrhaftigkeit ist das Höchste in der Geschichtschreibung auch für den, der an keine Inspiration glaubt.“[1] Die hebräische Geschichtschreibung spricht über die Verirrungen des Volkes und der Einzelnen offenen Tadel aus (1 Mos. 25, 27 u. a. 4 Mos. 20, 12. 2 Sam. 12. 2 Kön. 20, 17 u. a.), die Propheten haben ihre unerbittlichen Strafreden der Nachwelt überliefert. Die Geschichtschreiber vermeiden aber auch den Fehler anderer alter Historiker, den Anfang aller Elemente des specifischen Geistesbesitzes Israels in eine Epoche zurückzudatiren. Vielmehr zeigen sie die fortschreitende Entwicklung von Abraham zu Moses und den Propheten in der

---

[1] *Iun.*, Inst. reg. 2, 29. *Tert.*, Apol. c. 18. Rocholl, Philos. der Gesch. II, 236. *Vigouroux*, Les livres s. III, 47 ss. 81 (Zoar). 572 ss. König: Neue kirchl. Zeitschr. 1896 S. 124 ff.

Religion und im Cultus. „Danach hat man ein Recht zu dem Urtheil, daß Israel wenigstens die in allen Schichten seiner Literatur übereinstimmenden Bestandtheile seiner Geschichte richtig bewahrt hat.“ [1]

Die Verfasser haben nicht bloß als Augenzeugen geschrieben, sondern auch reichliche Quellen, die verloren gegangen sind, benutzt. So wird 4 Mos. 21, 14 das Buch von den Kriegen Jahwes, Jos. 10, 13. 2 Sam. 1, 18 das Buch der Rechtbeschaffenen, in den Königsbüchern die Geschichte Salomons, die Chronik der Könige von Juda und Israel, in der Chronik die Geschichtsbücher der Propheten Ahias, Addo, Jehu, Isaias genannt. Die neuern archäologischen Forschungen haben in vielen, bisher von der Kritik angezweifelten Punkten eine glänzende Bestätigung gegeben. Es sei nur an Sargon Is. 20, 1, an Dan. 7, 9 im Gegensatz zu Herodot erinnert, da nun erwiesen ist, daß nicht Cyrus, sondern der Meder Kyaxares II. dem Astyages folgte. Die assyrischen Keilinschriften haben besonders chronologische Angaben bestätigt. Aus der ägyptischen Religion und Geschichte, die namentlich im Pentateuch überall vorausgesetzt werden, seien nur der Zug Sisaks unter Roboam und Zoar (1 Mos. 13, 10), das sich am Eingang des Wadi Tumilat im Lande Gessen findet, erwähnt [2]. Die im Jahre 1887 zu Tell-el-Amarna (Khutnaton in Aegypten) entdeckten Täfelchen enthalten eine Correspondenz der Könige von Chaldäa und Assyrien aus dem 15. Jahrhundert mit den ägyptischen Königen Amenophis III. und IV., welche die Angaben der Bibel über die Völker Kanaans in wunderbarer Weise bestätigt. Daß in den Schilderungen der Zustände Aegyptens im Pentateuch eine „vortreffliche Sachkenntniß überall hervortritt, hat sich immer mehr bestätigt; und da diese Schilderung mindestens durch zwei der im Pentateuch zusammengearbeiteten Quellen hindurchgeht, wird man eine im Gedächtniß fortlebende Ueberlieferung auch für die Grundzüge der berichteten Thatsachen anerkennen müssen. Auch die Einzelprüfung gibt das nämliche Resultat, und zudem fehlt es ja mindestens nicht völlig an Bestätigungen einzelner Punkte durch monumentale Thatsachen: die Namen israelitischer Stämme (Jakob und Joseph)

---

[1] König, Einleitung S. 318.

[2] Schrader, Die Keilinschriften und das A. T. 2. Aufl. Gießen 1883. *Evetts*, New Light on the Bible and the Holy Land, being an Account of some recent Discoveries in the East. London 1892. Vgl. Stimmen aus Maria-Laach 1893 I, 425 ff. Vigouroux, Die Bibel und die neuern Entdeckungen in Palästina, in Aegypten und in Assyrien. Mainz 1885; Le nouveau Testament et les découvertes archéologiques modernes. Paris 1890. Die Einleitung von Kaulen verfolgt gerade diesen apologetischen Zweck; ebenso: Assyrien und Babylonien. 4. Aufl. Freiburg i. B. 1891. Vgl. auch Himpel: Theol. Quart. 1864. 1865. 1873. 1874. 1883. Schrader-Winckler, Keilinschr. Biblioth. V. Berlin 1896.

erscheinen in der Liste der durch Tutmes III. besiegten palästinensischen Völkerschaften; Pithom ist wirklich von Ramses II. erbaut" [1].

In betreff des Neuen Testaments haben bereits die Apologeten, besonders Origenes und Eusebius, die Gründe für die Glaubwürdigkeit der Verfasser ausführlich behandelt. Die ganze Darstellung macht den Eindruck, daß einfache Berichterstatter, was sie als Augenzeugen wußten oder von Augenzeugen erfahren hatten, aufrichtig und schlicht darstellen wollten. Die Evangelisten haben das für sie Ehrenvolle theilweise übergangen, ihre Fehler aber erzählt. So bezeichnet sich Matthäus als Zöllner, Marcus verschweigt die Verheißung des Petrus, berichtet aber die Verläugnung desselben. Alle erzählen von dem Verrath des Judas, der nachmals von Celsus gegen das Christenthum ausgebeutet wurde. Der Unglaube der Jünger und ihr furchtsames Verhalten in der Leidensnacht werden gebührend hervorgehoben. Auch im Lebensbild Christi wird so wenig der Zweck der Apotheose verfolgt, daß gerade die Niedrigkeit Jesu, selbst der Todeskampf in Gethsemani, mit Vorliebe geschildert wird. Die Charakterzeichnung der einzelnen Personen ist so treffend und gleichbleibend in allen vier Evangelien, daß sie nur aus eigener Erfahrung entsprungen sein kann. Dieselben Männer aber, welche ihren Schriften das Siegel der unparteiischen Wahrhaftigkeit aufgedrückt haben, bekannten ihren Glauben an Christus, den Sohn Gottes, zu dem den Juden der starre Monotheismus den Weg zu verschließen schien, vor dem Synedrium und den heidnischen Obrigkeiten und gaben ihr Leben dafür hin [2].

Es ist denn auch bezeichnend, daß infolge der genauern kritischen und archäologischen Forschungen die gewiß nicht schüchterne Kritik der neuesten Zeit zu weit positivern Resultaten gekommen ist als vor 50 Jahren zur Blüthezeit der Tendenzkritik und der Mythenhypothese, welche selbst den Inhalt der Evangelien aus bewußter Tendenz oder legendenhafter Mythen-

---

[1] Wachsmuth a. a. O. S. 342. Vgl. auch Luschan und Virchow über die biblische Völkertafel, wonach die Hamiten, Kanaanäer, Aegypter und Kuschiten den Semiten entgegengestellt werden, im Correspondenzblatt f. Anthropol. XXIII (1892), Nr. 9, S. 95 f.; Nr. 10, S. 99.

[2] *Orig.*, C. Cels. 3, 23. 29. *Eus.*, Dem. ev. 3, 5, 35 sq. 74 sq. 81 sq. Boese a. a. O. S. 114 ff. *Ramsay*, Archaeological Work in Asia Minor 1890—1893; The Church in the Roman Empire before A. D. 170. *F. v. Hügel*, The Church and the Bible (Dublin Review 1894, Oct., p. 21). Gegen die negative Kritik eines Loman, Havet u. a. vgl. Jülicher, Gleichnißreden Jesu (Freiburg i. B. 1888) S. 12 ff. Dieser ist übrigens selbst sehr kritisch. Er nennt das, was die Synoptiker von Jesus wissen und erzählen, ein „Gemisch von Wahrheit und Dichtung", die Vorgeschichten des Matthäus und „noch sicherer" die des Lucas „Producte der frommen Phantasie" (Einleitung in das N. T. [Freiburg i. B. 1894] S. 227. 229).

bildung ableiten wollten. Selbst Jülicher findet im synoptischen Christus eine Porträtähnlichkeit, wie sie Meister der Historiographie trotz aller Hilfsmittel und Technik bei ihren Lieblingen nicht erreichen. Ramsay hat dies an sich selbst erfahren, denn er gesteht: „Vor Jahren folgte ich mit großem Interesse und Eifer, aber mit wenig Verständniß den Kritikern und nahm ihre Ergebnisse an. In den letzten Jahren, seitdem ich die römische Geschichte besser verstehe, habe ich erfahren, daß es bei fast allen Büchern des Neuen Testaments eine ebenso große Tollheit ist, sie mit dem Kriticismus für Betrügereien des 2. Jahrhunderts zu halten, als es eine Tollheit wäre, die Werke des Horaz und Virgil für Betrügereien aus der Zeit Neros zu halten."

§ 19.

Die Inspiration der Heiligen Schrift.

Offenbarung und Inspiration bei den Propheten und Verfassern der Hagiographa. — Lehre der Israeliten. — Das Neue Testament über die Inspiration des Alten Testaments. — Die Inspiration des Neuen Testaments folgt aus der Inspiration der Apostel überhaupt. — Ihre schriftstellerische Thätigkeit ist nur eine gelegentliche und accessorische. — Die Promulgation der Inspiration. — Die Inspiration des zweiten und dritten Evangeliums. — Die göttliche Oekonomie in der Heiligen Schrift des Neuen Testaments. — Gleichstellung des Neuen Testaments mit dem Alten Testamente. — Das Wesen der Inspiration. — Verbalinspiration, bei den Vätern, Spätern, den Reformatoren. — Die menschliche Thätigkeit bei der Abfassung der heiligen Schriften. — Alexandrinische, antiochenische Schule. — Erklärung der Differenzen. — Die Abweichungen ein Beweis für die Glaubwürdigkeit. — Praktische Anwendung dieses Grundsatzes. — Der Ausdruck „Dictiren" für die Inspiration. — Die nachtridentinischen Theologen über die Inspiration. — Die neuern Theologen. — Verschiedene Grade der Inspiration. — Moderner Begriff von Inspiration. — Directe und indirecte Gründe für die Beschränkung des Inspirationsbegriffs. — Die obiter dicta des Cardinals Newman. — Die Encyklika Leos XIII. — Thomas und Bellarmin. — Die Anwendung auf die naturwissenschaftlichen Gegenstände. — Das Tridentinum und Vaticanum.

I. Der Beweis für die Inspiration.

1. Die heiligen Schriftsteller des Alten Testaments bemerken wiederholt, daß sie von Gott den Auftrag erhalten haben, das ihnen Geoffenbarte niederzuschreiben [1], um einzelne Weissagungen dem Volke

---

[1] 2 Mos. 17, 14. 5 Mos. 31, 19. Is. 8, 1; 30, 8. Jer. 30, 2; 36, 2. Bar. 2, 28; 4, 1. 4. Dan. 12, 4. Hab. 2, 2. Schultz, Theologie des A. T. S. 253 f. Leitner (Die prophetische Inspiration S. 3 ff.) unterscheidet strenger.

gleichsam sichtbar vor Augen zu stellen und die Wahrhaftigkeit derselben den kommenden Geschlechtern zu bezeugen. Sie benutzten aber auch die Schrift, um brieflich den Abwesenden auf Grund ihrer Offenbarungen Trost zu spenden und Hoffnung und Muth zu erwecken. Ebenso legten sie Sammlungen ihrer Offenbarungen an, um den Inhalt der Nachwelt zu überliefern. Schwerlich haben sie dabei alles wörtlich wiederholt und sich nur auf das Gesprochene beschränkt (Jer. 36, 29). Später, namentlich in Babel, haben die Propheten auch Reden gleich schriftlich dem Volke vorgelegt. Als Zeichen der Anerkennung galt das Niederlegen in der Lade (2 Mos. 40, 3. 5 Mos. 31, 26).

Die Propheten machen nicht den geringsten Unterschied zwischen der mündlichen Verkündigung und der schriftlichen Fixirung. Wie die Propheten ihre Offenbarungen erhielten, so trugen sie dieselben auch vor und legten sie, soweit nothwendig, in ihren Schriften nieder. Die gesprochenen wie die geschriebenen prophetischen Reden gelten als Wort Gottes. Das Gesetzesbuch enthält den von Gott geoffenbarten Willen Gottes (Ps. 39, 8; 119). Die Einsprechung (inspiratio) des Allmächtigen gibt allen Erkenntniß (Job 32, 8). Inspiration und Offenbarung sind nicht wesentlich verschieden. Erst seit dem 16. Jahrhundert wurde dieser Unterschied gemacht. Sie sind die Wirkungen desselben göttlichen Einflusses, können nicht zeitlich, sondern nur logisch, nach Geist und Willen unterschieden werden. Mit den übernatürlichen Mittheilungen war auch der Antrieb zum Reden und Schreiben verbunden. Deshalb ist die Art und Weise dieser „Einsprechung“ nach der Offenbarungsinspiration näher zu bestimmen. Immerhin geht aber aus den für die schriftliche Abfassung angeführten Stellen hervor, daß bei dieser die Selbstthätigkeit des Schriftstellers oder seiner Gehilfen weit mehr zur Geltung kam als bei jener. Gewöhnlich führt man für die Wortinspiration Jer. 36, 1. 2. 4. 17. 18. Ps. 44, 1 an, aber es folgt schon aus dem Wortlaute dieser Stellen, daß eine solche Erklärung unstatthaft, mindestens nicht geboten ist. Zum Wesen der Inspiration gehört nach dem ganzen Charakter des Alten Testaments eine solche strenge Einwirkung nicht. Nur bei dem Gesetze des Dekalogs und einzelnen speciellen Anordnungen Gottes findet eine Ausnahme statt. Bei den Verfassern der Hagiographa und historischen Schriften ist dies noch weniger anzunehmen, weil sie die Inspiration nur zur schriftlichen Darstellung brauchten und einen gegebenen Stoff zur Benutzung vorfanden. Daher ist hier die Inspiration stets in einem engern Sinne zu fassen. Die Weisheitsbücher sind ebenso eine Zusammenfassung der unter dem Einfluß der göttlichen Offenbarung gewonnenen Lehren und Regeln für das sittlich religiöse Leben als eine Kundgebung der göttlichen Weisheit, obwohl die Inspiration

nicht direct angegeben wird (Spr. 30, 1—6). Der Verfasser des Buches der Weisheit beruft sich auf den Geist der Weisheit (7, 7—14), der ihm das Verständniß verborgener Dinge und den Auftrag, die Menschen zu lehren, gegeben habe. Indem wiederholt die Weisheit als redend eingeführt wird, geht die Rede über eine rhetorische Personification hinaus zu einer, wenn auch dunkeln Unterscheidung der göttlichen Personen fort und läßt das Wort Gottes als den Grund der Weisheit und ihrer Inspiration erkennen. Es ist aber im einzelnen schwer zu unterscheiden, ob der betreffende Verfasser nur allgemein die göttliche Gabe der Weisheit als die Quelle seiner Weisheit rühmt oder sich eines besondern Charisma im einzelnen bewußt war. Zwischen der innern Eingebung und dem Auftrag, das Eingegebene niederzuschreiben, wird kein Unterschied gemacht (Weish. 7, 15 ff. Eccli. 24, 32 ff.).

2. Die Bücher des Alten Testaments werden 1 Makk. 12, 9 zum erstenmal heilige genannt. Die Juden betrachteten nach dem Zeugnisse des Philo, Josephus und des Talmuds ihre Bücher als von Gott eingegebene Schriften. „Welche Ehrerbietung", sagt Josephus[1], „wir für unsere heiligen Bücher haben, zeigt sich am besten in der That. Denn obgleich schon eine geraume Zeit, seit wir sie besitzen, verflossen ist, so hat doch noch niemand weder etwas hinzuzusetzen noch wegzunehmen oder abzuändern sich unterstehen dürfen; es ist vielmehr allen Juden schon mit der Muttermilch eingepflanzt, daß sie dieselben für göttliche Schriften achten und bei den Lehren derselben fest stehen bleiben, und wenn es die Noth erfordert, um ihretwillen selbst den Tod mit Freuden erdulden." Philo erzählt bereits die Sage von der wunderbaren Inspiration der 70 Uebersetzer (LXX) zu Alexandrien.

Zwar betrachten die Israeliten alle Bücher der Vorzeit für inspirirt, welche über theologische Gegenstände, über die Geschichte des unter göttlicher Führung stehenden Volkes Israel handelten und religiöse Belehrung oder sittliche Erbauung bezweckten. Philo nahm die Seinigen hiervon nicht aus. Doch ist diese heidnischer Theosophie entlehnte weite Ansicht von einer allgemeinen Inspiration bei Philo von der strengern aus der Tradition geschöpften zu unterscheiden. Dieser hellenischen Anschauung folgten auch die Essener in Palästina und die Therapeuten in Aegypten. Die Theopneustie wurde in gleicher Weise auf die canonischen Bücher wie auf die Apokryphen ausgedehnt. Aber dieselbe war anders

---

[1] Contra Apion. 1, 8. Weitere Citate s. Denzinger, Relig. Erkenntniß II, 169 f. Kihn, Theod. v. Mopsuestia S. 79 ff. Zum Talmud s. Weber, System der altsynagogalen palästinensischen Theologie, aus Targum, Midrasch und Talmud dargestellt S. 82.

in den prophetischen als in den Weisheitsbüchern aufgefaßt, das Charisma der Prophetie wurde vom Charisma der Weisheit unterschieden. Josephus begründet seine Beschränkung der (22) canonischen Bücher auf die Zeit des Artaxerxes Longimanus mit dem Aufhören des prophetischen Geistes. Was später geschrieben sei, werde nicht für gleich glaubwürdig gehalten wie das Frühere, aus Mangel einer ununterbrochenen, unzweifelhaften Prophetenreihe. Doch hatte damit das Charisma der Prophetie nicht ganz aufgehört. Denn auch dem Hyrkanus und sich selbst schreibt Josephus eine göttliche Erleuchtung bei (vgl. Eccli., Vorrede). Außerdem hat er zwischen der Inspiration der prophetischen und historischen Schriften einen Unterschied gemacht. Demselben Grundsatze huldigt auch Philo und das talmudische Judenthum. Thora, Propheten und Hagiographen wurden auf göttlichen Ursprung zurückgeführt, aber selbst bei diesen findet ein Rangunterschied statt. Wenn auch alle heiligen Schriften den Berührenden verunreinigten, so doch nicht in gleichem Grade. Maimonides hat die Theorie ausgebildet, daß mit dem Verfasser der Thora Gott in directer (visionärer) Ansprache geredet, die Nebim (Propheten) durch den Geist der Prophetie und die Verfasser der Kethubim (Hagiographa) durch den Heiligen Geist unterstützt worden seien.

3. Im Neuen Testamente werden die Schriften des Alten Testaments unterschiedslos, wenn auch nicht vollzählig, als heilige Schriften verwendet. Jesus selbst verweist auf Moses und die Propheten, ohne zwischen den Worten Gottes und der Schriftsteller zu unterscheiden. „Es steht geschrieben“, „die Schrift sagt“, „Gott sagt durch den Propheten“ und ähnliche Ausdrücke beweisen zur Genüge, daß mit dieser Berufung auf die höchste Instanz die göttliche Wahrheit gegen jeden Zweifel entscheiden mußte. Der hl. Paulus nennt das Alte Testament „heilige Schriften“ (Röm. 1, 2), „die Schrift“ [1] und citirt einzelne Sprüche als „geschriebenes Wort“ (1 Kor. 15, 54). Deshalb konnten bei den Citaten bald das Buch oder die einzelne Schrift, das Gesetz oder Moses für den Pentateuch, Gesetz und Propheten für das Alte Testament, der Prophet für Isaias, David für die Psalmen genannt werden. Ein directes Zeugniß für die Inspiration kann man Matth. 22, 43 erkennen, wo Jesus von David sagt, er habe „im Geiste“ gesprochen. Der Verfasser des Hebräerbriefes führt direct Gott oder den Heiligen Geist als redend ein. Der hl. Petrus läßt den Heiligen Geist

---

[1] Matth. 19, 5. Marc. 7, 13. Matth. 21, 42; 22, 29. Luc. 24, 27. 32. 44. Joh. 5, 39. Röm. 4, 3; 9, 17; 10, 11. Gal. 3, 8. 22; 4, 30. Hebr. 1, 6; 3, 7; 4, 7; 9, 8; 10, 15. 1 Tim. 3, 15. Apg. 1, 16; 4, 25. Dausch, Die Schriftinspiration (Freiburg i. B. 1891) S. 28 ff. Clemen, Der Gebrauch des Alten Testamentes in den neutestamentlichen Schriften. Güterloh 1895.

durch den Mund Davids das Schicksal des Judas voraussagen (Apg. 11, 16) und bemerkt von der Prophetie der Schrift, sie sei nicht Sache der eigenen Lösung, denn „nicht durch den Willen eines Menschen ist je eine Weissagung geschehen, sondern getragen vom Heiligen Geiste haben von Gott aus Menschen geredet" (2 Petr. 1, 20 f. Vgl. 1 Petr. 1, 10—12). Daraus darf man wohl auf die Inspiration des Alten Testaments überhaupt schließen. „Denn jede Schrift ist von Gott eingegeben und („und" fehlt in der Vulgata) nützlich zur Lehre, zur Ueberweisung und Zurechtweisung und zur Zucht in der Gerechtigkeit, damit der Mensch Gottes sei richtig und gerichtet zu jedem guten Werke" (2 Tim. 3, 16).

Man kann daher mit Origenes sagen, daß bei Juden und Christen die Abfassung der heiligen Bücher durch den göttlichen Geist außer Zweifel sei. In diesem Sinne hat es auch seine Berechtigung, wenn moderne Theologen behaupten, das Christenthum sei von Anfang an Buchreligion gewesen, d. h. „es setzt schon in seinem Stifter, in seinen Aposteln, in allen seinen schriftstellerischen Vertretern, in allen seinen Lehrern und Gläubigen das jüdische Formalprincip von der specifischen Autorität einer inspirirten Schrift als bindender Lebensnorm und ausreichender Anweisung zum ewigen Leben (Joh. 5, 39) voraus" [1].

4. Für die Inspiration des Neuen Testaments finden wir natürlich in diesem selbst kein directes Zeugniß, wenn wir nicht den Anfang der Apokalypse hierherziehen wollen. Wäre 1 Tim. 5, 18 ein Citat aus Lucas [2], so wäre eine Art Gleichstellung zum Alten Testamente erwiesen. Da aber ein alttestamentliches Citat vorausgeht, so bleibt die Folgerung zweifelhaft. Die Inspiration der apostolischen Schriften ihrer Thatsächlichkeit und ihrem Wesen nach folgt aber für die Kirche nothwendig aus der Inspiration der Apostel überhaupt. Ihnen hat der Herr den Heiligen Geist für die Vertheidigung vor Gericht verheißen (Matth. 10, 19), der Vater die Einsicht in die Geheimnisse verliehen (Matth. 11, 25; 13, 11; 16, 17) und der scheidende Christus die Sendung des Parakleten versprochen, nicht bloß zur Erinnerung an das, was er zu ihnen geredet hatte (Joh. 14, 16; 17, 26), sondern auch zur Belehrung über das, was sie jetzt noch nicht fassen konnten (Joh. 16, 12. 13). Den Aposteln, welchen der Auferstandene den Auftrag gab, alle Völker zu lehren (für seine Jüngerschaft zu gewinnen), hat er auch befohlen, in Jerusalem die Verheißung des Vaters zu erwarten, damit sie nach dem Empfange

---

[1] J. Holtzmann, Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie I (Freiburg i. B. 1896), 45 f.

[2] 10, 7. *Cornely*, Historica et critica Introductio in U. T. libros sacros I, 10, 151 sq. Holtzmann, Einleitung S. 107.

des Heiligen Geistes seine Zeugen sein können bis an die Grenzen der Erde (Luc. 24, 49. Joh. 15, 27. Apg. 1, 4. 8). Die Augenzeugschaft über das öffentliche Leben des Herrn wird von Petrus zur Bedingung des Apostolats gemacht (Apg. 1, 21. 22). Wenn nun auch am Pfingstfeste der Heilige Geist auf alle, die in Jerusalem sich zusammengefunden hatten, herabkam und der hl. Petrus nach Joel 3, 1 ff. die allgemeine Ausgießung des Heiligen Geistes in der messianischen Zeit begründete, so folgt daraus doch nicht für alle die gleiche Erfüllung mit dem Heiligen Geiste. Vielmehr wurden, wie auch das Auftreten und die Geschichte der Apostel beweisen, diese allein befähigt, die Zeugen des Lebens, des Todes und der Auferstehung des Herrn zu sein und sein Evangelium zu verkündigen (Joh. 21, 24. 1 Joh. 1, 1 ff. 2 Petr. 1, 16). Dem Apostel Paulus aber wurden besondere Offenbarungen zu theil (1 Kor. 9, 1; 15, 8. Gal. 1, 12).

Die Lehre von der Inspiration der neutestamentlichen Schriftsteller hat dieses Charisma des Apostolats und Lehramts zur Voraussetzung. Denn dasselbe war, im Unterschiede zum prophetischen Charisma des Alten Bundes, ein bleibendes und war je nach den Verhältnissen und Bedürfnissen in verschiedener Weise wirksam, nicht bloß durch neue Offenbarungen, sondern auch durch Erinnerung und Einführung in das Verständniß dessen, was sie von Jesus gehört hatten, um es andern zu predigen. So sicher zwischen Offenbarungsinspiration und Inspiration im engern Sinn zu unterscheiden ist, so wenig lassen sich beide bei den Aposteln trennen. Sie standen unter der Eingebung und Leitung desselben Heiligen Geistes, ob sie den Auftrag des Herrn mündlich oder schriftlich ausführten, die ihnen gewordenen Offenbarungen mündlich oder schriftlich den Gläubigen mittheilten. Ihre Inspiration unterschied sich dadurch von jener der Propheten, daß sie im Umgang mit dem Herrn eine Voraussetzung hatte und dauernd war, ohne daß angenommen werden müßte, sie „hätten inspirirt werden müssen, so oft sie den Mund aufthaten". Denn es konnte sich doch nur um die Erfüllung ihres Berufes handeln. Will man diese Inspiration als Einwohnung des Heiligen Geistes bezeichnen, so ist sie von der allgemeinen Einwohnung in den Gläubigen (Röm. 8, 26) zu unterscheiden und als bleibende auch nicht mit der je zu besondern Zwecken erflehten Erleuchtung der Propheten (Dan. 9, 23) zu identificiren, obwohl derselbe Geist in allen spricht (Hebr. 1, 1).

Die Apostel haben es weder für nöthig erachtet, für ihre schriftstellerische Thätigkeit eine besondere Inspiration in Anspruch zu nehmen, noch die Gläubigen besonders darauf hinzuweisen. Sie und die Gläubigen waren überzeugt, daß der von Gott gesandte Heilige Geist aus den Aposteln des Herrn rede, ob sie mündlich oder schriftlich das Evangelium verkünden.

Daher betonen sie in den Adressen nur ihre Berufung zum apostolischen Amte. Und dieses genügt für die gesamte Thätigkeit. Wenn der hl. Johannes wiederholt die Wahrheit seines Zeugnisses hervorhebt (19, 35; 21, 24. 1 Joh. 1, 1. 3 Joh. 12), so vertheidigt er seine ganze apostolische Thätigkeit. Oder wie hätten sie eine besondere Inspiration beim Schreiben erst noch erweisen sollen? Wohl weist der hl. Paulus mitunter auf den Geist Gottes hin, den auch er besitze [1], aber nicht etwa um damit die Inspiration seiner Briefe zu bekräftigen, sondern um ganz allgemein für seine apostolische Thätigkeit die Inspiration und göttliche Autorität in Anspruch zu nehmen. „Ich glaube aber auch den Geist Gottes zu besitzen" (1 Kor. 7, 40), sagt er als ein solcher, welcher durch die Barmherzigkeit des Herrn zum Gewährsmann geworden ist (7, 25). Im Eingange des Galaterbriefes beruft er sich auf den göttlichen Ursprung seines Evangeliums. Dieses Evangelium ist aber nicht eine schriftliche Darstellung der evangelischen Thatsachen, sondern die Predigt desselben in der für die Heiden geeigneten Form. Kein Leser wird irgendwie zu der Vermuthung kommen, daß die Autorität für diese schriftliche Darstellung etwa anders zu beurtheilen wäre [2] als für die Predigt. Der Apostel spricht auch in den Briefen „im Worte des Herrn" (1 Thess. 4, 15. Vgl. 1 Kor. 11, 23; 15, 51).

Auch der hl. Petrus schreibt über die paulinischen Briefe, indem er sie den „übrigen Schriften" gleichstellt, daß Paulus sie „nach der ihm verliehenen Weisheit geschrieben habe" (2 Petr. 3, 15). Soll man die Weisheit in der Schrift anders deuten als in der Predigt? Die Gegner des hl. Paulus in Korinth haben wohl gesagt: „Seine Briefe sind gewichtig und kräftig, die Gegenwart seiner Person aber schwach und seine Rede verächtlich" (2 Kor. 10, 10). Was antwortet aber Paulus? „Ein solcher mag nur bedenken, daß gerade so, wie wir uns aus der Ferne durch Briefe mit dem Worte geben, so werden wir auch, wenn wir da sind, mit der That beweisen." In der Apokalypse, wo die Prophetie und Inspiration unläugbar ausgesprochen sind, wird das „im Geiste" (1, 9) auf die Vision, nicht auf das Schreiben bezogen, aber (1, 3) derjenige glücklich gepriesen, welcher liest und hört das Wort der Prophetie und das in ihr Geschriebene bewahrt.

---

[1] 1 Kor. 2, 10 ff.; 14, 2; vgl. 7, 25. Eph. 3, 2—5.

[2] *Franzelin*, De traditione et script. (Romae 1870) p. 325 sq. *Schmid*, De inspirationis bibliorum vi et ratione (Brixinae 1885) p. 59 sq. *Crets*, De divina bibliorum inspiratione. Lov. 1886. *Brucker* S. J., Questions actuelles d'Écriture sainte. Paris 1895. *Chauvin*, L'Inspiration. Paris 1896. Vgl. auch A. Schmid, Untersuchungen über den letzten Gewißheitsgrund des Offenbarungsglaubens (München 1879) S. 129 ff. 211 f. 242. Drey: Theol. Quart. 1821 S. 644 ff.

5. Die schriftstellerische Thätigkeit der Apostel sollte nur zur Unterstützung der Predigt, nicht einem Selbstzwecke dienen. Die neutestamentlichen Schriften waren Gelegenheitsschriften zur Ergänzung der mündlichen Rede und persönlichen Thätigkeit, ohne daß dadurch die Bedeutung für die Zukunft aufgehoben wurde [1]. Bei den Briefen bedarf dieses keines Beweises. Ein Blick in den ersten Korintherbrief genügt, wo der Apostel beim Uebergang zu einem neuen Gegenstand je die äußere Ursache hervorhebt. Einzig bei den Evangelien und der Apostelgeschichte könnte die Sache etwas anders liegen. Doch besteht heutzutage kaum noch ein Zweifel darüber, daß ihre Veranlassung in äußern Verhältnissen gelegen war und keine erschöpfende Darstellung bezweckt wurde. Ein Alexandriner des 3. Jahrhunderts bemerkt [2]: „Die Alten haben nicht geschrieben und wollten die Sorge um die Verkündigung der Ueberlieferung nicht der Sorge um das Schreiben opfern oder die zur Erklärung des Gesprochenen nöthige Zeit auf das Schreiben verwenden; vielleicht waren sie auch überzeugt, daß Darstellung und Lehre nicht von gleichem Charakter seien, und gaben der letztern nach.“ Eusebius sagt über Matthäus und Johannes, daß sie (im Unterschiede von den andern Aposteln, welche kein Evangelium geschrieben) nach der Ueberlieferung die Nothwendigkeit zum Schreiben veranlaßt habe [3]. „Denn sie waren auf das Dringende bedacht“, sagt Chrysostomus [4], „und richteten ihren Eifer nicht auf das Schreiben; denn vieles haben sie auch ohne Schrift überliefert.“ „Warum schrieben, obwohl es so viele Jünger waren, nur zwei aus den Aposteln, und zwei von denen, welche ihnen folgten? [5] Denn der eine war der Schüler des Paulus, der andere der des Petrus, mit Johannes und Matthäus haben sie die Evangelien geschrieben. Weil sie nichts aus Ehrgeiz gethan haben, sondern alles nach dem Bedürfnisse“, lautet die Antwort. In gleicher Weise sagt er von der Ausführung des Matthäus, daß er nur auf das Dringende Rücksicht genommen habe. Aehnlich erklärt er das Proömium des Lucasevangeliums. „Keiner hat uns mit Genauigkeit alles erzählt, denn ihr Streben war nach etwas anderem gerichtet.“ [6]

Die griechischen Exegeten haben diese Auffassung ihres höchsten Vorbildes zu ihrer eigenen gemacht. Die geringe Anzahl der Evangelien erklären sie aus dem Bestreben der Apostel, nicht zur Befriedigung ihres Ehrgeizes, sondern für das Bedürfniß ihre apostolischen Gaben zu ver-

---

[1] Vgl. Zahn, Geschichte d. neutestamentl. Canons I, 274 f. 450 f.; II, 73 f.
[2] Aberle, Einleitung S. 11 Anm. 1. [3] Hist. eccl. 3, 25, 5.
[4] Hom. I in Act. Ap.; cf. in Matth. hom. 14, 3.
[5] In Matth. hom. 1, 2. [6] In Act. Ap. hom. 1, 3.

wenden. Die Lateiner haben sich begreiflicherweise anfangs mit dieser Frage weniger beschäftigt, aber es genügt, die Vorreden des hl. Hieronymus und das Werk des hl. Augustinus über die Uebereinstimmung der Evangelisten zu lesen, um sich zu vergewissern, daß auch sie die schriftstellerische Thätigkeit der Apostel als etwas Nebensächliches und Subsidiäres betrachteten. Es entspricht ganz der traditionellen Auffassung, wenn Salmeron von Lucas sagt[1]: „wie die andern drei, welche nicht ohne gebeten und fast gezwungen worden zu sein geschrieben haben". Mit Recht konnte Möhler sagen[2], nicht nur das Neue Testament, sondern auch die Schriften der Väter seien durch besondere Bedürfnisse, durch die Gegner des Glaubens veranlaßt. Der Grund liege in der ganzen Eigenthümlichkeit der katholischen Kirche, in dem festen Glauben, der innern Ruhe und dem Vertrauen auf Christi Stiftung. Weder aus dem Neuen Testamente selbst noch aus der Ueberlieferung der Väter läßt sich die Gleichstellung beider Mittheilungsformen von Anfang an nachweisen. Selbstverständlich ist es, daß auch hier nichts durch Zufall und Ungefähr geschehen ist, aber wäre die Schrift in gleicher Weise als „göttliche Urkunde des göttlichen Wortes" in Aussicht genommen gewesen, so hätte Jesus eine Anordnung getroffen.

Trotz dieser Auffassung über die gelegentliche Entstehung der neutestamentlichen Schriften galt den Lesern in der apostolischen Zeit, den Gläubigen in der nachapostolischen Zeit die Inspiration des von den Aposteln Geschriebenen als selbstverständlich, sobald ihnen von der auf apostolischer Succession beruhenden und vom Charisma der Wahrheit geleiteten Kirche die Thatsache der apostolischen Abfassung verbürgt wurde. Wie konnten sie auch anders denken, wenn sie wußten und glaubten, daß der Geist Gottes das Werk der Apostel leitete? Die Aussonderung des Saulus und Barnabas zu dem Werke, zu welchem sie berufen worden, erfolgte auf eine unmittelbare Kundgebung des Heiligen Geistes hin (Apg. 13, 2); der hl. Paulus wurde in allen wichtigen Entscheidungen vom Geiste Gottes erleuchtet und geführt, selbst einzelne Gemeindeglieder erhielten Gnadengaben zu bestimmten Zwecken (1 Kor. 12, 12 ff.). Spricht der Apostel 13, 1 ff. auch hypothetisch, so darf man doch nicht zweifeln, daß er sich wie die Glossolalie, so auch die Prophetie und die Kenntniß der Geheimnisse zuschreibt. Warum sollte nun ein ganz besonderes Charisma der Inspiration nöthig gewesen sein, das der Apostel bei der Aufzählung gar nicht erwähnt, auch nicht mit Beziehung auf seinen Beruf? Wohl ist man im Anschlusse an 2 Tim. 3, 16 und 2 Petr. 1, 21

---

[1] *Salmeron*, Opp. (1602) II, tr. 32, cf. *Calmet*, Nov. T. I; Proleg. p. 3.
[2] Athanasius I, 129.

gewöhnt, unter Inspiration im engern Sinne die Einwirkung des Heiligen Geistes beim Schreiben zu verstehen. Ja es wird diese Stelle des heiligen Paulus sogar benutzt, um die Einheit des inspirirenden Geistes im Alten und Neuen Bund, im Gesetz und den Propheten, wie im Evangelium und in den Aposteln zu beweisen. „Die Bücher des Alten und des Neuen Testaments werden nach der Tradition der Vorfahren als vom Heiligen Geiste inspirirt geglaubt und sind als solche den christlichen Kirchen übergeben." [1] Aber dies hindert doch nicht, bei den Aposteln eine und dieselbe Gabe des Heiligen Geistes für die beiden nur der Form nach verschiedenen Thätigkeiten des apostolischen Berufes in Anspruch zu nehmen.

6. Haben aber nicht die heiligen Schriftsteller ihre Schriften als solche, d. h. als inspirirte, der Kirche übergeben? Gewiß, aber ohne dieses specielle Charisma zu erwähnen. Ihr apostolisches Charisma genügte, es war das Charisma der Predigt und das Charisma der Inspiration. Es ist nicht richtig, daß sich die Kirchenväter nicht auf den apostolischen Ursprung berufen haben, weil sie darin den innern Grund der Inspiration suchten, sondern weil es ein Zeugniß der Tradition war, wonach die Apostel diese Schriften als inspirirte der Kirche übergeben haben. Denn sie heben wohl hervor, daß die Apostel der Kirche oder den Kirchen ihre Schriften übergeben haben, aber eben als apostolische Schriften. Daraus folgte für sie der heilige, inspirirte Charakter von selbst. Sicher hat stets die allgemeine Ueberzeugung geherrscht, daß keine Schriften der Apostel existirten oder wenigstens keine der Kirche übergeben worden seien als inspirirte, aber wir glauben, daraus laute der einfache Schluß: also war alles, was die Apostel schrieben, inspirirt, schon weil es von ihnen in Ausübung ihres Berufes geschrieben worden war. „Die Apostel haben sowohl durch das lebendige Wort als auch nachher durch die Briefe ihnen (den Gemeinden) gepredigt", bemerkt Tertullian. „Das Evangelium, welches sie im Heiligen Geiste, der vom Himmel her geschickt worden war, gepredigt hatten, war schriftlich nicht weniger das Werk des Heiligen Geistes. Wenn der Apostel predigt, so ist er vom Heiligen Geiste erleuchtet; wenn er schreibt, so thut er es im Geiste (πνευματικῶς)." [2] Auch damit können wir uns einverstanden erklären, daß „über dieses Princip nicht aus der innern Natur des Apostolats, sondern allein aus der Tradition und dem kirchlichen Sinne Sicherheit zu gewinnen war", denn endgiltig konnte nur

---

[1] *Ruf.*, Expos. symb. c. 32. Zahn a. a. O. I, 93 Anm. 1; II, 240; über den Ausdruck „übergeben" s. ebd. I, 158 f. 179; II, 241. 625 Anm. 1.

[2] Kleutgen, Theologie der Vorzeit I (2. Aufl., Münster 1867), 70. Cf. *Clem. Rom.*, 47, 2. *Tert.*, De praescr. c. 21. Zahn a. a. O. I, 821 ff.; II, 81.

die Kirche entscheiden, was von den Aposteln herstammte, und welche als canonische Schriften zu betrachten seien. Die apostolischen Schriften waren auch als solche „ein eigens von Gott selbst veranstaltetes und durch förmliche Inspiration der Verfasser verursachtes Werk, mithin eine von Gott selbst aufgestellte Urkunde seiner Offenbarung, wie die Schriften des Alten Testaments“ [1], wenn auch die nothwendige Promulgation in der Abfassung und Versendung der Schriften durch die Verfasser zu finden ist.

Freilich reicht die apostolische Würde des Verfassers allein nicht hin, um seine Schrift zu einer inspirirten zu machen; der Geist ist dazu nothwendig, welcher die Apostel in alle Wahrheit einführte und sie an alles erinnerte, was er ihnen gesagt hatte. Aber dieser Geist ist beim Predigen und Schreiben doch derselbe, gibt zu beiden den Antrieb, die Unterstützung. Gilt das Wort des Herrn: „Sorget nicht dafür, wie oder was ihr redet; es wird euch in jener Stunde gegeben werden, was ihr reden sollet“ (Matth. 10, 19), bloß für die Vertheidigung vor Gericht, nicht auch für die Ausübung des Amtes? Nirgends findet sich in den apostolischen Schriften die geringste Andeutung für eine solche Trennung des apostolischen Geistes, während doch die Verweisungen auf die Echtheit durch die Unterschrift, den Schreiber, Ueberbringer u. a. ziemlich häufig sind. Wo findet sich ein Zeugniß für die Promulgation der apostolischen Schriften in diesen selbst? wo eine andere Berufung als auf das apostolische Amt und den apostolischen Geist? Sollte in der That nur einigen der Apostel ein solch besonderes Charisma verliehen worden sein? Die Väter kennen diesen Unterschied nicht, sie finden den äußern Grund in den Verhältnissen. Das Schreiben gehörte an sich überhaupt nicht zum apostolischen Berufe. Sie halten sich durchaus an das Kriterium der Apostolicität. Muß zugegeben werden, was kaum zu bestreiten ist [2], daß das Bewußtsein der Inspiration keineswegs nothwendig war und die Thatsache unter Umständen auch gar nicht angegeben werden konnte (vgl. 1 Petr. 1, 10. 11. 2 Petr. 1, 20 f.), so folgt ja daraus um so mehr, daß die Verfasser oft nicht im stande waren, ihre Schriften als inspirirte zu declariren und als solche zu übergeben.

---

[1] Scheeben, Dogmatik I, 105. 108. 115. Heinrich, Dogmatik I (2. Aufl.), 727. *Franzelin* l. c. p. 308. *Chauvin* l. c. p. 69 ss.

[2] Freilich wird es von den Vertretern der gegenwärtigen sententia communis bestritten. Denzinger a. a. O. II, 245. Scheeben a. a. O. I, 115. 125 dagegen, 128 dafür. Auch Schwane, Dogmengeschichte IV, 268. Schell, Dogmatik I, 33. 118. Wilmers, Handbuch der Religion I (5. Aufl., Münster 1894), 158 ff. u. a. Dagegen Dausch a. a. O. S. 39. 77. 92. 188. 216 f.

Die Annahme eines besondern Geistes für die apostolische Schriftabfassung widerspricht so sehr der ganzen Geschichte der Heilsthatsachen, daß man im Alterthum vergebens nach einem Grund sucht. Von jeher hat man sofort den Beweis für den göttlichen Ursprung einer Lehre erbracht gesehen, wenn überhaupt der apostolische Ursprung derselben festgestellt war, ob sie mündlich oder schriftlich überliefert worden sei. Der Glaube an die Inspiration des Alten Testaments beruhte gleichfalls auf den apostolischen Zeugnissen, wie schon der Gebrauch der LXX beweist. Eine Berufung auf die „Kirche des Alten Bundes" findet nicht statt. Die Synagoge genügte für die Juden, aber nicht für die Christen.

Besonders galt dies vom Apostel Paulus. Die stärksten Aussagen über die Inspiration der neutestamentlichen Schriften beziehen sich auf die Briefe desselben. „Der Gedanke, daß man sich einer Lehraussage des Paulus widersetzen könne (2 Tim. 4, 15), ohne auf den christlichen Charakter zu verzichten, war für die Kirchenglieder am Ausgang des 2. Jahrhunderts mindestens ebensosehr ausgeschlossen wie für einen Valentinus und einen Marcion in der Mitte desselben. War der Name eines jeden beliebigen Apostels, wie die Kritik der Aloger und des Cajus zeigt, ein absolutes Hinderniß einer verneinenden Stellung zu all dem, was mit anerkanntem Recht solchen Namen trug, so gilt das selbstverständlich auch von dem, welcher der Apostel schlechthin genannt wurde." Was der Herr selbst und die Apostel gethan haben, wurde als gleichwerthig betrachtet [1]. Nur ganz vereinzelte Stimmen (Priscillian, Philaster) unterscheiden zwischen echten und canonischen Paulusbriefen. Wenn Gregor I. sagt, daß die katholische Kirche von den 15 Briefen, die Paulus geschrieben, nur 14 festhalte, so kann er den Grund nur in der Unechtheit des einen suchen. Als allgemeiner Grundsatz galt, „daß die Wahrheit der heiligen Schriften zur Erbauung des Glaubens nicht von beliebigen Leuten, sondern von den Aposteln selbst der Nachwelt überliefert und dadurch in den höchsten Grad canonischen Ansehens aufgenommen worden ist, so daß sie als durchaus wahrhaftig und zweifellos fortbesteht", bemerkt der hl. Augustinus.

7. Der historische Beweis für eine solche Promulgation fehlt denn auch gänzlich. Nur die vorgefaßte Theorie kann bei Irenäus und Tertullian die „Hauptmomente" eines derartigen Depositums finden [2]. Vergebens schauen wir uns nach Beweisen für das „der apostolischen Kirche gegebene Gotteszeugniß über die Inspiration dieser und jener Schriften"

---

[1] Zahn a. a. O. I, 276 f. Scheeben a. a. O. I, 143 *Aug.*, Ep. 82, 2, 7.

[2] Scheeben a. a. O. I, 129. *Stapleton*, Principia fidei V, l. 9, c. 12. Bartholomäus Miranda auf dem Concil zu Trient (*Theiner*, Acta I, 633).

um. Was Durandus, Driedo u. a. für die Autorität der apostolischen Kirche im Gegensatz zu der spätern Kirche anführen, beschränkt sich auf die allgemeine Thatsache der Ausgießung des Heiligen Geistes und der Augenzeugschaft. Dieses trifft aber bei den apostolischen Verfassern mehr zu als bei den Lesern. Wie wären die Leser des Marcus- und Lucasevangeliums zu dieser Prüfung im stande gewesen? Wo erfahren wir von einer der Kirche zu theil gewordenen Offenbarung über den canonischen Charakter der Schriften? Die Geschichte der Entstehung des Canons ist ein lauter Protest gegen diese Theorie, weil sie uns eine allmähliche Bildung an den einzelnen apostolischen Kirchen aufweist und erst auf dem Tridentinum zum Abschlusse kam.

Ein einziges Beispiel für die verlangte Promulgation wird angeführt, eine Notiz des hl. Hieronymus über das Marcusevangelium. Derselbe berichtet: „Marcus, der Schüler und Dolmetscher des Petrus, hat nach dem, was er den Petrus hatte erzählen hören, von den Brüdern in Rom gebeten, ein kurzes Evangelium geschrieben. Als das Petrus gehört hatte, billigte er es und gab es der Kirche auf seine Autorität hin zu lesen." [1] Was war aber diese Autorität des Petrus für eine andere als die apostolische? Ist auch nur mit einem Wort von der Inspiration die Rede? Oder könnte die nachträgliche Approbation die Inspiration ersetzen? Zudem fährt aber Hieronymus fort, „wie Clemens im sechsten Buche der Hypotyposen und Papias schreiben". Papias weiß aber von einer Billigung durch Petrus überhaupt nichts, sondern erklärt die Ordnungslosigkeit im Marcusevangelium daraus, daß Marcus auf sein Gedächtniß angewiesen war. Clemens sagt, Petrus habe sich zu dem Unternehmen des Marcus weder abwehrend noch aufmunternd verhalten. An einer andern Stelle bemerkt er allerdings, als Petrus von der Sache erfahren, habe er nach einer Offenbarung des Heiligen Geistes sich über die Bereitwilligkeit der Römer gefreut und die Schrift für die Römer gebilligt; aber nicht nur hat Eusebius damit sehr differirende Citate aus den Hypotyposen angeführt, deren zweites die spätere Auffassung deutlich erkennen läßt, sondern auch so ist von der Inspiration in der Promulgation keine Rede. Die Offenbarung ist dem Petrus zu theil geworden.

Vergleichen wir aber mit der obigen Stelle des Hieronymus seinen Prolog zum Matthäusevangelium, so finden wir den gemeinsamen Grundgedanken aller alten Nachrichten: „Marcus, welcher zwar den Herrn nicht selbst gesehen hat, sondern das, was er seinen Meister predigen gehört hatte, mehr nach der Treue der Ereignisse als nach der Ordnung erzählt".

---

[1] De vir. ill. c. 8. *Clem. Alex.* ap. *Eus.*, H. eccl. 6, 14, 5; 2, 15, 1.

An die Differenz mit der Irenäusstelle will ich bloß nebenbei erinnern. Nur in einem stimmen alle Alten überein, daß die Evangelien des Marcus und Lucas auf Petrus und Paulus zurückzuführen seien. Selbst die Apokryphen kennen keinen andern Apostoliker als Verfasser eines Evangeliums. So kommt sogar hier das Princip der Apostolicität zur Anwendung. Nur die Apostel und ihre unmittelbaren Schüler und Genossen konnten zuverlässige Urkunden der Apostelzeit verfassen. Die Schüler mußten aber im Einklang mit den Aposteln stehen [1]. Noch Beda bemerkt, Marcus und Lucas hätten zu jener Zeit geschrieben, in welcher sie nicht nur von der Kirche Christi, sondern auch von den noch im Fleische weilenden Aposteln selbst gebilligt werden konnten. Denn es geschah durch göttliche Fügung, daß nicht bloß die Apostel als Augenzeugen, sondern auch ihre Schüler, welche mündlich unterrichtet worden waren, die Thaten und Reden Christi aufgeschrieben haben.

Genügt aber dieses Verhältniß der Apostelschüler zu den Aposteln für die Inspiration ihrer Evangelien? Dasselbe scheint zunächst nur die äußere Glaubwürdigkeit, welche man für „Erinnerungen der Apostel" (Justin) fordern muß, sicherzustellen. In der That geht auch das Hauptbestreben der Apologeten dahin, die Glaubwürdigkeit des Inhalts dadurch festzustellen, wie dies auch Lucas in seinem Prolog für sein Evangelium bezweckte. Insbesondere den Gnostikern gegenüber war es nothwendig, dadurch den Besitz der apostolischen Lehre in der Kirche zu vertheidigen. Irenäus redet einfach von dem Evangelium der Apostel, weil diese die sichern Bürgen der Wahrheit sind, und verweist auf das Verhältniß des Marcus und Lucas zu den Aposteln, um ihre Schriften als zuverlässig nachzuweisen. Weil diese vier Evangelien und nur diese von den Aposteln und Apostelschülern, die sie geschrieben haben, der Kirche als Grundlage der Lehre vom Leben und Werke Christi und als Mittel gottesdienstlicher Erbauung gegeben worden sind, so muß alles, was den Anspruch auf ähnliche Geltung macht, an diesen gemessen werden. Es kann keine andern Evangelien, keine andere Lehre geben. Irenäus und Tertullian berufen sich auf die Tradition der apostolischen Kirchen, daß nur diese Evangelien von den Zeiten der Apostel an als echte Schriften gegolten hätten. Wenn sie damit einen Unterschied zwischen dem Ansehen der Evangelien der Apostel und denen der Apostelschüler andeuten, so zeigen sie nur, daß für letztere die Zurückführung auf die apostolische Autorität schwieriger ist. Sie machen aber keinen Unterschied zwischen apostolischer

---

[1] Zahn a. a. O. I, 448 f. 476. 479. 513. 557. 559. 664. *Tert.*, Adv. Marc. 4, 2 sq. *Aug.*, C. Faust. 17, 3. *Beda*, Ad Accam in expos. Actorum.

und canonischer Autorität, sondern wollen für alle Schriften die apostolische Autorität nachweisen, nicht bloß weil die Apostel eine größere Gewähr für die Glaubwürdigkeit bieten, sondern auch weil durch ihr Amt und ihre Würde der göttliche Charakter der Schriften gewährleistet wird.

Tertullian und andere haben aber mitunter geradezu die beiden Evangelien als Evangelien des Petrus und Paulus bezeichnet, um dadurch den apostolischen Ursprung und die Inspiration zu verbürgen. Es leuchtet ein, daß dieser Schluß weder historisch noch sachlich ganz befriedigt. Wollten wir nun mit einem Non liquet abschließen, so wäre von denjenigen, welche von bloßen Voraussetzungen ausgehen, am wenigsten etwas einzuwenden. Denn die Voraussetzung, daß entweder diese Evangelisten der Kirche ihre Inspiration kundgethan oder die Kirche eine besondere Offenbarung darüber erhalten haben müsse, ist doch nichts weiteres als eine einfache Consequenz einer Theorie, welche in den historischen Verhältnissen ebensowenig Halt hat als in den heiligen Schriften selbst. Die beiden Evangelisten deuten mit nichts an, daß sie sich der Inspiration bewußt waren, obwohl Lucas seine geschichtlichen Nachforschungen hervorhebt, und es existirt keinerlei Nachricht aus dem Alterthume, aus welcher eine diesbezügliche Mittheilung an irgend eine Kirche — denn um die Gesamtkirche konnte es sich damals gar nicht handeln — zu folgern wäre. Jedenfalls hätte es nur eine apostolische Kirche sein können. In dieser wäre aber wieder die Autorität der Apostel Petrus und Paulus an erster Stelle zu nennen. „Die Kirche der Offenbarung, welche die heiligen Schriften als göttliches Depositum kraft göttlicher *Inspiration* empfing und die Tradition darstellt, insofern sie Quelle ist," kann nur die apostolische Kirche sein, aus welcher die Schriften hervorgingen. Ihr Zeugniß fällt daher mit dem der Apostel und Apostelschüler selbst zusammen. Damit ist aber die Nothwendigkeit einer besondern Inspiration für die Annahme widerlegt.

Wir brauchen aber hierbei nicht stehen zu bleiben. Wir wissen, daß die Apostel sich wiederholt auf den Heiligen Geist berufen haben, welcher auch den Gläubigen zu theil geworden ist, daß sie die Gläubigen ermahnt haben, dieser Gnadengaben eingedenk zu sein. Sollten diese Gaben denjenigen gefehlt haben, welche die steten Begleiter und Dolmetscher der Apostel waren? Werden sie nicht vielmehr *vom Geiste Gottes als die Gehilfen der Apostel ausgezeichnet worden sein*? Daraus erklärt sich die Bitte der Römer an Marcus, das Wort des Lucas: „Es hat auch mir gut geschienen". Weil man darüber nicht im Zweifel war, daß diese Gehilfen der Apostel äußerlich von den Aposteln selbst belehrt, innerlich vom Heiligen Geiste erleuchtet waren, so galten ihre Schriften ohne Anstand als heilige Schriften. Dies legten Stellen wie 1 Kor.

16, 10. 1 Thess. 3, 2. 2 Tim. 4, 1—5. Tit. 1, 5 um so mehr nahe, als der Apostel dem Timotheus den gleichen Heiligen Geist zuschreibt (1 Tim. 1, 14). Nicht das Fehlen des Heiligen Geistes, sondern die Unterscheidung seiner Inspiration (Apg. 15, 28. 1 Kor. 12, 3) war schwierig.

Der heilige Chrysostomus bemerkt einmal: „Wenn ich sage: diesem (sc. Lucas), so meine ich Christus", und beweist dies folgendermaßen: „Denn daß dieser Mann des Heiligen Geistes theilhaftig war, erhellt von allen Seiten: von den Zeichen, die jetzt geschehen, von der Thatsache, daß damals Beliebige den Heiligen Geist empfingen, und von dem Zeugnisse des Paulus, denn, sagt er, sein Lob ist im Evangelium; von der Wahl nach der Händeauflegung. Denn nachdem er dies erzählt hat, fährt er fort: Aber auch als Abgeordneter von den Gemeinden (2 Kor. 8, 18) ist er uns in Sachen eben der Gnade, die wir besorgen, dem Herrn selbst zur Ehre, uns zur Ermunterung." [1] Ob diese Exegese richtig sei, thut nichts zur Sache; die Stelle ist an sich belehrend dafür, wie am Ende des 4. Jahrhunderts die Väter sich Rechenschaft über die Evangelien der Apostelschüler gegeben haben. Nicht jeder Augen= und Ohrenzeuge konnte ein Evangelium schreiben, sondern nur die stetigen Begleiter der Apostel, welchen das Zeugniß anvertraut war, aber auch für diese Gehilfen war neben der äußern Belehrung durch die Apostel die innere Einsprechung des Heiligen Geistes nothwendig und vorhanden. In diesem Sinne können wir mit dem hl. Augustinus sagen: „Was Christus von seinen Handlungen und Reden von uns gelesen wissen wollte, das hat er ihnen gleichsam mit seinen Händen zu schreiben befohlen." [2] Die zahlreichen Beweise für die Apostolicität der kirchlichen Schriften, Lehren und Einrichtungen wären unverständlich, wenn nicht die Apostolicität als die Gewähr für die inspirirte Wahrheit angesehen worden wäre.

Zwar hat man in Alexandrien den Maßstab der Apostolicität weniger streng angewandt als im Abendland, indem man den Begriff etwas weiter ausdehnte, so daß er auch auf die 70 Jünger paßte und einzelne Schriften gelten ließ (Hermas), welche apokalyptischen Charakter hatten. Allein dieses Schwanken ist begreiflich zu einer Zeit, in welcher man noch nicht über alle Schriften des sich bildenden Canons eine ganz sichere Ueberlieferung hatte. Als Origenes dem Gegenstande seine Aufmerksamkeit widmete, wurde auch alsbald das Princip der Apostolicität strenger gefaßt. Daraus folgt aber nicht, daß man allgemein früher den Ausdruck Propheten und Apostel

[1] In Act. Ap. H. 1, 1. 2.

[2] De cons. ev. 1, 35. *Const. ap.* II, 57, 5: *συνεργοὶ Παύλου.*

weiter gefaßt und darunter alle diejenigen, welche dem Worte des Lebens und dem Werke des Heils gedient hatten, verstand. Hätte die spätere christliche Reflexion nur deshalb Schwierigkeiten bei der Feststellung des Canons gefunden, weil sie von einem zu engen Begriff des Apostels ausging, so hätten das zweite und dritte Evangelium zu den Antilegomena gestellt werden müssen, was doch niemals geschah, während die meisten katholischen Briefe und der Hebräerbrief diesem Schicksale verfielen, weil man den apostolischen Verfasser nicht sicher kannte.

Das verschiedene Verhalten der einzelnen Hauptkirchen hinsichtlich der Antilegomena zeigt doch deutlich, daß es sich um keine der Kirche gewordene Inspiration handeln kann. Wird aber vollends angenommen, daß sich der Beweis für die Göttlichkeit der katholischen Kirche nicht wirksam führen lasse, wenn nicht ihre Idee, ihre Vorbereitung und Gründung aus der Heiligen Schrift nachgewiesen werden könnten, so müßte die Kirche, welche „kraft göttlichen Auftrags und Beistandes das Zeugniß ihrer (der Heiligen Schrift) zweifellosen Göttlichkeit gibt", für sich selbst kein gleichwerthiges Zeugniß geben können. Der Zirkelbeweis, welchen die protestantischen Polemiker den katholischen Apologeten vorwerfen, wäre also in der That vorhanden.

8. Der Zusammenhang der schriftstellerischen Thätigkeit mit der apostolischen Berufsthätigkeit überhaupt läßt uns zugleich die höhere Oekonomie des Neuen Testaments erkennen, ohne daß wir genöthigt wären, die Abfassung der Schriften von den geschichtlichen Verhältnissen loszulösen. Es war nicht zufällig, daß von den zwölf Aposteln nur Einige Briefe, zum Theil nur einen oder wenige schrieben; es war nicht Zufall, daß nur zwei derselben Evangelien verfaßten; aber der Grund liegt nicht darin, daß die andern das Charisma der Inspiration nicht hatten, sondern weil nach der göttlichen Providenz in dem ihnen angewiesenen Wirkungskreise das Bedürfniß nicht vorlag, das apostolische Charisma in der Schrift zum Ausdrucke zu bringen. Hatten sie vom Herrn bloß den Auftrag zur Predigt, so konnten sie nur durch einen doppelten Impuls, einen äußern und innern, zur Abweichung von dieser Vorschrift bewogen werden. Zur Ausführung benutzten sie aber nicht selten ihre Gehilfen, sei es als Schreiber sei es als Dolmetscher, oder wie beim Hebräerbriefe als unmittelbare Verfasser. Die Gehilfen in der Predigt waren es auch bei der Schriftabfassung. Der apostolische Geist wirkte in allem, was direct unter der Leitung der Apostel stand.

Wäre die Sache anders aufzufassen, so müßten wir noch weitere Consequenzen ziehen. Man würde keinen zureichenden Grund dafür angeben können, daß wir über die wichtigsten Begebenheiten im Leben Jesu

ungenau unterrichtet sind. Auch hierin können wir uns wieder auf den hl. Augustinus berufen: „Weil er (sc. Johannes) inspirirt war, sprach er etwas; wenn er nicht inspirirt gewesen wäre, so hätte er nichts gesagt; weil er aber ein inspirirter Mensch war, so hat er nicht alles, was ist, gesagt, sondern was ein Mensch sagen konnte, hat er gesagt."[1] Es bleibt also das Neue Testament „ein von Gott selbst veranstaltetes Werk", „eine von Gott selbst aufgestellte Urkunde seiner Offenbarung", aber der Geist Gottes hat auch hier unter Beiziehung der natürlichen Ursachen und im Zusammenhange mit der ganzen göttlichen Heilsökonomie gewirkt. Wurden die Schriften des Alten Testaments den Aposteln als „ein fertiges, objectiv vorliegendes Werk Gottes von Gott übergeben und von ihnen in Empfang genommen", so konnten doch die Schriften des Neuen Testaments nur einzeln für sich von den Aposteln den Einzelkirchen übergeben werden. Als solche waren sie freilich „das urkundliche Wort Gottes", nicht bloß „Ausdruck der apostolischen Verkündigung des Wortes Gottes", aber die Schrift und Lehrverkündigung waren Ausdruck desselben göttlichen Geistes, der in den Aposteln wirkte.

Nach Justin und den andern Apologeten ist die Lehre der Apostel Christi Lehre. Ihre Missionspredigt und Lehre ist Gottes Wort, weil sie Gottes Kraft von dem gegen den Himmel gefahrenen Christus empfangen haben, um recht predigen zu können; Christus predigt durch die Apostel, der Heilige Geist spricht durch sie, wie er einst durch die Propheten geredet hat. Dieselbe Stimme hat durch beide gesprochen, und beide leben nach dem Tode fort durch ihre Schriften. Die Christen haben von den Aposteln als Lehrern alles gelernt, was sie von religiöser Wahrheit besitzen, nicht bloß die evangelischen Thatsachen, sondern auch deren Bedeutung. Daher sind die Christen der Ueberzeugung, daß ihre Lehre trotz der menschlichen Vermittlung, durch welche dieselbe an sie gelangt ist, eine über alle menschliche Weisheit erhabene göttliche Wahrheit ist. Irenäus und Tertullian weisen für die mündliche und schriftliche Ueberlieferung auf den Geist Gottes in der Kirche hin. Vor Ueberspannungen dieses Princips, wie beim Montanisten Tertullian, der die Canonicität des Buches Henoch vertheidigt, weil es Christum predige, und jede Schrift, die zur Erbauung geeignet ist, für inspirirt hält, bewahrte die Kirche das historische Princip der apostolischen Nachfolge. Dadurch erhielt die Apostolicität und Inspiration der heiligen Schriftsteller eine Analogie in der Einrichtung der Kirche.

9. Das Neue Testament, wie die Sammlung der apostolischen Schriften von Tertullian zuerst genannt wurde, konnte als Sammlung erst

---

[1] In Ioann. tr. 1, 1.

allmählich dem Alten Testamente an die Seite gestellt werden. Ihrer Bedeutung nach kam zuerst der „Herr" in den Evangelien, dann der „Apostel" in den Briefen. Die Apostel kannten und verwendeten zunächst das Alte Testament als Heilige Schrift. Vernunftgründe, Heilige Schrift und das (mündliche) Wort des Herrn bilden die Stufen der Paulinischen Beweisführung (1 Kor. 9, 8. 14. Röm. 7, 1). Ein Unterschied zwischen den verschiedenen Theilen des Alten Testaments im gebräuchlichen Canon wird nicht gemacht. Haben auch die Juden, die Gnostiker und manche Kirchenlehrer, wie Origenes und die Antiochener, im Alten Testamente verschiedene Grade der Inspiration angenommen [1], so waren doch die Väter im Glauben von der göttlichen Inspiration des Ganzen durchaus überzeugt. Diesen Glauben dehnten sie auch auf das von den Aposteln verfaßte Neue Testament aus, als es allmählich zu einer Sammlung heranwuchs und neben dem Alten Testamente im Gottesdienste gebraucht wurde. Zu einem förmlichen Dogma brauchte die Theopneustie des Neuen Testaments schon deshalb in der alten Kirche nicht gemacht zu werden, weil der apostolische Geist dieselbe verbürgte. Für das Alte Testament hat Cyrill von Jerusalem den Parakleten, welcher in den Propheten gesprochen hat, in das Glaubensbekenntniß aufgenommen.

Schon der hl. Ignatius lobt das Evangelium, weil es etwas Ausgezeichnetes habe, nämlich die Ankunft des Erlösers, unseres Herrn Jesu Christi, sein Leiden und seine Auferstehung. „Denn die geliebten Propheten haben ihn vorausverkündigt, das Evangelium ist die Vollendung des ewigen Lebens. Alles zumal (d. h. das Alte und Neue Testament) ist gut, wenn ihr es in Liebe glaubet." [2] Als ältestes Beispiel für die Gleichstellung kann Barn. 4, 14 angeführt werden, wo Matth. 22, 14 mit der biblischen Formel „wie geschrieben steht" citirt wird. Dies gewinnt noch mehr an Gewicht, wenn man damit Ignatius an die Philadelphier (8, 2) vergleicht, wo das Evangelium als eine Urkunde dargestellt wird, auf welche man mit „wie geschrieben steht" verweist. Es müssen also schon zu jener Zeit gottesdienstliche Lectionen — vorwiegend aus dem Matthäusevangelium — stattgefunden haben. Clemens von Rom ermahnt, das zu vollbringen, was geschrieben steht, und citirt als Aussprüche des Heiligen Geistes alt- und neutestamentliche Stellen in enger Verbindung [3]. Noch höher stehen ihm aber die Worte des Herrn, von denen er einzelne über die Nachgiebigkeit und Langmuth in ziemlich freier Form anführt [4]. Ebenso wissen

---

[1] Vgl. Denzinger a. a. O. II, 214 ff.

[2] Ad Philad. 9, 2; cf. 5 und Ad Diogn. c. 11. Zahn a. a. O. I, 846 f.

[3] Ep. I ad Cor. 13, 1. [4] Ibid. 13, 2; cf. 46, 7. 8.

wir ja auch von Papias, daß er die Aussprüche der Jünger des Herrn gesammelt, weil er das mündliche Wort höher anschlug als das schriftliche[1]. Von dem ersten Briefe des hl. Paulus an die Korinther sagt Clemens, Paulus habe ihn vom Heiligen Geiste geleitet geschrieben (47, 3). Polykarp spricht von den „heiligen Schriften", in welchen Ps. 4, 5 und Eph. 4, 26 stehe (12, 1). Nicht weniger berufen sich die Gnostiker, deren erste Spuren in das erste Jahrhundert hineinreichen, auf die Heilige Schrift des Neuen Testaments.

Wie bei Ignatius werden im Briefe an Diognet das Evangelium, die Apostel und die Propheten zusammengestellt. Justin sucht mitunter die Glaubwürdigkeit des Neuen Testaments aus dem Alten Testamente zu erweisen, aber dies geschieht vom Standpunkte des Apologeten aus, welcher in der Voraussage der Hauptereignisse aus dem Leben Jesu für sich und andere die gewichtigsten natürlichen Motive des Glaubens findet. Auch wenn er bloß das Alte Testament „heilige Schriften" nennt, geht er von diesem Standpunkte aus. An sich will er die Predigt der Apostel über Christus so wenig der Predigt der Propheten nachstellen, daß er vielmehr in beiden die Stimme Gottes erkennt[2] und die Gleichberechtigung der Vorlesung aus den Denkwürdigkeiten der Apostel oder aus den Schriftwerken der Propheten als selbstverständlich betrachtet. Die Erzählung der Erfüllung mußte von demselben prophetischen Geiste geleitet werden, welcher die Voraussage dem göttlichen Seher eingegeben hatte. Führt doch Justin dieses Verständniß des Alten Testaments bei den Christen ganz allgemein auf die göttliche Gnade zurück. Dieser Gedankenkreis war dem pharisäischen, sadducäischen und essenischen Judenthume fremd. Konnte die Erkenntniß der heiligen Schriftsteller von dieser Bestimmung des Alten Testaments für den Inhalt und die Begründung des Christenthums ohne göttliche Erleuchtung gedacht werden?

Melito von Sardes redet bereits davon, daß das Gesetz und die Propheten im Alten Testamente ständen, setzt also die Bekanntschaft mit dem Neuen Testamente voraus[3]. Theophilus von Antiochien stellt Propheten und Evangelien als Schriften der von Gott getragenen Männer auf eine Linie und findet in den Aussagen der Propheten und

---

[1] *Eus.*, H. E. 3, 40, 4 (L.). Cf. *Clem.*, Recogn. 2, 1. 33.

[2] Dial. c. 119; Ap. 1, 66 sq. Vgl. Jülicher, Einleitung S. 292 ff.

[3] *Eus.* l. c. 4, 26. Hefele, Conciliengeschichte I, 819. Const. ap. 6, 16. Zu Theophilus s. Zahn a. a. O. I, 437. Harnack (Das Neue Testament S. 39; Dogmengeschichte I, 320 f.) bestreitet diese Gleichstellung; jedenfalls sei sie nicht unter dem Gesichtspunkt der Apostolicität, sondern der Inspiration vollzogen. Dagegen Gloatz: Neue Jahrb. f. deutsche Theol. 1893 S. 409. Leitner a. a. O. S. 106 ff.

Evangelien Uebereinstimmendes (mit dem Gesetz), weil alle vom Geist Getragenen in Kraft eines Geistes geredet haben. Die paulinischen Briefe stehen ihnen nahe. Tertullian wahrt der Heiligen Schrift des Neuen Testaments denselben Antrieb des Heiligen Geistes wie der des Alten Testaments. Irenäus sagt von den heiligen Schriften im allgemeinen, sie seien vom Worte Gottes und dem Geiste desselben dictirt. Clemens von Alexandrien spricht von inspirirten Reden, die von den Aposteln und Lehrern überliefert worden sind. Origenes findet in der Heiligen Schrift die Fülle des göttlichen Geistes; in allen Theilen: Prophetie, Gesetz, Evangelium, sei sie das Werk Gottes. Es ist Lehre der kirchlichen Predigt, daß die Heilige Schrift durch den Heiligen Geist verfaßt worden sei [1].

Spätere Zeugnisse sind kaum mehr anzuführen, da über diese kein Streit herrscht. Wird ja im Gegentheil geradezu behauptet, mit der Gründung der katholischen Kirche um die Mitte des 2. Jahrhunderts sei auch die Gleichstellung des neutestamentlichen Canons mit dem alttestamentlichen vollzogen worden [2]. Jedenfalls hat der Kampf mit der Gnosis dazu beigetragen, daß man den Begriff der eigentlichen Inspiration enger faßte und deshalb die Vorlesungsbücher strenger begrenzte. Insofern kann gesagt werden, daß das Neue Testament nicht „das Product einer Sammlung, sondern einer Reduction der gesamten urchristlichen Literatur" sei [3]. Aber diese Reduction bezog sich doch nur auf die Peripherie und auf einzelne Kirchen, die Haupttheile der apostolischen Schriften galten bereits allgemein als die göttlichen Schriften. In letzter Instanz entschied die Kirche auf Grund der successio apostolica und der Assistenz des Heiligen Geistes.

II. Das Wesen der Inspiration.

10. Ueber das Wesen der Inspiration im engern Sinn haben die Väter dieselben erhabenen Ausdrücke wie über die Offenbarungsinspiration gebraucht [4], soweit sie die Begriffe auseinander halten. Denn erst seit der

---

[1] De princ. 1, 1, 4. 8; 3, 1. Vgl. Zahn a. a. O. I, 83 ff. Kleutgen a. a. O. I, 56 ff. Rohnert, Die Inspiration der Heiligen Schrift und ihre Bestreiter (Leipzig 1889) S. 85 ff.

[2] Harnack, Dogmengesch. I, 283. Overbeck, Geschichte des Canon S. 78.

[3] Harnack, Das N. T. S. 110. Clemen, Die religionsphilosophische Bedeutung des stoisch-christlichen Eudämonismus in Justins Apologie (Leipzig 1890) S. 129 ff. Vgl. dagegen Jülicher a. a. O. S. 315 f.

[4] *Barn.* c. 8. *(Ps.-)Iust.*, Coh. ad Graec. c. 8. *Iust.*, Ap. 2, 13; Dial. c. 52. 76. 115. *Athenag.*, Legatio c. 9. *Clem. Alex.*, Coh. c. 9, p. 68 P.; c. 10, p. 76. *Tert.*, Adv. Marc. 4, 22; Apol. c. 31; De cultu mul. c. 3. *Orig.*, De princ., prooem.; C. Cels. 7, 10; In Num. Hom. 26, 3. *Ephraem*, Hymn. 53. Kleutgen a. a. O. I, 56 ff. Denzinger a. a. O. II, 177 ff. Dausch a. a. O.

Reformation wurden Offenbarung und Inspiration, d. h. Mitwirkung des göttlichen Geistes bei der Abfassung der Schriften getrennt. Wenn man lediglich vom Wortlaute der Väter ausgeht, so unterliegt es keinem Zweifel, daß sie die durchgängige Inspiration und Irrthumslosigkeit der Schrift als eine Sache des Glaubens betrachteten. Wie Philo und Josephus verwendeten sie sogar die Sage von der wunderbaren Entstehung der LXX als Beweis für die Inspiration. Moses, die Propheten, die Apostel waren gleichsam die Hände, welche durch die Kraft des Geistes beim Schreiben in Bewegung gesetzt wurden. Die Schriften gelten als ein Ersatz des unmittelbaren Verkehrs mit Gott im Urstande. Nachdem sich die Menschen des persönlichen Umgangs unwürdig gemacht hatten, schickte ihnen Gott, als Leuten, welche fern von ihm standen, Schriften. Diese Schriften schickte Gott, es brachte sie aber Moses, so daß wir ihren Inhalt nicht mehr von Moses hören, sondern von dem Gott aller, welcher durch Moses' Zunge spricht, seine Zunge bewegt. Die göttliche Kraft ist es, welche die Seele des Evangelisten Johannes in Bewegung setzt. So schreibt Chrysostomus, und mit ihm sind andere Griechen, ja die Väter seit Irenäus der Ansicht, daß kein Wort, kein Buchstabe, kein Zeichen des Textes müßig, ohne tiefe göttliche Belehrung sei.

Dazu bemerkt freilich schon Origenes mit Recht: „Aber die richtige Auslegung derselben zu finden, halte ich wegen der Dunkelheit der Dinge für ein schwieriges Werk.“ [1] Die allegorische Exegese, welche von der durchgängigen Realinspiration ausgeht, aber den Wortsinn preisgibt, kann demselben kaum gerecht werden. Doch ist diese wenigstens nicht allein schuld für die mehr als buchstäbliche Inspirationstheorie, sonst würden wir nicht selbst bei strengen Antiochenern (Theodor von Mopſ., Junilius) [2] ähnlichen Anschauungen begegnen. Daß Ambrosius und einzelne andere Abendländer hierin mit den Griechen übereinstimmen, kann bei ihrer literarischen Abhängigkeit von denselben nicht auffallen. Das talmudische und alexandrinische Judenthum stehen trotz des principiellen Unterschiedes auf demselben Standpunkt. Das eine braucht zur Auslegung den Midrasch (Commentar), das andere die Allegorie.

Diese Verbalinspiration fand denn auch in mehr oder weniger strenger Form verschiedene Anhänger bis in die neueste Zeit. Bona-

S. 45 ff. Science cath. 1893 p. 193 ss. *Lamy:* Revue bibl. 1893 p. 105. Zur Sache vgl. auch Apologie I, 529 ff. Theol. Quart. 1877 S. 636 ff. Zöckler, Beziehungen I, 179 ff. Zur LXX cf. *Aug.*, De civ. D. 15, 14, 2.

[1] C. Cels. 5, 60; In Matth. t. 16, 12.

[2] Kihn a. a. O. S. 98. 473. Schell, Das Wirken des dreieinigen Gottes (Mainz 1885) S. 280 ff. Leitner a. a. O. S. 153 ff.

ventura redet ihr das Wort[1], und sein Erklärer sagt mit Calmet, dies sei bis zum 16. Jahrhundert die gewöhnliche Ansicht der Theologen gewesen. Estius führt sie streng durch[2], indem er aus der Timotheusstelle (II, 3, 16) den Schluß zieht, daß die ganze heilige und canonische Schrift durch den Heiligen Geist geschrieben sei, so nämlich, daß nicht bloß die Gedanken, sondern auch die einzelnen Worte und die Ordnung der Worte und die ganze Disposition von Gott sei, der gleichsam selbst rede und schreibe. Der milde Melchior Canus sagt[3], es sei allgemeiner Glaube, daß die einzelnen Theilchen der canonischen Bücher unter dem Beistande des Heiligen Geistes geschrieben worden, daß jedes einzelne, ob großes oder kleines, von den heiligen Schriftstellern „dictante Spiritus.“ veröffentlicht worden sei. Dieses „dictante Sp. s.“ fand einen starken Nachhall in der nachtridentinischen Theologie[4]. Franzelin bemerkt im Anschlusse an die Väterstellen[5], daß sich die Wirksamkeit und vollkommene Wahrhaftigkeit des Heiligen Geistes auf alle, auch die kleinsten Theile der Schrift beziehe. Er verlangt auch für die Dinge, welche natürlich erkannt und gewußt werden können, mit dem hl. Thomas einen Beistand des Heiligen Geistes und folgert daraus, daß die Zeichen (Buchstaben u. a.) dem Sinne entsprechen müssen, eine göttliche Wirksamkeit, welche auch dafür sorge, daß der Schreibende unfehlbar die für die wahre und lautere Darstellung der inspirirten Dinge und Gedanken geeigneten Zeichen auswähle. Auch Heinrich sagt: „Nicht nur der ganze Inhalt, sondern auch die ganze Fassung der heiligen Schriften ist bis zum letzten Wort inspirirt.“ „Die Aussprüche der heiligen Schriftsteller sind zugleich und principaliter Aussprüche des Heiligen Geistes.“[6] Noch weiter geht v. Schäzler und mit ihm manche Neuthomisten. Ihnen erscheint die eigene Thätigkeit des Schriftstellers „als eine lediglich instrumentale, von Gott zum Vollzug eines göttlichen Werkes benutzte, die sich von der Thätigkeit eines materiellen Instruments nur dadurch unterscheidet, daß das Werkzeug eben ein lebendiges und geistiges Wesen ist und dieser Constitution gemäß in Bewegung gesetzt wird“[7]. Auch Schell vertheidigt auf Grund seines „über=

---

[1] Brevil. prooem. *Antonius Maria a Vicetia*, S. Bonaventurae Breviloquium (ed. altera, Friburgi 1881) p. 5. Vgl. Holzhey, Die Inspiration der Heiligen Schrift in der Anschauung des Mittelalters. München 1895.

[2] Comment. ad 2 Tim. 3, 16. [3] Loc. theol. 2, 17.

[4] Dehm, Zur Inspirationslehre des hl. Concils von Trient (Katholik 1868 II, 672 ff.). Dausch a. a. O. S. 165 ff. 228 f.

[5] L. c. p. 294. 299. *Schmid* l. c. p. 14 sq. [6] A. a. O. I, 572.

[7] Introductio in S. Theologiam ad mentem D. Thomae Aq. Opus posthumum ed. Fr. Thom. Esser. Ratisbonae 1882. Vgl. Katholik 1882 II, 416 f. Schäzler, Neue Untersuchungen S. 407 ff. Levesque, Pegues und andere Fran=

begrifflichen Gottesbegriffes" die Verbalinspiration, will aber den menschlichen Geist nicht passiv, sondern zu selbstthätiger Conception befruchtet auffassen.

Den Reformatoren war die strenge Fassung des Inspirationsbegriffes schon durch ihr exclusives Schriftprincip nahe gelegt, da sie an die Stelle der Autorität der Kirche die Autorität der Schrift setzten. Die altprotestantische Orthodoxie und Scholastik des 17. und 18. Jahrhunderts haben sich nicht wenige Mühe gegeben, die stricte Verbalinspiration nachzuweisen. Selbst die einzelnen Zeichen des hebräischen Urtextes, Consonanten und Vocale (!) galten als Werk des Heiligen Geistes [1]. Freilich forderte diese unnatürliche Ueberspannung nothwendig das andere Extrem heraus. Der Widerspruch gegen den todten Buchstaben führte in pietistisch-mystischen Kreisen zu dem subjectiven Zeugniß des Heiligen Geistes (testimonium Spiritus sancti) im Herzen des Gläubigen, die vernünftig geschichtliche Forschung zur Verwerfung der Inspiration überhaupt. Schon die Arminianer und Socinianer haben die Inspiration auf die Prophetie beschränkt. Die rationalisirenden protestantischen Theologen haben bald nicht einmal die Irrthumslosigkeit mehr festgehalten. Schließlich ließ der Rationalismus den Begriff der Inspiration im engern Sinne ganz fallen.

Seit der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts ist nicht bloß der orthodoxe Inspirationsbegriff, sondern der positive Inspirationsbegriff an sich durchbrochen und erschüttert. Der Schriftbeweis, den die Alten durch Häufung der dicta probantia herzustellen suchten, ist als Gewißheitsgrund des Glaubens aufgegeben. „Denn die orthodoxe Inspirationslehre, welche diesem Verfahren zu Grunde liegt, ist dem Gerichte der historischen Kritik und den Mächten der ganzen modernen Bildung so un-

---

zosen (vgl. *Lagrange*, Revue bibl. 1895 p. 563). Schell, Dogmatik I, 104. 106 f. Doch wollen diese jede mechanische Auffassung vermieden wissen und glauben dadurch der Freiheit und Individualität der Schriftsteller in Form und Inhalt einen größern Spielraum zu geben. Lagrange modificirt seine Darstellung nach dem hl. Thomas und sucht den Unterschied zwischen Offenbarung und Inspiration nachzuweisen (Revue bibl. 1896 p. 199 ss.). Die Irrthumslosigkeit ist der Hauptpunkt. Er betont, daß der Begriff „Urheber" durch den Begriff der „Inspiration" zu erklären sei. Die acceptio cognitorum a Deo sei das unterscheidende Merkmal der Offenbarung von der Inspiration, der das iudicium gegeben ist, durch die Erhebung des Geistes. Ebenso *Fernandez*, Dissertatio critico-theol. de verbali Bibliorum inspiratione. Valladolid 1884. *Chauvin* l. c. p. 107 s. Dagegen Schmid: Zeitschr. f. kath. Theol. 1885 S. 670 ff. Vgl. Dausch a. a. O. S. 165 ff. Die per excessum fehlenden Richtungen.

[1] Die beiden Buxtorfe, Gerhard und der Cons. Helvet. 1675 can. 2. Vgl. Wetzer u. Weltes Kirchenlex. IV (2. Aufl.), 1095 ff. Denzinger a. a. O. II, 216 ff. 239 ff. Dorner, Geschichte der protest. Theol. (München 1867) S. 550 ff. 556. Rohnert a. a. O. S. 192 f. Dausch a. a. O. S. 106 ff.

wiederbringlich erlegen, daß der Gedanke, dieselbe wieder aufzurichten, auch von den Conservativsten aufgegeben ist." [1] Nur vereinzelte Orthodoxe (Rohnert) versuchen es noch, die durchgängige Realinspiration und Irrthumslosigkeit zu vertheidigen. Auch die positiven Theologen geben Irrthümer zu und finden die Hauptsache der Inspiration darin, „daß die Thatsache der Wirksamkeit des Heiligen Geistes in der Schrift anerkannt wird auf Grund persönlicher Erfahrung ihres Eindrucks auf unser Gemüth, d. h. Gefühl mit Einschluß des Gewissens." [2] Die Frage: „Wie dünket euch um die Schrift" ist bei den Protestanten zu der eigentlich entscheidenden geworden. Wenn der „breite Graben" zwischen den einzelnen theologischen Richtungen wirklich vorhanden sei, so befinde er sich nach dem Urtheil und Gefühl weiter Kreise an dieser Stelle.

11. Unsere historische Uebersicht ist aber einseitig. Wir haben bis jetzt nur die göttliche Seite ins Auge gefaßt, diejenige Seite, welche eben den Charakter der heiligen Schriften bedingt und den Christen wie allen Verehrern heiliger Schriften im Alterthume besonders nahe ging. Auch die Brahmanen haben den göttlichen Charakter ihrer Vedas auf das höchste zu erheben gesucht. Keine apologetischen Schriften irgend einer Religion haben die Theorie der Inspiration so aufs äußerste getrieben [3]. Man würde sich aber täuschen, wenn man glaubte, die Väter hätten bei ihrer unbegrenzten Verehrung der Heiligen Schrift für den Einfluß des menschlichen Factors kein offenes Auge gehabt. So wenig als das Alte Testament wollten sie einer mantischen Inspiration das Wort reden. Auch wenn sie in philonischer Weise sich der hellenischen Ausdrücke bedienen, denken sie entfernt nicht an bewußtlose Ekstase oder Raserei.

Die Väter waren vielmehr überzeugt, daß die vom Heiligen Geiste erleuchteten und geleiteten Schriftsteller sich den jeweiligen Verhältnissen und der Fassungskraft der Leser accommodirt haben. Sie konnten sich der offen vorliegenden Thatsache, daß Stil und Anordnung bei den verschiedenen

---

[1] Moore: Theol. Lit.-Ztg. 1887 Nr. 13, Sp. 307. Strauß, Glaubenslehre I, 123 ff.

[2] Gloatz, Die Inspiration der Heiligen Schrift (Neue Jahrb. f. deutsche Theol. 1892 S. 155 ff.). Kübel, Zur Inspirationsfrage (ebd. 1893 S. 81 ff. 224 ff.). Ueber diese und andere Rohnert a. a. O. S. v. 277. Valloton, Die Bibel. Ihre Autorität, ihr Inhalt und ihr Werth. Aus dem Französ. von Müller. Gotha 1891. Haug, Die Autorität der Heiligen Schrift und die Kritik. Straßburg 1891. Kölling, Die Lehre von der Theopneustie. Breslau 1891. Geß, Die Inspiration der Helden der Bibel und der Schriften der Bibel. Heidelberg 1892. Frank, Geschichte und Kritik der neuern Theologie (2. Aufl., Erlangen u. Leipzig 1895) S. 257 ff.

[3] M. Müller, Vergl. Rel.-Wiss. S. 118; Natürl. Rel. S. 224 ff.

Schriftstellern sehr verschieden, die Texte und Uebersetzungen oft unzuverlässig sind und voneinander abweichen, nicht verschließen. Origenes hat in seiner Hexapla den kritischen Stand des Textes vor die Augen gestellt und als Exeget die Unmöglichkeit, die Verbalinspiration durchzuführen, sehr schwer empfunden, Hieronymus ging denselben Weg mit strengerer Kritik und weniger Mystik, so daß er, trotz aller Reminiscenzen an Origenes, den menschlichen Factor in der Heiligen Schrift voll und ganz zur Anerkennung brachte. Sein feines Gefühl für die Spracheigenthümlichkeiten und sein offener Sinn für die Geschichte, welche namentlich in seinen Prologen und Briefen zum Ausdruck kommen, zeigten ihm die menschlichen Spuren überall. „Die Heilige Schrift redet in der Sprache ihrer Zeit, in Accommodation an die gewöhnliche Redeweise, nicht wie die thatsächliche Wahrheit es erfordert." [1] Dasselbe sagt Augustinus, indem er den dem menschlichen Gebrauche angepaßten Stil der Heiligen Schrift aus ihrer Bestimmung für die Menschen erklärt. Aus seiner Correspondenz mit Hieronymus geht hervor, daß die lateinische Uebersetzung des letztern großen Widerspruch hervorrief, weil man sich zu sehr an den Buchstaben der Itala gewöhnt hatte. Aber auch die Griechen, selbst diejenigen, welche wie Basilius und Gregor von Nyssa die Inspiration sehr hoch wertheten, anerkennen den menschlichen Factor mit gleicher Entschiedenheit. Sie wußten die Verbalinspiration mit riskirten Erklärungen zu verbinden, weil sie die Bibel zwar für ein wahres Buch, aber für wahr unter der Bedingung der richtigen Erklärung hielten.

Ein Beweis dieser freiern Auffassung ist die Gewohnheit, das Alte Testament nach dem Vorgange der neutestamentlichen Schriftsteller gedächtnißmäßig, ohne ängstliche Rücksicht auf den Wortlaut zu citiren. Ja man gab den Wortlaut preis oder änderte ihn absichtlich nach dem schriftstellerischen Zwecke, wenn er der Erklärung zu große Schwierigkeiten bereitete. Die alexandrinische Schule, welche zuerst eine verhältnißmäßig vollständige Theorie über die Inspiration aufstellte, hat in der Allegorie ein Mittel gefunden, selbst den historischen Charakter der Erzählungen umzudeuten. Die antiochenische Schule bediente sich zu demselben Zwecke der Typik. Im Neuen Testamente gaben namentlich die parallelen Berichte der Evangelien Veranlassung, die menschliche Seite in der Heiligen Schrift genauer zu untersuchen. Schon Origenes quält sich viel mit der Harmonisirung derselben ab, findet aber häufig zur Rettung der Irrthumslosigkeit keinen andern Ausweg als die Annahme, daß entweder die Erzählungen sich auf verschiedene Ereignisse beziehen, einen Ausweg, der auch

---

[1] In Ier. c. 28, 10. *Aug.*, De trin. 1, 12. Zu den Griechen s. Schell, Das Wirken S. 284 ff.

heute noch vielfach, aber nicht zur Empfehlung der Evangelien versucht wird, oder daß die Differenz in geistig-mystischem Sinne sich aufhebe. Aehnliche Schwierigkeiten bietet die Apostelgeschichte an sich und in ihrem Verhältniß zu den paulinischen Briefen. Auch diese haben bereits die Väter oft beschäftigt.

12. Weder die eine noch die andere Erklärung konnte für die offen daliegenden Differenzen genügen. Man sollte vielmehr bei der Annahme der Verbalinspiration erwarten, daß alles gleich laute, nur ein Evangelium geschrieben worden wäre, oder wenn es zu andern Zwecken nützlich schien, verschiedene zu schreiben, alle Differenzen vermieden worden wären, welche seit Celsus bis heute gegen den inspirirten Charakter verwerthet werden. Ebenso wäre zu erwarten, daß alles Nöthige in der Heiligen Schrift stehen müsse. „Es läugnet die Heilige Schrift, was sie nicht angibt", sagt Tertullian [1]. Die zahlreichen Stellen der Väter über die perfectio und plenitudo der Heiligen Schrift gehen von derselben Voraussetzung aus. Der hl. Athanasius berichtet, daß man sich auf dem Nicänum nur ungern zu der Aufnahme des *ὁμοούσιος* in das Glaubensbekenntniß entschlossen habe, weil das Wort nicht in der Heiligen Schrift stehe. Nur die Unmöglichkeit, einen die Häresie streng abweisenden Begriff in der Heiligen Schrift zu finden, habe über die Bedenken hinweggeholfen. „Das, was geschrieben ist, glaube; um das Nichtgeschriebene kümmere dich nicht", sagt (Pseudo-)Basilius. „Denn wo über den dunkelsten Gegenstand gestritten wird, ohne daß sichere und klare Beweise aus den heiligen Schriften zur Seite stehen, muß sich die menschliche Anmaßung zurückhalten und nicht nach einer Seite hinneigen." [2] Noch der hl. Thomas, der in keiner Weise für die Verbalinspiration in Anspruch genommen werden kann, sagt mit (Pseudo-)Dionysius, man dürfe es nicht wagen, etwas von Gott auszusagen, außer dem, was uns in den heiligen Schriften ausgedrückt ist [3]. Nachher mildert er diesen Ausspruch dahin, daß er „entweder durch Worte oder nach dem Sinne" beifügt. Auch hierin folgt er wieder dem Dionysius, welcher das *ὁμοούσιος* damit vertheidigte.

Dennoch haben die Väter und Theologen keine dieser Consequenzen der Verbalinspiration gezogen und damit für eine andere Auffassung Raum gelassen. Die verlangte Vollständigkeit wurde bloß für das Beweis-

---

[1] De monog. c. 4. *Cypr.*, Ep. 73. *Athan.*, Or. c. Ar. 1, 8; Adv. gent. 1. *Aug.*, De doctr. chr. 1, 37; Ep. 19; C. Faust. 11, 5.

[2] *Aug.*, De pecc. mer. 2, 36, 59.

[3] S. th. 1, q. 32, a. 2, 1; cf. q. 29, a. 3 ad 1; q. 36, a. 2 ad 1; q. 39, a. 2. *Dionys. Ar.*, De nom. c. 1. *Cyr. Alex.*, De trin. Dial. 1 (VIII, 39 B). *Petav.*, Prol. 1, 1, 7. Denzinger a. a. O. II, 238 ff.

verfahren, nicht für die Quelle des Glaubens in Anspruch genommen. „Dieser Bücher (Evangelien) bedienen wir uns, wenn wir über den Glauben des Evangeliums gegen die Häretiker zu thun haben", sagt derselbe Tertullian. „Sobald es sich um eine Beweisführung gegenüber von solchen handelt, die außerhalb der Kirche stehen, reicht die mündliche Ueberlieferung nicht aus, da dieselben ein auf Hörensagen gegründetes Zeugniß verwerfen und für das Augenzeugniß bloß das schriftliche Document einen Ersatz bietet", bemerkt (Pseudo-)Origenes. Und Chrysostomus sagt: „Denn da die apostolischen Schriften die Schutzmauern der Kirchen sind, so werden nicht nur die damals bestehenden, sondern auch die später entstehenden durch sie geschützt."[1] (Pseudo-)Athanasius beruft sich hierfür auf das Beispiel des hl. Paulus, welcher, obwohl er Christus selbst in sich redend gehabt habe, doch nicht einfach seine Autorität in die Wagschale gelegt habe, ohne das Zeugniß der Heiligen Schrift. Alles, was über Gott geschrieben wird, soll mit dem Stile der Heiligen Schrift verglichen und nach der Billigkeit der Glaubensregel erwogen werden.

13. Die Abweichungen wurden gerade umgekehrt für die Glaubwürdigkeit der Heiligen Schrift benutzt. „Was nun?" fragt der heilige Chrysostomus. „Hätte es nicht genügt, daß ein Evangelist alles schreibe? Es hätte wohl genügt. Aber auch wenn es vier Schriftsteller sind, weder zu derselben Zeit, noch an demselben Ort, noch zu einer Unterredung zusammenkommend, dann wie aus einem Mund alles redend, so ist dies der größte Beweis der Wahrheit. Aber gerade das Gegentheil geschah, sagt man, denn überall werden sie der Abweichung überwiesen. Gerade dies ist nun der größte Beweis der Wahrheit. Denn wenn alles genau zusammenstimmte, auch hinsichtlich der Zeit, des Orts und selbst der Worte, so hätte wohl keiner der Feinde geglaubt, daß sie nicht nach einem menschlichen Uebereinkommen das geschrieben haben, was sie geschrieben haben. Denn es sei eine solche Uebereinstimmung nicht Sache der Aufrichtigkeit. Nun aber entfernt der scheinbare Widerspruch im kleinen einen jeden Verdacht von ihnen und spricht glänzend für den Charakter der Schreibenden."[2]

Bleek meint zwar über diese Stelle: „Doch gab es unter den rechtgläubigen Lehrern sowohl der katholischen Kirche als nachmals der protestantischen nur wenige, welche soviel zugeben."[3] Aber katholischerseits gibt es mehr, als er glaubt. Für die Griechen versteht sich dies bei dem maßgebenden Ansehen des Chrysostomus von selbst. Die Prologe ihrer

---

[1] *Tert.*, Adv. Marc. 4, 5. *(Ps.-)Orig.*, De recta in Deum fide c. 1. *Chrys.*, Hom. in illud: Hoc autem scitote 2 Tim. 3, 1. *Aug.*, In Ioann. tr. 26, 15; 30, 1. *Cyr. Hier.*, Cat. 5, 12.

[2] In Matth. H. 1, 2. [3] Synoptische Erklärung I (Leipzig 1862), 14.

Commentare geben Zeugniß dafür (Euthymius Zigabenus). Aber auch die Abendländer haben sich dieser Auffassung angeschlossen. Die Stelle des Chrysostomus findet sich z. B. in der Vorrede zur Goldenen Kette des hl. Thomas, bei Jansen im Tetrateuch, bei Corn. a Lapide in der Vorrede zu den Evangelien, bei R. Simon, Hug, Feilmoser, Wilke, Alzog, Schegg, Hettinger, Aberle, Schanz u. a. Es widerspricht aber dieser Auffassung wie dem Thatbestande, wenn man die genannten Differenzen als eine Folge der Inspiration darstellt, weil dadurch die darin enthaltenen göttlichen Wahrheiten um so vollkommener und von verschiedenen Seiten beleuchtet werden![1] Dies gilt nur vom Ganzen, nicht vom Einzelnen, ganz abgesehen davon, ob die Benutzungs- oder die Traditionshypothese zur Erklärung beigezogen werde. Im Gegentheil wird man viel eher versucht sein, daraus zu folgern, daß in nebensächlichen Dingen über Ort, Zeit, Zahl u. s. w. keine volle Genauigkeit erstrebt wird oder erreicht worden ist.

14. Chrysostomus hat aber diesen Grundsatz nicht nur aufgestellt, er hat denselben in seinen Commentaren auch praktisch zur Anwendung gebracht. Freilich hat er den zweischneidigen Charakter desselben bei der Durchführung wohl erkannt und nicht etwa geflissentlich die Abweichungen hervorgehoben, aber er hat doch stets den Grundsatz gelten lassen, daß man in diesen Nebensachen nicht ängstlich um die Inspiration besorgt sein dürfe. So bemerkt er z. B. über die Abweichungen zwischen Matthäus und Lucas betreffs des Hauptmanns von Kapharnaum, es handle sich hier nur darum, zu wissen, ob beide Evangelisten uns zeigen, daß dieser Hauptmann einen lebendigen Glauben und eine hohe Meinung von der Macht des Erlösers hatte. Thatsächlich wird man in den meisten Commentaren der Väter diesen Standpunkt vertreten finden. Am deutlichsten tritt dies beim hl. Augustinus hervor, welcher die Frage principiell behandelte. Er stellt auch in demselben Werke über die Evangelien beide Momente des Inspirationsbegriffes so schroff einander gegenüber, daß man auf den ersten Anblick einen Widerspruch vermuthen könnte. Die göttliche Einwirkung wird oft so betont, daß die menschliche Thätigkeit fast zu verschwinden scheint; andererseits wird wieder der menschlichen Mitwirkung so viel eingeräumt, daß man sich an der Grenze des Inspirationsbegriffes befindet.

Es ist aber dieselbe Methode des hl. Augustinus, wie in der Gnadenlehre zwischen Gnade und Freiheit. Er ist überzeugt, daß die

---

[1] Heinrich a. a. O. I, 730. Vgl. die sarkastische Erwiderung in den theologischen Streitschriften Lessings: Reclam VI, 234 ff.

heiligen Schriftsteller als membra Christi dictante capite geschrieben haben [1], sucht selbst die verschiedene Darstellung auf die Leitung des Heiligen Geistes zurückzuführen. Die Erinnerung des Evangelisten wurde durch die Hand dessen geleitet, der die Wasser beherrscht, der Geist hat die Ordnung bewirkt, weil er die Ereignisse in dieser Ordnung vor die Erinnerung der Evangelisten brachte. Allein der Heilige ist weit entfernt, damit eine mechanische Vorstellung zu verbinden. Er will nur den Einfluß des Heiligen Geistes trotz der Verschiedenheit wahren. Der Geist ließ dieselbe zu, weil er die Freiheit der Schriftsteller nicht aufheben wollte. Die heiligen Bücher mußten der Fassungskraft des Volkes angepaßt sein, weil sie für Gelehrte und Ungelehrte gleich lehrhaft sein sollten. Daher findet er den Hauptgrund der zahlreichen Abweichungen in der Thätigkeit der Schriftsteller. Wenn er diese wieder vom Zwecke, von der Tendenz beeinflußt sein läßt, so ist dies ein weiterer Beweis für die Anerkennung derselben. Wir sollen daraus lernen, die Sachen den Worten, nicht die Worte den Sachen vorzuziehen. Uebrigens lassen sich die kleinern Differenzen des Stils und der Nebenumstände hieraus nicht ableiten.

Schließlich hält Augustinus wie Hieronymus nur eines unerschütterlich fest, die Irrthumslosigkeit. Diese durch die Inspiration bewirkte Eigenschaft ist das mindeste, was man von einer heiligen Schrift verlangen kann. Eine rein menschliche Schrift kann nicht ohne Irrthum sein, eine vom Heiligen Geiste inspirirte kann keinen Irrthum enthalten. „Allein jenen Büchern der Schriften, welche bereits canonische genannt werden, habe ich jene Ehrfurcht und Hochschätzung entgegenzubringen gelernt, daß ich ganz fest glaube, daß kein Verfasser derselben in etwas geirrt hat.“ [2] „Wer aber sagt, es habe den Evangelisten durch die Kraft des Heiligen Geistes wenigstens das mitgetheilt werden müssen, daß sie weder in der Art der Wörter, noch in der Ordnung, noch in der Zahl abwichen, der versteht nicht, daß je höher das Ansehen der Evangelisten hervorragt, um so mehr die Sicherheit der übrigen Menschen, welche die Wahrheit reden, durch sie bestärkt werden mußte, auf daß, wenn mehrere dieselbe Sache erzählen, auf keine Weise einer derselben der Lüge mit Recht beschuldigt werde, wenn er von andern so abgewichen ist, daß er sogar durch das

---

[1] De cons. ev. 1, 35, 54; cf. 1, 7; 2, 21, 51 sq.; 3, 13, 48. Auch von Thomas (Cat. aur. in Matth. praef.) citirt. Ebenso in der Encyklika Leos XIII. Providentissimus vom 18. Nov. 1893 neben Gregor I. über Job, und dem Brief 82; vgl. (Freiburg i. B. 1894) S. 61 ff. Conf. 12, 14; De civ. D. 18, 41; 20, 23; Serm. 71, 8, 13. Kaulen, Einleitung S. 14. Aberle-Schanz, Einleitung S. 14. Dausch a. a. O. S. 78 ff. *Thomassin*, Dogm. 5, 30.

[2] Ep. 82, 3; Conf. 12, 18. *Thom.*, S. th. 1, q. 1, a. 8 ad 2.

vorausgehende Beispiel der Evangelisten vertheidigt werden kann."[1] Man muß auf den Willen, nicht bloß auf die Worte sehen.

15. Diese Stellen ließen sich stark vermehren. Bei den Griechen wie bei den Lateinern wird man zahlreiche solche, dem Wortlaute nach einander fast widersprechende Aussprüche finden[2]. Einerseits sind die heiligen Schriftsteller reine Werkzeuge des Heiligen Geistes, Glieder Christi, andererseits sind sie sich ihrer Aufgabe und ihres Zweckes wohl bewußt und lösen dieselbe der Form nach ihrer Begabung und Bildung entsprechend. Der Stoff ist ihnen überall gegeben, die Sprache, Darstellung, Anordnung sind ihre Sache. Die Erklärung dieser an sich auffallenden Thatsache ist einfach. Die Apologeten hatten noch die charismatischen Wirkungen des göttlichen Geistes erfahren, sie waren von den Vorstellungen der Heiden über die Mantik erfüllt, gingen von der Prophetie aus und betrachteten die objective Thatsache, ohne sich um die subjective Ausführung weiter zu kümmern. Die alles überwältigende Kraft des Heiligen Geistes in der neuen Gemeinde, welche als Beweis der Göttlichkeit des Christenthums gelten mußte, ließ auch beim schriftlichen Wort den Gedanken an die menschliche Thätigkeit zurücktreten. Erst als die Juden und die Häresie den Streit auf das Gebiet der Heiligen Schrift verlegten, fing man an, reiflicher über die Entstehungsweise derselben zu reflectiren. Die directen Angriffe der Heiden auf das Alte und Neue Testament nöthigten noch mehr, die menschliche Seite zu berücksichtigen. Daraus erklärt sich, daß die spätern Väter, obwohl sie die gleiche Inspirationstheorie dem Worte nach beibehielten, doch von einer buchstäblichen Inspiration weit entfernt waren. Die Theorie beweist ihren festen Glauben an den göttlichen Ursprung der Heiligen Schrift, ihre Anwendung ist eine Concession an die thatsächlichen Verhältnisse.

Dürfen wir von ihnen rückwärts schließen, so können wir auch folgern, daß die manchmal überschwänglichen Ausdrücke der Apologeten nicht wörtlich zu pressen sind. Ihre „Werkzeuge des Heiligen Geistes" sind nicht als unvernünftige, mechanische Werkzeuge aufzufassen. Hätten sie noch strenger zwischen Offenbarung und Inspiration der Heiligen Schrift unterschieden, so wären sie auch zu einer genauern formellen Erklärung veranlaßt worden. Läßt sich doch an einzelnen Beispielen zeigen, daß diese Apologeten ebenso wie Augustin die aus der durchgängigen Realinspiration folgende Irrthumslosigkeit für genügend erachteten und die Abweichungen sehr wohl zu würdigen wußten. Man meint Augustin sprechen zu hören, wenn man bei Justin liest: „Wenn du die Worte so citirt hast, weil du

---

[1] De cons. 2, 12, 28; 28, 67 al. [2] Denzinger a. a. O. II, 238 f.

geglaubt hast, dadurch der Unterredung Schwierigkeiten zu bereiten, da ich sagen müsse, die Schriften stehen miteinander im Widerspruche, so hast du dich geirrt. Denn niemals werde ich dies zu denken oder zu sagen wagen, sondern, wenn eine Schriftstelle vorgelegt wird, welche derartig zu sein scheint und den Vorwand eines Widerspruches mit einer andern darbietet, so werde ich, überzeugt, daß keine der andern widersprechen könne, vielmehr bekennen, daß ich das Gesagte nicht verstehe, und diejenigen, welche einen Widerspruch vermuthen, zu meiner Ansicht zu bekehren suchen."[1] Ephräm bemerkt: „Die gedankenreichen Worte, welche Gott hat niederschreiben lassen, gleichen Arzneimitteln, welche, obwohl verschieden, zusammenwirken, um die Gesundheit hoffen zu lassen und zu schenken. Tödlich in der Hand desjenigen, welcher sie gibt, ohne ihre Kraft zu kennen, sind sie heilsam, wenn sie mit Verständniß gegeben werden. . . Im Munde der Unwissenden widersprechen sich die Texte. Die Schriften sind voll Uebereinstimmung, aber die Lehrer bringen die Verwirrung hinein."

Andererseits hat sich auch bei den spätern Vätern der Sprachgebrauch so wenig fixirt, daß es unmöglich ist, aus demselben die Lehre genau festzustellen. Der ursprüngliche Ausdruck *θεόπνευστος*, inspirata (scriptura) bedeutet zunächst einfach: mit göttlichem Geiste begabt oder göttlichen Geist athmend, und abgeleitet: von Gott gehaucht. Das Bild ist bei inspiratio, spiritus wie bei *πνεῦμα* vom sinnlichen Hauche des Windes hergenommen und auf den Geist übertragen, weil man sich diesen sinnlich als Hauch darstellte und im Athem einen Beweis dafür zu haben schien. Wie aber dieser Hauch bei den heiligen Schriftstellern zu deuten sei, blieb unklar, weil verschiedene Wirkungen des Heiligen Geistes in der Kirche und den einzelnen Gläubigen eine allgemeine Causalität desselben erkennen ließen. Diese Thatsache wirkte aber auch bei den spätern Vätern fort, so daß man um so weniger berechtigt ist, die buchstäbliche Fassung zu bevorzugen. Der hl. Augustinus gebraucht inspirante Spiritu sancto von seinem eigenen Vortrag über die Psalmen und sagt von Hieronymus, er habe die Heilige Schrift erklärt non tantum donante, verum etiam dictante Spiritu. Sein Biograph Possidius schreibt die Lebensgeschichte inspirante rerum omnium factore, wie auch andere Biographen divino afflati Spiritu geschrieben haben. Leo I., welcher zum erstenmal Gott als den Urheber (auctor) der Heiligen Schrift bezeichnet, schreibt an Kaiser Leo, daß der Heilige Geist durch ihn zum Wohle der ganzen Kirche wirke. Von den Decreten des Nicänum sagt er, es könne dieser Regel, welche aus göttlicher Inspiration hervorgebracht wurde, nichts hinzugefügt werden. Gregor von

[1] Dial. c. 65. *Ephraem* cf. Revue bibl. 1893 p. 11.

Nyssa bezeichnet die Schrift seines Bruders Basilius über das Sechstagewerk als θεόπνευστος[1].

Besonders wird Gregor der Große für die Verbalinspiration angerufen. Wie er auf allen Gebieten den Blick mehr auf das Aeußere, Praktische richtete, so hat er auch in der Inspirationslehre das Mechanische in den Vordergrund gestellt. Der Urheber der Heiligen Schrift ist der Heilige Geist. Er selbst hat das geschrieben, was er zum Schreiben dictirte. Der Heilige Geist war beim Werke des Schriftstellers der Inspirator. Die Schriftsteller werden durch seinen Antrieb (impulsu) getrieben. Die Heilige Schrift ist nichts anderes als gleichsam ein Brief des allmächtigen Gottes an seine Geschöpfe[2]. Aber schon der Wechsel zwischen dictare und inspirare verbietet, jenes Wort zu pressen. In der That huldigt er in seinen Homilien den Grundsätzen des hl. Augustinus. Ja er verehrt die vier Concilien wie die vier heiligen Evangelien[3]. Man darf also wenigstens sagen, daß die Väter diese Ausdrücke „nicht im strengsten Sinne faßten, so nämlich, als wenn jede Stelle der Heiligen Schrift vom Heiligen Geiste wörtlich eingegeben worden sei".

Der erste, welcher eine genauere Feststellung der Inspiration der heiligen Bücher veranlaßte, war der Abt Fredegisus, ein Schüler Alcuins. Er behauptete, der Heilige Geist habe vornehmlich die äußern Worte den heiligen Schriftstellern andictirt. Er fand aber einen entschiedenen Gegner in Agobard, welcher nach dem Vorgang der Väter auf die Verschiedenheit des Stiles hinwies und das Verständniß gegenüber den Worten betonte[4]. Fritz Ralph, Erzbischof von Armagh († 1361), hat zuerst die Unterscheidung zwischen dem inspirirten Inhalt und der äußern Form, sei sie Grundtext oder Uebersetzung, aufs bestimmteste formulirt und ausgesprochen[5]. Die Irrthumslosigkeit haben, abgesehen von Theodor von Mopsuestia, Abälard und Erasmus bezweifelt. Nach Erasmus war nur Christus von Irrthum frei. Die gewöhnliche Ansicht hielt aber dieselbe unbedingt fest und erklärte die Abfassung der Schriften aus einem Zusammenwirken des Heiligen Geistes und der Individualität der Schriftsteller.

---

[1] *Aug.*, In Ps. 26: Serm. 2, 1; Ep. 82, 1, 2. *Possidius,* Vita Aug. c. 1. *Leo,* Ep. 114, 2; 162, 1. 3; 164, 1; 165, 1. *Greg. Nyss.*, Hexaem. c. 1.

[2] In Iob (Moralia) praef. c, 2. 3; Ep. 4, 31.

[3] Ep. 1, 25. Cf. *Mansi,* Conc. VI, 672.

[4] Schwane, Dogmengeschichte III, 512. Dausch a. a. O. S. 100 ff. Holzhey, Die Inspiration der Heiligen Schrift in der Anschauung des Mittelalters (München 1895) S. 6 ff.

[5] Kaulen, Geschichte der Vulgata S. 293 ff. Zeitschr. f. kath. Theol. 1891 S. 349 ff.

Wenn die nachtridentinischen Theologen das Dictiren besonders betont haben, so gingen sie eben vom Wortlaute aus. Sie sind aber in praxi der mildern Auffassung der Väter gefolgt. Diese war auch den Scholastikern trotz ihres strengen Inspirationsbegriffes nicht fremd. Sagt doch Bonaventura anläßlich der Form des heiligen Altarssacramentes: die Apostel haben die Kirche eingerichtet nach dem, was sie vom Herrn empfangen haben, die Evangelisten aber haben bei der Erzählung der göttlichen Worte und Thaten mehr auf den Gedanken als auf das Wort geachtet, deshalb stimmen sie nur im Sinne, nicht in der Form überein. Der Commentar Jansens erinnert oft an die Harmonistik des Augustinus, ohne daß der Fortschritt der Kritik zu verkennen wäre. Aber auch Salmeron, a Lapide, besonders Calmet und viele andere [1] legen Zeugniß dafür ab. Es lautet z. B. recht streng, wenn Suarez den Satz aufstellt: „Es ist die Schrift durch die Einwirkung des Heiligen Geistes geschrieben, welcher nicht bloß den Sinn, sondern auch die Worte dictirte.“ Nun lese man aber die Erklärung dazu. Dies könne auf doppelte Weise verstanden werden, entweder daß es durch eine besondere vorausgehende Bewegung, oder nur durch die Assistenz oder Custodie geschehe! Wenn der canonische Autor etwas schreibe, was an sich menschlich sei und den Sinnen unterliege, so scheine es genügend, daß der Heilige Geist ihm besonders beistehe, ihn vor allem Irrthum und vor Falschheit bewahre und vor allen nicht passenden Worten. Bei M. Canus zeigt sich dieselbe Erscheinung. Nach dem „dictante Spiritu s.“ fügt er bei: „Ich bekenne, daß nicht die einzelnen Theile der Schrift besonders und ausdrücklich einer Offenbarung für den Schreiber bedurften, sondern behaupte nur, daß die einzelnen aus einer besondern Anregung des Heiligen Geistes hervorgingen (Joh. 14, 26).“ [2]

16. Ist es bei den neuern Theologen, welche einen strengen Inspirationsbegriff aufstellen, vielleicht anders? Vielmehr sehen sie sich alsbald veranlaßt, Restrictionen, Modificationen, Ausnahmen anzubringen, welche an die Unterscheidung zwischen Theorie und Praxis erinnern. Wer die verschiedenen Wendungen verfolgt, wird sich bald davon überzeugen, wie schillernd sie lauten. Besonders bei den Hagiographen wird zugegeben, daß die eigene Thätigkeit eine große Rolle gespielt habe. Für das, was sie aus eigener Kenntniß wissen mußten, genügte es, „daß der Heilige Geist die eigene Geistesthätigkeit der heiligen Schriftsteller . . . dergestalt bewahrte, erleuchtete und leitete, daß die betreffenden Aussprüche der heiligen Schriftsteller zugleich und principaliter Aussprüche des Heiligen

---

[1] Denzinger a. a. O. II, 241.

[2] Loci theol. 2, 17; 18, 1. *Suarez*, De fide disp. 5, s. 3, n. 3. 5.

Geistes sind“[1]. Bei rein historischen Stoffen, welche aus eigener Erfahrung oder Forschung in den Quellen stammen, wird es sogar schwierig sein, dieses sachliche, nicht zeitliche „principaliter“ recht begreiflich zu machen.

Besser gelingt dies schon, wenn man die Vertheidigung gegen den Vorwurf liest, welcher nicht bloß Dupin, Chrismann, Canus, Calmet, Stattler, sondern auch Bellarmin, a Lapide gemacht wurde, weil sie gelehrt haben sollten, daß bezüglich vieler Theile der Heiligen Schrift, namentlich der Hagiographen, der Einfluß des Heiligen Geistes nur in dem allgemeinen Antrieb zum Schreiben und in der Verhütung des Irrthums bestanden habe. Denn mit der „klaren Stelle“ des C. a Lapide zu 2 Tim. 3, 16 können wir uns einverstanden erklären, wenn er auch durch Annahme eines göttlichen Einflusses auf die Anordnung des Stoffes an die strengere Richtung anstreifen sollte. Er sagt, es sei zu beachten, daß der Heilige Geist nicht in gleicher Weise alle heiligen Schriften dictirt habe, — „man beachte die Erklärung dieses bei den Alten allgemein üblichen und von den Neueren ihnen so oft und ungerecht zum Vorwurf gemachten Ausdruckes“[2], — denn das Gesetz und die Propheten hat er wörtlich dem Moses und den Propheten dictirt; die historischen Erzählungen aber und moralischen Ermahnungen, welche die hagiographischen Schriftsteller vorher entweder durch Sehen oder Hören oder Lesen oder Meditation selbst gelernt haben, brauchten nicht vom Heiligen Geiste inspirirt oder dictirt zu werden, da die Schriftsteller dieselben schon wußten und kannten (Joh. 19, 35. Luc. 1, 2). Nur insofern könne man sagen, daß der Heilige Geist ihnen dictirt habe, als er einerseits den Schreibenden beistand, daß sie in keinem Punkte von der Wahrheit abwichen, als er zweitens sie anregte und ihnen eingab, daß sie eher dieses als jenes schrieben, drittens, insofern als er alle ihre Gedanken und Sentenzen ordnete, vertheilte und leitete[3].

In der Vorrede zum Commentar über das Matthäusevangelium erklärt er das „secundum Matthaeum“ dadurch, daß er den Heiligen Geist als den ersten Autor des Evangeliums, den Matthäus das Werkzeug und den Griffel desselben, sodann die Einheit des Evangeliums hervorhebt und endlich die Erleuchtung und Leitung des Heiligen Geistes darauf beschränkt, daß Matthäus das, was er selbst gesehen oder von den Aposteln gehört oder aus Offenbarung erhalten, in der Methode, Ordnung, Auf-

---

[1] Heinrich a. a. O. I, 724; vgl. aber S. 721 Anm. 1. Denzinger a. a. O. II, 234 ff. *Chauvin* l. c. p. 148. 156. 201.

[2] Heinrich a. a. O. I, 723 Anm. 1. Vgl. Kleutgen a. a. O. I, 62. Denzinger a. a. O. II, 225 f.

[3] Cf. Argum. in Matth. *R. Simon*, Histoire du Texte du N. T. p. 280.

fassung und Phrase schrieb, welche seiner Anlage entsprachen. Er wird deshalb mit seinem Löwener Ordensgenossen Lessius von R. Simon sehr gelobt, der selbst auch den Unterschied zwischen prophetischer und anderer Inspiration macht und hauptsächlich die Irrthumslosigkeit betont. Da man damals inspirare auch = revelare nahm, so spricht allerdings die zweite These des Lessius, wonach nicht alle Gedanken inspirirt zu sein brauchten, nicht gegen eine Realinspiration. Denn wie a Lapide bestreitet er nur eine durchgängige Offenbarungsinspiration und beschränkt sie in den bekannten Dingen auf eine Assistenz und Leitung des Heiligen Geistes. Diese Auffassung vertritt auch Bellarmin. Sie ist eine nothwendige Consequenz der Thatsachen.

Andere [1] gehen in der Modification des Inspirationsbegriffes noch weiter, indem sie bei der Wahl der Wörter, der Anordnung u. a., was selbst in der Sprache der verschiedenen Propheten, in der Darstellung derselben Gesetzesstelle kennbar ist, viel entschiedener bloß die Assistenz des Heiligen Geistes annehmen. Daher sei die „dictatio verborum“ nicht wesentlich ein Moment im Begriffe der Inspiration, folge nicht daraus, daß Gott der Urheber sei. Die Schriftsteller seien göttlich erleuchtet und bewegt, daß sie nach der verschiedenen Anlage und Bildung das Einzelne, die Zeichen der inspirirten Ideen selbst unter göttlicher Assistenz auffinden und auswählen. Dies entspricht auch dem modernen Begriffe von „Inspiration“. Danach versteht man unter dem Inspiriren eines Artikels, Buches u. s. w. die Eingebung der Gedanken, Tendenz u. s. w. im Gegensatze zum förmlichen Dictate. Aber auch in der Heiligen Schrift ist Inspiriren nicht das ganze Einsprechen der Worte, sondern das Anhauchen, Einflößen des Geistes, eine den Menschen innerlich erfassende und bewegende Einwirkung Gottes [2]. Damit werden hinlänglich der Antrieb zum Schreiben, die Mittheilung der Gedanken oder die Erinnerung an das schon Bekannte und die Bewahrung vor dem Irrthume ausgedrückt, welche drei Momente man für den strengen Inspirationsbegriff als unumgänglich erachtet [3], obwohl der Versuch, den auch die protestantischen Scholastiker des 17. Jahrhunderts gemacht haben, alles Formelle aus einer Accommodation des Heiligen Geistes an die Individualität des Schriftstellers abzuleiten, immer wieder erneuert wird. Eine verzweifelte und gefährliche Ausflucht!

---

[1] *Franzelin* l. c. p. 302. Perrone, Hettinger u. a.

[2] Scheeben a. a. O. I, 115. Kaulen, Gesch. der Vulg. S. 28 ff. Schell, Dogmatik I, 107 f., der aber das Mysterium der Inspiration mit dem menschgewordenen Gottessohne vergleicht. Kuhn, Einleitung I, 230.

[3] Heinrich a. a. O. I, 752. Denzinger a. a. O. II, 223. *Kilber*, De principiis theol. disp. 1, c. 11, a. 3, n. 19 (Theol. Wirceburg.).

17. Die Gründe für diese Beschränkung der festgehaltenen traditionellen Principien über die Inspiration in der Anwendung auf die Exegese sind in der historischen Entwicklung des Begriffes hinlänglich angedeutet. Sie können in directe und indirecte eingetheilt werden. Unter jenen sind die positiven Angaben der Quellen gemeint. Solche sind in den historischen Büchern nicht selten. Immerhin könnte man jene Quellen wieder zu den heiligen Büchern rechnen wollen. Aber ganz unzweifelhaft liegt die Sache 2 Makk. 2, 24—27; 15, 39 und im Prolog zum Buch Sirach. Der Verfasser bezeichnet es nur als seine Aufgabe, „das von Jason von Cyrene in fünf Büchern Aufgezeichnete in ein Buch zusammenzufassen . . . für die, welche bloß lesen wollen, daß es sei eine Erholung des Geistes, für die aber, welche lernen wollen, daß sie es leichter dem Gedächtnisse einprägen können, für alle Leser, daß Nutzen erwachse. Für uns selbst aber, die wir dieses Werk zur Abkürzung übernommen, haben wir keine leichte Mühe, sondern vielmehr ein Geschäft voll der Nachtwachen und des Schweißes übernommen". Für die Einzelheiten will er die Verantwortung nicht auf sich nehmen. „Denn das Erforschte zu sammeln, die Erzählung zu ordnen und sorgfältig alle einzelnen Theile zu prüfen, das kommt dem Geschichtschreiber zu. Dagegen der Kürze des Ausdrucks sich zu befleißen und Erweiterungen des Stoffes zu vermeiden, muß dem, welcher abkürzen will, zugestanden werden (30, 31)." Zum Schlusse fügt er bei: „Wenn sie (die Erzählung) gut ist und so, wie es für die Geschichte sich geziemt, so ist sie das, was ich selber auch wünsche; wenn aber minder preiswürdig, so möge man Nachsicht haben mit mir." Die Versuche, diese Stelle mit einem strengen Inspirationsbegriffe zu vereinbaren, sind geeignet, die Inspiration selbst in Mißcredit zu bringen. Man kann nur sagen, daß sie eine Inspiration nicht ausschließen.

Ebenso verhält es sich mit dem Prolog des Buches Sirach. Der Uebersetzer bemerkt, sein Großvater habe sich durch eifriges Lesen des Gesetzes und der Propheten und der andern Bücher, welche von den Vätern hinterlassen worden sind, in den Stand gesetzt, selber auch etwas derartiges zu schreiben, das zur Unterweisung und Belehrung diene. Für sich aber bittet er um die Nachsicht des Lesers, wenn er, einer Darstellung der Weisheit nachstrebend, bei der Wahl der Worte gefehlt zu haben scheine. Denn die hebräischen Worte verlieren an Kraft, wenn sie übersetzt werden. Aber auch im Gesetze und in den Propheten gebe es nicht geringe Verschiedenheiten. Die Uebersetzung habe ihm große Mühe gekostet. Mit Unrecht wird dem entgegen aus 51, 18 ff. 30 ein directer Befehl zum Schreiben abgeleitet. Denn an der ersten Stelle ist nur vom Streben nach Weisheit die Rede, an der zweiten Stelle dankt der Verfasser Gott,

daß er ihm die Zunge als seinen Lohn gegeben, d. h. die Kraft und Fähigkeit verliehen habe, sein Lob in Rede und Lobpreis zu verkünden. Dies sind allgemeine Bemerkungen, welche die Inspiration nicht ausschließen, aber auch nicht beweisen, denn jeder religiöse Schriftsteller kann sich in dieser Weise ausdrücken. Franzelin bemerkt hierzu: „Wohl mag weder den Autoren jener (deuterocanonischen) Bücher noch irgend einem Sterblichen vor Christi Geburt der höhere Charakter bekannt gewesen sein; allein dies verschlägt nichts gegen die Annahme, daß uns eine Offenbarung durch Christus über deren Inspiration zu theil geworden ist."

Im Neuen Testamente gilt der Prolog des Lucas als Beweis für die umfassende Selbstthätigkeit der Verfasser [1]. Ob er die Inspiration absichtlich unerwähnt ließ oder sich derselben nicht bewußt war, ist schwer zu entscheiden. Im allgemeinen mußte er als Jünger des hl. Paulus das Wirken des Heiligen Geistes kennen. Jedenfalls geht daraus hervor, daß das Bewußtsein der Inspiration als förmliche Ansprache oder als Impuls nicht mit Evidenz vorhanden war und nicht als unumgänglich betrachtet wurde. Das Fehlen des Bewußtseins der Inspiration kann daher nicht principiell [2] bestritten werden. Allerdings hat der hl. Thomas auch den Verfassern der Hagiographen ein prophetisches Licht (lumen propheticum) und damit das Bewußtsein ihrer Erleuchtung zugeschrieben, aber seine Theorie fand doch erst in der Neuscholastik eine größere Beachtung, ohne daß sie mit den Thatsachen besser in Uebereinstimmung gebracht worden wäre.

Ein indirecter Grund ist die Verschiedenheit dessen, was man als Stil zu bezeichnen pflegt. Auch die Disposition und Anordnung des Ganzen sind hierher zu rechnen. Selbst die Auffassung ist oft verschieden, im großen wie im kleinen. Einzelne Citate werden öfter in verschiedenem Sinne angewandt. Historische Vorgänge werden unter verschiedenen Gesichtspunkten betrachtet. Im Alten Testamente kann die Chronik Gelegenheit zu Vergleichungen mit den Königsbüchern geben (2 Mos. 20, 1. 5 Mos. 5, 5—21. 1 Sam. 17, 55 ff. 2 Paral. 21, 12), im Neuen Testamente die Evangelien und Apostelgeschichte. Die Chronologie des Alten Testaments bildet ein Kreuz der Exegeten. Die Rede des Stephanus

---

[1] Bretschneider führt an: Joh. 19, 35. Luc. 1, 1. 1 Kor. 7, 12; 10, 15. Gal. 2, 6. 1 Theſſ. 5, 20. 21. 2 Theſſ. 2, 2. Vgl. Joh. 4, 1. 5 Mos. 30, 11—14. Spr. 4, 3 ff. Luc. 1, 3. 1 Kor. 7, 10 ff. 25 f. 2 Kor. 11, 17 f. Denzinger a. a. O. I, 164.

[2] Nach Suarez und Serarius *Franzelin* l. c. p. 308. Schmid a. a. O. S. 102 ff. Schell, Dogmatik I, 105. Denzinger a. a. O. II, 244. Crets u. a. Dagegen Scheeben a. a. O. I, 115. Dausch a. a. O. S. 15. 95; vgl. S. 547 Anm. 2.

weicht verschiedentlich von den Erzählungen ab. Für die weitern Gesichtspunkte vergleiche man einmal die Darstellung der Synoptiker mit der des Johannesevangeliums, die schon das Muratorische Fragment zu erklären sucht, des Römerbriefes mit der des Jacobusbriefes. Hat man auch die Lehrbegriffe der einzelnen Schriftsteller zu einseitig abgegrenzt, so läßt sich das Vorhandensein verschiedener Lehrtropen doch nicht bestreiten. Dasselbe Licht wird durch das Prisma des individuellen, göttlich erleuchteten Geistes in die verschiedenen Farben gebrochen, ohne sein Wesen einzubüßen.

Will man dies zugleich aus der Inspiration erklären, weil sie die Individualität der Autoren, der Lebensalter und der Affecte durch den „Sonnenglanz des Gottesgeistes" nicht zu Gleichmäßigkeit verblasse, sondern intensiver gestalte, so hat man allerdings die Thatsache erklärt, aber doch auf Kosten der unverkennbaren schriftstellerischen Selbständigkeit. Hat „weder die Art des Schriftstellers noch seiner Schriftstellerarbeit unter dem Einfluß des Heiligen Geistes eingebüßt, eher gewonnen", so ist diese Thatsache eben ein Beweis, daß die schriftstellerische Thätigkeit in ihrer Form nicht in gleicher Weise der Inspiration unterliegt wie der Inhalt der Offenbarung. Die Form der Darstellung hat aber auch einen Einfluß auf die Fassung des Gedankens. Soll die vielfach fremdartig berührende theologische Art mancher Bücher (Koheleth, Hoheslied) ein Beweis der Inspiration sein, so müßte der Widerspruch mit dem Natürlichen zum Kriterium erhoben werden. Denn nicht der Umstand, daß diese Schriften in vielem über den Gesichtskreis der menschlichen Beschränktheit hinausführen, wirkt auf gläubige Gemüther abstoßend, sondern die Form, in welcher dies geschieht. Es ist zudem ein Widerspruch, wenn man die Individualität streng wahren, ja steigern lassen will und daraus dann einen Beweis für die Inspiration bildet. Wohl kann man nicht Menschliches und Göttliches trennen, aber wie im Gedankenleben auch ganz wohl voneinander unterscheiden.

Vollends müssen wir es als einen Widerspruch gegen die behauptete Verbalinspiration bezeichnen, wenn zugegeben wird, was allerdings nicht zu bestreiten ist, daß die biblischen Schriftsteller bei ihrer directen Einführung der Gottessprüche keineswegs die Meinung hegten, den Wortlaut zu geben, wie aus der freien Citation und der verschiedenen Fassung der wichtigsten Gottesworte, z. B. der Einsetzungsworte des eucharistischen Geheimnisses und des Vaterunsers, hervorgehe. Denn ist die sprachliche Fassung der Offenbarung ihr Werk, so ist der Beisatz „aber unter dem Einfluß der Inspiration" selbstverständlich, ändert aber an der Thatsache, daß nicht die Worte eingegeben sind, nichts. Auch wir sind der Ansicht, daß die sprachliche Fassung mit der intellectuellen Auffassung in engem Zusammen-

hange stehe, glauben aber doch, daß ein und derselbe Gedanke von verschiedenen Schriftstellern verschieden ausgedrückt werde. Also wird auch der anerkannte Unterschied in der Sprache trotz der Inspiration dem Sprachcharakter der Schriftsteller entsprechen. Ueber den Sprachcharakter hinaus geht aber die Gewohnheit, allgemeine Wahrheiten historischen Persönlichkeiten in den Mund zu legen, wie dies in den Weisheitsbüchern gegenüber Salomon geschieht. Wären Judith, Tobias und Esther, welche der geschichtlichen Erklärung große Schwierigkeiten entgegensetzen, didaktisch (apokalyptisch) zu erklären [1], so müßte diese freie Formulirung noch weiter ausgedehnt werden.

Lassen sich diese Dinge auch alle genügend aus dem Zwecke der Schriftsteller erklären, ohne daß man in „natürlichen Dingen die Fehlerfreiheit" mit fast allen protestantischen Theologen preisgibt, so beweisen sie doch, daß die Inspiration den Schriftstellern im Nebensächlichen einen weiten Spielraum gestattete. Allgemeine Zahlenangaben statt specieller, Zusammenfassungen und Erweiterungen, religiöse und moralische Anwendungen galten in jeder Schrift als etwas Erlaubtes und Selbstverständliches. Dies gestatteten sich die Apostel je nach ihrem Zwecke in verschiedener Weise gegenüber dem Alten Testamente [2], wie Hieronymus nachdrücklich gegen seine Verleumder hervorhebt. Er wendet die Unterscheidung zwischen *γυμναστικῶς* (streitbar) und *δογματικῶς* (nach dem Glauben) auch auf die Briefe des hl. Paulus an. Dieser zeige sich in den Citaten kunstfertig, klug verhüllend. Dieselben lauten im Alten Testamente anders als in der Anwendung bei Paulus. Ganz allgemein läßt sich das über die Offenbarung Gesagte auch auf die heiligen Schriftsteller anwenden. Mußten sich die Organe der Offenbarung Mühe geben, eine Offenbarung zu erhalten und zu verstehen, so mußten auch die Schriftsteller ihren Stoff sich aneignen und zweckmäßig darstellen.

Sollten die Apostel es mit dem überlieferten Stoffe anders gehalten haben? Werden die alttestamentlichen Schriftsteller zurückhaltender gewesen sein? Es widerspricht der Inspiration nicht, wenn sie nach dem Zeitbewußtsein, nach der Beschaffenheit der Quellen, nach der Zweckbeziehung ihre Darstellung einrichten. Hat doch der hl. Paulus es nicht verschmäht, heidnische Dichter zu citiren, hat Judas selbst Apokryphen benutzt. Dies kann nur künstlich weginterpretirt werden, indem man sich auf alte Traditionen beruft. Die Approbation der Citate aus heidnischen Dichtern

---

[1] Scholz, Commentar zum Buche Tobias (Würzburg 1889); zum Buche Esther (1892); Judith (2. Aufl., 1896).

[2] *Orig.*, In Rom. 8, 7. *Hier.*, Ep. 57 Ad Pammach. de optimo gen. interpret., und 48 Apologeticus ad Pamm. Denzinger a. a. O. II, 235 ff.

kann sich nur auf den Gedanken beziehen, denn die Worte waren gegeben. Nicht bloß Origenes, sondern selbst Augustinus wollte alles, was nicht Glauben und Sitten betrifft, bildlich (figurate) erklären[1]. In manchen, selbst tiefkatholischen Kreisen ist es üblich geworden, für die mehr zufälligen, nebensächlichen, Glauben und Sitten nicht berührenden Bemerkungen, für die „obiter dicta“ eine weitere Inspiration gelten zu lassen[2].

18. Der Cardinal Newman will damit dem Einwande begegnen, daß die Katholiken verpflichtet seien, die Behauptungen der Bibel, welche die moderne Wissenschaft und historische Kritik gänzlich discreditirt haben, zu glauben. Die verpflichtende Lehre der Kirche erstrecke sich auf zwei Punkte: Autorität der Heiligen Schrift und ihre Interpretation. In allen Sachen des Glaubens und der Sitten sei die Heilige Schrift inspirirt. Unmöglich können aber die rein natürlichen Dinge zum Glauben verpflichten. Tridentinum und Vaticanum nennen Glauben und Sitten. Für das andere seien natürliche Kräfte anzunehmen. Kein Wort finde sich über den thatsächlichen Stoff. Die Geschichtserzählung gehöre freilich zum Ganzen, weil überall die Providenz und die evangelische Oekonomie zu erkennen seien. Aber eine solche Beziehung kannten die alten und viele moderne Historiker nicht. In dieser Beziehung hat die Heilige Schrift Gott zum Urheber, obgleich der Finger Gottes mit andern Worten gezeichnet ist als im Dekalog. Insofern ist die biblische Geschichte de fide wahr, die Heilige Schrift inspirirt, nicht bloß in Glauben und Sitten, sondern in allen Partien, welche auf den Glauben Bezug haben, die Thatsachen inbegriffen.

Lenormant, dessen Origines unterdessen (1887) auf den Index gesetzt worden sind, will die Form des Sündenfalls mit der Schlange aus den alten Mythen erklären. Sie sei eine Figur, um eine Thatsache der rein moralischen Ordnung zu versinnbilden. Das Dogma von dem Falle sei die Hauptsache, eine ewige Wahrheit, welche nirgends mit derselben Deutlichkeit auftrete. Dieselbe biete die einzige Lösung des furchtbaren Problems, welches sich stets dem menschlichen Geiste aufdränge, und welches keine andere religiöse Philosophie außerhalb der Offenbarung zu lösen

---

[1] De doctr. chr. 3, 10, 14. Zum Brief Judas s. Kaulen, Einl. S. 21. 584. Dagegen Zahn a. a. O. I, 120. 128 f. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes II, 630.

[2] *Newman:* The Nineteenth Century 1884, Febr.; Contemporary Review 1891, Jan., p. 144 und dazu M. Müller, Anthrop. Rel. S. 9 ff. Dagegen *Brucker:* Controv. 1884, Déc., p. 529 ss.; 1885, Jan., p. 117 ss.; Questions actuelles d'Écriture sainte (Paris 1895) p. 1—90. *Corluy:* Controv. 1885, Mai, p. 52 ss. Schmid: Zeitschr. f. kath. Theol. 1886 S. 184. Vgl. *Loisy,* Études bibliques p. 61 ss.

vermochte [1]. Aehnlich behandelt er die übrigen Erzählungen der elf ersten Kapitel der Genesis. Sie sollen sich nicht im vollen modernen Sinne als ein historisches Document darbieten, ohne daß die Lehre von der Inspiration dadurch berührt werde. Ihr inspirirter, göttlicher Charakter liege in ihrem lehrhaften Inhalt. Offenbarung und Inspiration sind zu unterscheiden.

Vom apologetischen Standpunkte aus braucht man hierin allerdings nicht allzu ängstlich zu sein, wie der gut katholische Glaube und das edle Bestreben dieser Gelehrten, der Sache der Religion und der Kirche zu dienen, hinlänglich beweist. Selbst die Gegner Newmans, Lenormants, Cliffords, d'Hulsts u. a. geben wenigstens vielfach zu, daß dieser Standpunkt nicht zu verurtheilen sei. Aus Frankreich schreibt die Redaction einer Zeitschrift: „Wir können allerdings die rapiden Fortschritte der neuen Meinung, welche die Inspiration und die Irrthumslosigkeit bloß auf die Stellen der Schrift, welche Glauben und Sitten betrifft, beschränkt, nicht verheimlichen. Selbst schon in manchen Seminarien Frankreichs lehrt man sie als probable Ansicht, und man schließt daraus, daß vielleicht die historischen Bücher, wie die der Könige, Paralipomena, Richter u. s. w., nur inspirirt und frei von Irrthum sind in den wenigen moralischen und dogmatischen Theilen! In diesem Falle muß man bald zwei Theile unserer Bibel unterdrücken." [2] Dazu bemerkt allerdings Loisy, daß bei Berücksichtigung weiterer Informationen der Grund wegfalle, den guten Ruf der Seminarien zu compromittiren. Die neuesten Verhandlungen haben deutlich gezeigt, daß die Seminarien noch weit davon entfernt sind, der biblischen Kritik anheimzufallen. Er selbst hat schon 1892 erklärt, daß diese Theorien der kirchlichen Tradition nicht entsprechen.

19. Ich möchte diese Consequenzen gleichfalls nicht ziehen, möchte aber auch das andere Extrem nicht befürworten. Es ist ja theoretisch sehr leicht zu sagen, daß alles in der Heiligen Schrift mit Glaube und Sitten zusammenhängt, Geschichte, Naturlehre, Geographie u. a. [3] Im Grunde

---

[1] Histoire ancienne de l'Orient I (9e éd., Paris 1881), 41. *Meignan,* Robert (Revue bibl. 1895 p. 535).

[2] Controv. 1886, Mars. Cf. *Girodon,* Exposé de la doctrine cath. I (Paris 1884), 60 ss. *Mgr. d'Hulst,* Question biblique (Correspondant 1893, Janv.). *Jaugey:* Science cath. 1893, 15 Févr., 15 Mars, 1er Avril. *Loisy,* Les Etudes bibliques. Amiens 1894. Vgl. Schanz: Theol. Quart. 1894 S. 349 ff. Reusch, Thesen über die Inspiration der Heiligen Schrift (Internationale theol. Zeitschr. 1894 S. 227 ff.). Nisius, Die Encyklika Providentissimus und die Inspiration (Zeitschr. f. kath. Theol. 1894 S. 632 ff.; 1897 S. 163 f.). *Chauvin* l. c. p. 156. 200.

[3] Heinrich a. a. O. I, 729. Scheeben a. a. O. I, 112 f. (vgl. aber S. 28!). Denzinger a. a. O. II, 220. Acta et Decreta sacr. concil. recent. Collectio Lacensis VII (Frib. 1890), 240. Kaulen, Gesch. der Vulg. S. 33 ff.

ist dies auch praktisch durchführbar, wenn man den Unterschied zwischen directer Glaubens- und Sittenlehre und indirecter Beziehung darauf gelten läßt und danach Grade der Inspiration anerkennt. Loisy hat nicht so unrecht, wenn er denjenigen, welche Newman tadeln, daß er die Inspiration nicht auf die Wahrheiten der Naturwissenschaften in der Bibel ausgedehnt habe, antwortet, man sei sehr versucht, zu sagen: „Welchen Dienst würden Sie der Exegese leisten, wenn Sie eine Liste der astronomischen und ähnlichen andern Wahrheiten aufstellen würden, von denen die Bibel nach Ihrer Behauptung angefüllt ist!" Ja er zeigt, daß diese Gegner, welche mit Recht die durchgängige Realinspiration festhalten, dennoch gezwungen seien, die menschliche Form der göttlichen Causalität anzuerkennen. Sie wollen keine Unterscheidung zwischen inspirirten und nicht inspirirten Theilen, weil dieselbe, wie die Unterscheidung zwischen Real- und Verbalinspiration, mehr oder weniger die Vivisection einer intellectuellen Activität sei, können aber doch nicht jede menschliche Unvollkommenheit läugnen, so daß der Kritik ihr Recht werde. Die Offenbarung sei nicht die Bibel und die Bibel nicht die Offenbarung. Die Frage nach der Göttlichkeit der Offenbarung in der Heiligen Schrift sei nicht identisch mit der Frage nach der Göttlichkeit der Schrift als Form dieser Offenbarung. Zu diesen Concessionen in Dauschs Geschichte der Inspiration bemerkt Loisy: „Newman und Lenormant können im Frieden schlafen." Lagrange bemerkt, die Lösung der Schwierigkeiten, welche die Kritik und die Geschichte erheben — und dieselben wiegen schwer —, hänge von den zwei Punkten ab: Festhalten an den traditionellen Principien über die Inspiration, sehr weitherzige Anwendung dieser Principien in der Exegese.

Macht nicht das Tridentinum (viermal) und das Vaticanum selbst diese Unterscheidung? Wohl heißt es: „in Sachen des Glaubens und der Sitten, welche (letztere) zum Aufbau der christlichen Lehre dienen", aber folgt hieraus etwa, daß alles in der Heiligen Schrift hinzugehört? Wozu dann die Unterscheidung? Gegenüber einem Antrage, diese zu streichen, erklärte der Referent (Gasser), man habe dieselbe absichtlich festgehalten. Der Zusatz ist in beiden Concilsbeschlüssen eine nähere restrictive Bestimmung, keine Weiterführung, charakterisirt lediglich den Zusammenhang zwischen Glauben und Sitten, das Gebiet der gesamten Glaubenslehre. Diese Bestimmung wird auch dadurch nicht aufgehoben, daß es im Vaticanum über den Glauben heißt: „Alles das ist mit göttlichem katholischem Glauben zu glauben, was im schriftlichen oder mündlichen Worte Gottes enthalten ist und von der Kirche, sei es durch ein feierliches Urtheil oder durch das gewöhnliche und allgemeine Lehramt, als göttlich Geoffenbartes zu glauben vorgestellt wird." Denn diese Entscheidung geht auf das erklärte Schriftwort, setzt also obige Bestimmung der Kirche über die Inspiration voraus.

37*

Der Streit über das theologische Moment in dieser biblischen Frage, welcher besonders in Frankreich neuestens mit großer Lebhaftigkeit geführt worden ist, hat durch die Encyklika Leos XIII. Providentissimus insofern ein Ende gefunden, als die Beschränkung der Inspiration auf einzelne Theile der Heiligen Schrift und die Annahme von Irrthümern in derselben verworfen worden sind. „Denn es ist das Verfahren jener Männer nicht zulässig, welche diese Schwierigkeiten dadurch überwinden, indem sie ohne Anstand zugeben, daß die göttliche Inspiration sich auf weiter nichts als auf Gegenstände des Glaubens und der Sitten beschränke, weil sie von der falschen Ansicht befangen sind, wenn es sich um die Wahrheit der Lehren handelt, sei nicht so sehr zu erforschen, was Gott gesagt habe, als vielmehr zu erwägen, warum er es gesagt habe. Denn die Bücher allesamt und vollständig, welche die Kirche als heilige und canonische anerkennt, mit ihren Theilen sind unter Eingebung des Heiligen Geistes (Spiritu sancto dictante) verfaßt. Aber weit entfernt, daß bei der göttlichen Inspiration ein Irrthum unterlaufen könne, schließt sie schon an und für sich nicht bloß jeden Irrthum aus, sondern schließt ihn als verwerflich ebenso nothwendig aus, als es nothwendig ist, daß Gott die höchste Wahrheit, überhaupt nicht Urheber eines Irrthums ist. Das ist der alte und beständige Glaube der Kirche, wie er durch feierliche Erklärung der Concilien zu Florenz und Trient ausgesprochen, zuletzt bekräftigt und noch deutlicher erklärt worden ist auf dem vaticanischen Concil." „Daher nützt es durchaus nichts zu sagen, daß der Heilige Geist Menschen als Werkzeuge zum Schreiben verwendet habe, und daß zwar nicht dem Haupturheber, wohl aber den inspirirten Verfassern etwas Falsches habe entschlüpfen können. Denn er selbst hat sie durch eine übernatürliche Kraft so zum Schreiben angeregt und bestimmt und den Verfassern also Beistand geleistet (scribentibus adstitit), daß sie all das und nur das, was er sie hieß, richtig im Geiste erfaßten, getreulich niederschreiben wollten und passend mit unfehlbarer Wahrheit ausdrückten; sonst wäre der Heilige Geist nicht selbst Urheber der gesamten Heiligen Schrift."

Ist aber dadurch nach den seitherigen kirchlichen Entscheidungen die durchgängige Realinspiration und Irrthumslosigkeit aufs neue eingeschärft, so ist der Interpretation der gleiche Spielraum wie bisher gelassen. Ja es wird anerkannt, daß wie manche frühere wissenschaftliche Einwände gegen die Heilige Schrift jetzt veraltet seien, so auch nicht wenige Erklärungen über gewisse Stellen der Schrift (die nicht direct zur Glaubens- und Sittenlehre gehören) vorgetragen worden seien, worin später eine schärfere Untersuchung richtiger gesehen habe. Die Theologen gehen wieder hinter Suarez zurück, indem sie nicht mehr zwischen Gedanken und Worten unterscheiden, aber die vernünftige Ursache betonen.

Es ist also nur nothwendig, den Fragepunkt richtig zu stellen. Denn es soll nicht gesagt werden, daß die heiligen Schriftsteller in nebensächlichen Dingen eines Irrthums überführt werden oder werden können, sondern daß sie in derartigen profanwissenschaftlichen, hauptsächlich historischen und naturgeschichtlichen Dingen die Gewähr häufig ihren Quellen überlassen und nach der allgemeinen Volksanschauung schreiben mußten und konnten. Sie hatten gar nicht die Absicht, diese profanen Dinge anders darzustellen, so daß ihnen kein Irrthum zur Last fällt. Ohne diese Unterscheidung ist es gar nicht möglich, die historischen Bücher und ihr Verhältniß zu den Quellen und untereinander zu erklären. Der Verfasser der Königsbücher gibt zum Theil seine zeitgenössischen Quellen (Chroniken) an, zum Theil läßt er die Benutzung der in der Chronik genannten Schriften erkennen. „Was immer aber ihm vorlag, das hat er an manchen Stellen wörtlich benutzt, so daß einzelne seiner Ausdrücke in den Mund eines Schriftstellers, welcher den Untergang Jerusalems und des Tempels erzählt, nicht passen (I. 8, 8; 9, 21; 12, 19. II. 14, 7). Auch der Widerspruch zwischen II. 18, 5 und 23, 25 ist nur dadurch zu erklären, daß an beiden Stellen die Worte der Quellenschriften beibehalten sind." [1] „Es liegt in der Natur solcher Berichte, wie sie sich in den Königsbüchern finden, daß sie wahrheitsgetreu sind; denn sie können nur auf den Angaben von Augenzeugen beruhen und sind durch zahlreiche, zum Widerspruch befähigte Zeugen controllirt."

Wer sich dagegen verwahren zu müssen glaubt, daß Gott unrichtige chronologische Angaben veranlaßt habe [2], oder die stilistischen Eigenthümlichkeiten aus einer Accommodation des Heiligen Geistes an die Individualität der Schriftsteller ableitet, treibt entweder ein Spiel mit den Worten oder zeigt, daß sein Inspirationsbegriff nicht ausreicht. Denn hat sie Gott, weil sie gleichgiltig sind, nicht corrigirt, so ist, nur gekünstelter, dasselbe ausgesprochen, was wir eben behaupteten. Für die Annahme des überlieferten positiven Stoffes kann die Inspiration nicht in gleich strengem positiven Sinne gefaßt werden. Der religiöse Zweck, auf den es bei heiligen Schriftstellern allein ankommt, wurde durch die Assistenz ebenso erreicht. Es handelt sich also hier um ein Problem der Exegese, nicht um ein Problem der Theologie. Der religiöse Inhalt ist in den den Lesern verständlichen Anschauungen der Zeit dargestellt. Aufgabe der Exegese ist es, diesen Sachverhalt ohne Beeinträchtigung des inspirirten Inhaltes klar zu machen. Für die alte Zeit waren diese Angaben keine Irrthümer, die neue Zeit weiß sie nach der Intention der Schriftsteller zu erklären.

---

[1] Kaulen, Einl. S. 197 f. [2] Schmid a. a. O. S. 76.

Principiell sind diese Grundsätze von allen anerkannt, welche nicht durch einfaches Läugnen oder Ignoriren die entgegenstehenden Thatsachen beseitigen wollen. Denn die beliebte Unterscheidung zwischen absoluter und relativer, materieller und formeller Wahrheit, zwischen objectivem und subjectivem Irrthum [1] hat nur einen Sinn, wenn man eine Accommodation an das Wissen der Zeit annimmt. Dies ist für die astronomischen, kosmogonischen und geographischen Angaben so klar, daß es keiner weitern Worte bedarf.

Schon Augustinus hat dem Manichäer Felix, welcher den Manes zum verheißenen Parakleten machen wollte, weil er, nach den Worten Christi, in alle Wahrheit eingeführt, besonders weil er die Schöpfung der Welt und den Lauf von Sonne und Mond gelehrt habe, geantwortet, nirgends in der Heiligen Schrift sei ein Paraklet verheißen, der solches lehren werde. Christus wollte Christen machen, keine Mathematiker. Ebenso bemerkt Augustinus allgemein, der Geist Gottes, welcher durch die heiligen Schriftsteller sprach, habe solche Dinge, welche zum Heile nichts nutzen, nicht lehren wollen. Leo XIII. beruft sich hierauf, um zu zeigen, daß die Darstellungsweise der allgemeinen Volksanschauung entspreche. Dasselbe gelte aber auch für die Erklärungen der Väter in naturwissenschaftlichen Dingen.

In der Geschichte kann es sich aber nur um allgemeine Angaben handeln, deren genauere Feststellung gar nicht im Interesse des Schreibers oder Lesers liegen konnte. Ob die Genealogien das eine oder andere Glied überspringen, Salmanasar im Buche Tobias, Nabuchodonosor im Buche Judith, Balthasar im Buche Daniel streng geschichtlich dargestellt seien, ob die Chronologie so oder anders zu erklären sei, kann nach der historischen Methode des Alterthums, besonders der Semiten, nicht von besonderer Bedeutung sein. Dasselbe gilt aber auch vom Neuen Testament. Es ist richtig, daß die Väter alle Enantiophanien zu beseitigen gesucht haben, aber kein Exeget wird so naiv sein, zu bekennen, daß es ihnen in allweg gelungen sei. Wer hier nicht der Eigenheit und dem Zwecke des Verfassers ein Zugeständniß macht, ist unfähig, das Verhältniß der Evangelien zu einander zu erklären. Die Traditionshypothese hilft so wenig über die Schwierigkeit hinweg, daß sie vielmehr unsere Auffassung bestätigt. Die Evangelisten haben, wenn sie einfach den überlieferten Stoff aufnahmen, die Gewähr der Ueberlieferung, jeder der seiner Gemeinschaft, überlassen.

---

[1] Kaulen, Vulgata S. 31 ff. 42 ff. Scheeben a. a. O. I, 112. *Loisy* l. c. p. 86 ss.; cf. p. 75. *Granderath*, Constitutiones dogmaticae sacrosancti oec. Concilii Vaticani (Frib. 1892) p. 56 sq. Vgl. dagegen Strauß-Torney, Altägypt. Götterlehre II, 399. *Hummelauer*, Comm. in libros Iudicum et Ruth (Paris 1885) p. 12.

Die Inspiration kann sich also hier nicht in gleicher Weise auf Inhalt und Form, auf Hauptsache und Nebensächliches bezogen haben. Der synoptische Jesus ist wohl wesentlich derselbe wie der johanneische, aber wie verschieden sind die Farben des Bildes! Die Kindheitsgeschichte des Matthäus und des Lucas lassen sich bis zu einem gewissen Grade ausgleichen, aber wie stark sind die Abweichungen! Man darf freilich nicht mechanisch zwischen Inhalt und Form, Hauptsache und Nebensächlichem unterscheiden, denn der ganze Mensch ist vom Geiste Gottes ergriffen worden, aber um so mehr muß man dem Verfasser eine Verwendung des Stoffes für seine Verhältnisse und Zwecke zugestehen.

Man bedenke doch, welche Consequenzen die gegentheilige Ansicht nach sich ziehen würde! Der orthodoxe Rohnert mag es uns zeigen. Er verwirft jeden Gradunterschied, weil der Heilige Geist gleichmäßig Urheber der ganzen Heiligen Schrift sei. Ebenso gibt es kein menschliches Mitwirken, denn dieses würde zu bedenklichen Folgen führen. Wo wäre die Grenze? Luc. 1, 1 ff. beweist nichts, denn die Apostel haben, obwohl sie Augenzeugen waren, dennoch den Heiligen Geist empfangen. Auch die Verschiedenheit des Stiles beweist nichts, denn der Heilige Geist hat sich einem jeden anbequemt. Es gibt also keine Unterscheidung zwischen Haupt- und Nebensachen, denn in der Heilsökonomie ist nichts klein. Die Inspiration ist einfach eine suggestio verborum et rerum. Dies ist durchaus consequent, aber nur geeignet, die Heilige Schrift samt ihren Vertheidigern in Verruf zu bringen.

20. Jedermann wird zugeben, daß *in concreto* die Entscheidung nicht immer leicht zu treffen ist. Form und Inhalt, Wortlaut und Zusammenhang, Nachricht und Zweckbeziehung sind oft schwer auseinander zu halten, aber daraus folgt nicht, daß der Unterschied überhaupt nicht vorhanden ist. Im allgemeinen wird man sehr vorsichtig zu Werke gehen müssen. Nur unzweifelhafte Resultate der Wissenschaft können den Exegeten veranlassen, von der herkömmlichen Auslegung dieser nicht zum Glauben und der Sitte gehörigen Aussprüche abzuweichen. Daraus erklärt es sich, daß die Theologie nur langsam einen solchen Einfluß gestattet, daß sie ihn aber heutzutage leichter zulassen kann als früher. Denn die genannten historischen Studien und die exacten naturwissenschaftlichen Forschungen sind neuern Datums. Wie nur einseitige Exegeten heutzutage noch die Sisyphusarbeit unternehmen werden, die Stellen der Heiligen Schrift über das Weltsystem, ich will nicht sagen, geocentrisch zu erklären, sondern heliocentrisch vor der Wissenschaft zu rechtfertigen, so wird es auch in einzelnen andern Fragen gehen.

Daß selbst der hl. Thomas[1] in diesen Dingen heute nicht absolut maßgebend sein kann, ist sogar in der Encyklika des Heiligen Vaters bemerkt. Doch können wir die Grundsätze des hl. Thomas anwenden. Er sagt, über das, was direct zum Glauben gehört, wie dasjenige, was uns in erster Linie göttlich geoffenbart ist, z. B. die Trinität, Incarnation und ähnliches, dürfe man keine falsche Meinung haben, ohne sich der Häresie schuldig zu machen. Indirect gehöre aber das zum Glauben, aus dessen Läugnung etwas Glaubenswidriges folgen würde. So z. B. wenn jemand sagen würde, Samuel sei nicht der Sohn des Helkana gewesen. Denn daraus würde folgen, daß die Heilige Schrift falsch sei. Hinsichtlich solcher Dinge könne also jemand ohne Gefahr der Häresie eine falsche Meinung haben, ehe er es überlege oder ehe bestimmt sei, daß daraus etwas Glaubenswidriges folge; ganz besonders, wenn er nicht hartnäckig daran festhalte. Aber nachdem es offenbar geworden sei, und besonders wenn es durch die Kirche entschieden worden sei, daß etwas Glaubenswidriges daraus folge, wäre ein Irrthum hierin nicht ohne Häresie. Den Satz aus dem Commentar zu den Sentenzen: „In dem, was nicht zur Nothwendigkeit des Glaubens gehört, war es den Heiligen erlaubt, verschiedener Ansicht zu sein, wie auch uns", hat Cardinal Gonzalez zum Motto seiner Schrift über Bibel und Wissenschaft genommen. Der Heilige Vater hat denselben in der Encyklika Providentissimus gleichfalls aufgenommen und die Anwendung davon gemacht. Wenn Thomas auch den wissenschaftlichen Folgerungen, wie daß die Erde auf dem Wasser befestigt sei und ähnliches, Irrthumslosigkeit zuerkennt, so anerkennt er doch das Recht der verschiedenen Auslegung. Nur das ist in der Prophetie (Inspiration) geoffenbart, was für das Heil nützlich ist.

21. Aehnlich hat sich Bellarmin in dem bekannten Briefe an Foscarini ausgesprochen[2]. Er unterscheidet zwischen Glaubensartikeln ex parte obiecti und ex parte dicentis. Zu jenen gehöre z. B. die Jungfrauengeburt. Wer aber beispielsweise läugnen würde, daß Abraham zwei und Jakob zwölf Söhne gehabt habe, verstoße zwar gegen etwas, was der Heilige Geist durch den Mund des inspirirten Schriftstellers sage, und was insofern zur Materie des Glaubens gehöre, er widerstreite aber keinem formulirten Glaubensartikel. Damit ist er natürlich nicht gewillt, das andere Gebiet der Willkür zu überlassen. Vielmehr würde er den einen wie den andern als Häretiker betrachten, denn beides sage der Heilige Geist

---

[1] S. th. 1, q. 32, a. 4; In 1 Cor. 11, lect. 4; Sent. II, d. 2, q. 1, a. 3; Opusc. 10; De prophet. a. 2. *Franzelin*, De divina traditione et script. (3. ed., Romae 1882) p. 527 sq.

[2] Vgl. Apologie I, 539.

durch den Mund der Propheten und der Apostel. Die alten Theologen haben besonders gern an den Hund des Tobias als Beispiel erinnert [1], andere verweisen auf den Reisesack, welchen der Apostel in Troas zurückgelassen hatte (2 Tim. 4, 13). Der Prolog des Hieronymus zum Philemonbriefe zeigt, wie lebhaft schon damals derartige Fragen erörtert wurden. Es ist möglich, daß der dort angeführte Kritiker die Lehre des Origenes über die Grade der Inspiration kannte. Der Apologet vertheidigt den apostolischen Ursprung trotz solcher gewöhnlichen Bemerkungen. Sonst müßte man alle paulinischen Briefe verwerfen, denn in allen sei herablassend und in der täglichen Umgangssprache Dictirtes, besonders im ersten Korintherbriefe.

Allein es handelt sich weniger um solche zum Glauben gewiß in entfernter Beziehung stehende Notizen, als um weitergehende Darstellungen historischer und naturwissenschaftlicher Gegenstände. Für diese hat Bellarmin die Nothwendigkeit, die Exegese zu ändern, zugegeben, sobald wissenschaftlich die Sicherheit der gegentheiligen Ansicht über allen Zweifel erhaben sei. Mehr möchten auch wir nicht fordern. Nur nimmt sich die Forderung auf heutigem Standpunkte etwas anders aus. Doch können wir z. B. hinsichtlich der Rede des Stephanus sachlich dem hl. Hieronymus und dem M. Canus zustimmen. Jener sagt, daß die Apostel oder Apostelschüler, wenn sie zu dem Volke reden, sich immer der dem Volke bekannten Zeugnisse bedienen (LXX). Dieser bemerkt nach Beda und Rhabanus, daß Stephanus V. 16 zum Volke redend zwei Erzählungen verbunden habe und nicht so fast die Ordnung in den Nebenumständen als den Grund, um welchen es sich handelte, berücksichtigt habe. So habe er einiges zusammengeworfen, manchmal auch am Gedächtniß gelitten in dem, was wenig oder gar nicht zur Sache gehöre. Lucas aber habe die Wahrheit der Geschichte festhalten wollen und nicht ein Jota geändert, sondern die Sache, wie sie Stephanus erzählt hatte, dargestellt. Denn nur die Apostel, Propheten und Evangelisten seien ganz irrthumslos [2].

22. Bei den naturwissenschaftlichen Gegenständen kann ein Streit nur darüber entstehen, ob die Naturwissenschaften wirklich so sichere Resultate geliefert haben, daß dieselben von der Exegese berücksichtigt werden müssen. Zahlreich sind dieselben gewiß nicht, aber thöricht wäre es, alle ignoriren zu wollen. Das coppernicanische System steht fest. In der Geologie sind die Hauptpunkte sicher, so daß die Erklärungen des

---

[1] *Hier.*, Ad Philem. prol. *M. Canus,* L. th. 2, 16. Vgl. Zahn a. a. O. I, 268 ff.

[2] *Hier.*, In Gen. 46. *M. Canus* 2, 18.

Hexaëmeron und der Sündfluth davon Kenntniß nehmen müssen. Im übrigen kann man aber heute noch mit dem hl. Augustinus, welcher das Naturwissen hoch schätzte, sagen: „Was die Gelehrten in den Naturwissenschaften beweisen können, ist auch in der Heiligen Schrift; was sie gegen die Heilige Schrift behaupten, ist falsch.“ [1] Im großen und ganzen wie in manchen Einzelheiten hat die Bibel durch die neuesten naturwissenschaftlichen und archäologischen Forschungen an Glaubwürdigkeit und Ansehen gewonnen. Auch die in großen Zügen entworfenen Bilder von der Schöpfung und Erhaltung der Welt bis zu ihrem Endziele sind ganz des übernatürlichen Ursprunges der Heiligen Schrift würdig. Jedenfalls findet sich kein Document im Alterthume, welches an Erhabenheit des Ausdrucks und Tiefe des Gedankens der biblischen Urkunde auch in diesen Fragen an die Seite gestellt werden könnte. Dies ist zwar kein absolut sicheres, aber doch ein mächtiges inneres Zeugniß für die Inspiration der ganzen Heiligen Schrift, gegen das die Accommodation an die Fassungskraft der Leser von ganz untergeordneter Bedeutung ist.

23. Fassen wir unsere weite Ausführung kurz zusammen, so können wir sagen, die Inspiration ist als eine positive Einwirkung Gottes auf die heiligen Schriftsteller für alle Theile ihrer Bücher aufzufassen, so daß diese als Wort Gottes zu betrachten sind. Als positive Einwirkung erscheint sie, insofern sie im Willen Gottes, die religiösen Wahrheiten als göttliche Wahrheiten den Menschen mitzutheilen, wurzelt, und sich äußert in dem Antriebe des menschlichen Willens, in der Unterstützung der menschlichen Erkenntniß und in der Leitung bei der schriftlichen Darstellung. Diese Einwirkung besteht negativ in der Bewahrung vor Irrthum, positiv in der Einflößung der zu offenbarenden Wahrheiten, obwohl seit dem 16. Jahrhundert zwischen Offenbarung und Inspiration strenger unterschieden wird. Hand in Hand damit gehen die besondern Veranstaltungen der göttlichen Vorsehung, welche die äußere Veranlassung zur Abfassung der dem göttlichen Willen entsprechenden Schriften gaben. Was aber den Umfang der Inspiration betrifft, so ist daran festzuhalten, daß die ganze Heilige Schrift das Wort Gottes enthält, aber doch nicht alle Theile in gleich unmittelbarer Weise. Die prophetische Inspiration ist anders zu fassen als die der Hagiographen. Diese sagen auch nicht: So spricht der Herr, sondern reden in eigener Person über das, was der Vernunft und der Erfahrung zugänglich ist; „doch mit Unterstützung des göttlichen Geistes“, wie Thomas beifügt[2]. Bei den Pro-

[1] Gen. ad litt. 1, 21, 41.

[2] S. th. 2, 2, q. 124, a. 2 ad 3. Revue bibl. 1896 p. 209.

pheten ist aber der Act der Offenbarung von dem des Schreibens zu unterscheiden. Jedenfalls ist für alle Theile als Minimum die Irrthumslosigkeit zu fordern, welche nur aus göttlichem Beistand und göttlicher Einwirkung zu erklären ist.

Dies ist der Inhalt der kirchlichen Entscheidungen über die Inspiration der Heiligen Schrift. Eugen IV. hat zu Florenz im Decret für die Jakobiten erklärt, daß die römische Kirche einen und denselben Gott als Urheber des Alten und Neuen Testaments, d. h. des Gesetzes und der Propheten und des Evangeliums bekenne, weil die Heiligen beider Testamente unter Inspiration desselben Heiligen Geistes (Spiritu s. inspirante) geredet haben. Das Tridentinum lehrt in der vierten Sitzung: „Da die Synode einsah, daß diese Wahrheit (des Glaubens) und diese Disciplin (der Sitten) enthalten ist in den geschriebenen Büchern und ungeschriebenen Ueberlieferungen, welche aus dem Munde Christi von den Aposteln empfangen oder von den Aposteln selbst, unter Eingebung des Heiligen Geistes (Spiritu s. dictante), gleichsam von Hand zu Hand überliefert bis auf uns gekommen sind, so nimmt sie, dem Beispiele der rechtgläubigen Väter folgend, alle Bücher, sowohl des Alten als des Neuen Testaments, da Gott der Urheber beider ist, wie auch die Ueberlieferungen selbst, sowohl die zum Glauben als die zu den Sitten gehörigen, welche gleichsam wörtlich von Christus oder vom Heiligen Geiste dictirt und durch die ununterbrochene Aufeinanderfolge in der katholischen Kirche bewahrt worden sind, mit gleicher Frömmigkeit und Ehrfurcht an und verehrt sie." Zugleich erklärt die Synode über den Umfang des Canons: „Wenn jemand nicht die ganzen unversehrten Bücher mit allen ihren Theilen, wie sie in der katholischen Kirche gelesen zu werden pflegen, und in der alten allgemeinen lateinischen Uebersetzung vorhanden sind, als heilige und canonische annimmt, der sei im Banne." Das Vaticanum hatte nicht die Absicht, über das Wesen und die Ausdehnung der Inspiration etwas Neues aufzustellen, sondern nahm einfach die Bestimmungen des Tridentinums über die Quellen des Glaubens auf, fügte aber der letzten Bestimmung über den Canon noch bei: „Diese hält die Kirche für heilig und canonisch nicht deshalb, weil sie nur durch menschlichen Fleiß zusammengestellt, durch ihr Ansehen dann gutgeheißen worden sind; noch bloß deshalb, weil sie eine Offenbarung ohne Irrthum enthalten; sondern deshalb, weil sie unter Eingebung des Heiligen Geistes (Spiritu s. inspirante) geschrieben, Gott zum Urheber haben und als solche der Kirche übergeben worden sind." Für die Erklärung von „Urheber" berief man sich auf das Florentiner Concil: „weil die Heiligen beider Testamente unter Eingebung des Heiligen Geistes gesprochen haben". Entsprechend findet sich im zu-

gehörigen Canon der Zusatz: „oder wer läugnet, daß sie göttlich eingegeben (inspirirt) seien“ [1].

Gemeinsam ist in diesen Entscheidungen die Lehre, daß Gott, weil er die Schriftsteller inspirirt hat, der Urheber der ganzen Heiligen Schrift und aller Theile sei. Dies bezieht sich in erster Linie auf die Gleichstellung der proto- und deuterocanonischen Bücher. Unter den einzelnen Theilen sind gewisse kritisch beanstandete Partien zu verstehen, welche das Tridentinum anfänglich einer besondern Untersuchung unterziehen wollte. Im Neuen Testamente gehören hierher der Schluß des Marcusevangeliums (16, 9—20), die Perikope von der Ehebrecherin (Joh. 8, 1—11), Luc. 22, 43 f., und das Komma Johanneum (1 Joh. 5, 7). Die drei ersten Stellen wurden ausdrücklich in den Verhandlungen genannt. Besonders kritisch steht aber die Sache nur beim Komma. Da aber dasselbe nicht bloß in allen alten Codices und bei den Vätern fehlt, sondern auch in den Codices der Vulgata bis zum Jahre 800 sich nicht findet, so fällt es nicht nothwendig unter das Decret des Tridentinums [2]. Auf dem Concil zu Trient wurde der Antrag von einem Cardinal gestellt, gewisse Theile des Neuen Testaments, welche nicht bloß von den Gegnern, sondern auch von Katholiken bestritten werden, besonders aufzuführen. Ihm antwortete ein Mitglied der Commission, man habe diese Differenzen absichtlich übergangen, wie das Florentinum, damit nicht den Schwachen ein Anlaß zum Zweifel gegeben werde. Man habe aber gedacht, daß man hierüber ein eigenes Decret verfassen könne.

Der Zusatz des Vaticanums ist eine nähere Erklärung des Tridentinums. Er ist gegen diejenigen gerichtet, welche bei einzelnen Büchern den canonischen Charakter aus der inspiratio subsequens, der Approbation

---

[1] Sess. III, cap. 2, can. 4. Zeitschr. f. kath. Theol. 1894 S. 653 f. Coll. Lac. VII, 79. 86. Schöpfer, Bibel u. Wissenschaft (Brixen 1896) S. 86 ff. 100 ff. Im Gegensatze zu Granderath, der alle „religiösen“ Dinge zu den obiecta fidei et mor. rechnet, unterscheidet er mit Thomas zwischen directen Glaubensgegenständen und accidentellen. Ebenso die Glaubensbekenntnisse von Leo IX. und Clemens IV. Denzinger, Enchir. 296. 386. Dausch a. a. O. S. 88 f. 102 f.

[2] Aberle-Schanz a. a. O. S. 122 ff. Kaulen, Einl. S. 35 f. *Cornely* l. c. III, 670 sq. *Martin:* Revue des Questions historiques 1884 II; 1885 I; Revue des Sciences ecclés. 1887. 1889. *Theiner,* Acta Concil. Trident. I, 71 sq. *Pierre Batiffol,* La Vaticane de Paul III. à Paul V., d'après des documents nouveaux. Paris 1890, enthält S. 73 ein aus dem ungedruckten Commentar Carafas zum Trienter Concil mitgetheiltes Urtheil über „cum omnibus suis partibus“, das selbst die Silben einbegreift. Dies sei die Declaratio S. Congr. interpr. Conc. Trid. vom 12. Jan. 1576. Vgl. Zeitschr. f. kath. Theol. 1891 S. 778 f. Revue bibl. 1895 p. 645 ss.

durch den Heiligen Geist oder die Kirche, ableiten wollten (Sixtus von Siena, Chrismann, Bonfrère, Frassen, Jahn u. a., zum Theil auch Calmet, Haneberg) oder doch die Möglichkeit einer Approbation durch Gott, z. B. beim zweiten Makkabäerbuche, discutirten (Hamel, Lessius)[1], oder die Irrthumslosigkeit allein ohne positive göttliche Einwirkung für ein hinreichendes Merkmal der Canonicität hielten (Colenson, R. Simon, Calmet, Dupin, Jahn, Janssen). Positiv erklärt das Vaticanum das „Spiritu s. dictante“ des Tridentinums mit „inspirante“, welches schon das Florentinum gebraucht hatte. Da weder philologisch noch historisch eine Steigerung des Ausdruckes vermuthet werden kann, so ist vielmehr anzuerkennen, daß dadurch die weitere Deutung des Dictirens von einer göttlichen Eingebung überhaupt stillschweigend gutgeheißen ist. Der weitere Zusatz: „und als solche übergeben worden sind (ut tales ipsi ecclesiae traditi)“, ist aus dem Zusammenhange klar. Er bildet den Gegensatz zu der nachträglichen Canonisirung durch die Kirche. Die Schrift muß von Anfang an, sobald sie die Kirche empfängt, inspirirt sein, kann es nicht nachträglich werden.

Wie aber diese Inspiration bei den apostolischen Verfassern zu deuten ist, liegt ganz außerhalb des Zweckes dieser Darstellung. Da das Vaticanum nur das Decret des Tridentinums über die Inspiration wiederholen wollte, so wäre dieses für die Erklärung maßgebend. Für dieses beweist aber die historische und logische Untersuchung, daß eine Entscheidung über die absolute Irrthumslosigkeit der Heiligen Schrift nicht beabsichtigt war. Es wurde ausdrücklich bemerkt, daß über den Modus und die Ausdehnung der Inspiration keine Bestimmung beabsichtigt sei. Ebensowenig ist ausgesprochen, auf welche Weise die Kirche zur Kenntniß von der Inspiration der einzelnen Schriften gekommen ist. Im ursprünglichen Entwurf stand: „durch die Apostel“, die allgemeine Fassung wurde aber vorgezogen, um auszudrücken, daß die Kenntniß der Inspiration überhaupt der Hinterlage des geoffenbarten Glaubens zu entnehmen ist. Will man daraus eine positive Folgerung ziehen, so ist es die katholischerseits fast allgemein angenommene Auffassung der Inspiration, wonach Gott der Haupturheber (auctor principalis), die Schriftsteller die werkzeug-

[1] Vgl. Denzinger a. a. O. II, 224 ff. Eine Vertheidigung des Lessius bei *Schneemann*, Controversiarum de div. grat. hist. (Frib. 1881) p. 465 sq. von Kleutgen. Vgl. dazu Dausch a. a. O. S. 146 ff., der diese Rechtfertigung für mißlungen erklärt. Die spätern Einschränkungen und Modificationen der These des Lessius erscheinen eher als im Kampfe abgerungene Zugeständnisse. Nach Granderath (l. c. p. 49 sq.) trifft die Verurtheilung des Concils Lessius nicht. Cf. Coll. Lac. VII, 140.

lichen (vernünftigen) Urheber (auctores instrumentales) sind. Zur Erklärung wird von den Scholastikern das Verhältniß zwischen der causa prima und den causae secundae im Gebiete der Natur und Gnade beigezogen.

§ 20.

Die Auslegung der Heiligen Schrift.

Nothwendigkeit der Auslegung für die Schriften des Alterthums. — Die große Synagoge der Juden. — Die Heilige Schrift legt sich nicht selbst aus. — Spätere Schriften verbreiten Licht über frühere. — Das Neue Testament über das Alte Testament. — Im Neuen Testamente können dunklere Stellen durch deutlichere erklärt werden. — Analogie des Glaubens. — Schwierigkeit dieser Auslegung. — Der Heilige Geist ist nicht beim Einzelnen, sondern bei der Gesamtheit. — Der kirchliche Sinn oder die Glaubensregel als Glaubensinhalt und lebendiger Geist in der Kirche. — Die authentische Schrifterklärung der Kirche. — Die Uebereinstimmung der Väter. — Die kirchlichen Vorschriften für diese Interpretation der Heiligen Schrift. — Dogmatische und wissenschaftliche Exegese. — Wissenschaftliche Bedeutung der patristischen Exegese. — Die Vorschrift des Tridentinums über den Gebrauch der Vulgata. — Die kirchliche Approbation für Uebersetzungen in die Volkssprache. — Die katholische Exegese.

1. Jede Schrift bedarf der Auslegung, und nur der Verfasser selbst ist der competente Ausleger seiner Schrift. Je mehr aber eine Schrift zeitlich und örtlich dem Leser fern gerückt und durch Sprache und Vorstellungsweise fremdartig geworden ist, desto nothwendiger ist ihm die Deutung des Sinnes, welchen der Verfasser mit den einzelnen Ausdrücken und Sätzen verbunden hat, und die Erklärung der Gedanken und Ideen, welche der Verfasser zur Darstellung bringen wollte. Wer wollte sich ohne gründliche Vorbereitung, ohne genaue Kenntniß der Sprache, Geschichte, Geographie erkühnen, die canonischen Schriften der Indier, Chinesen, Perser, Mohammedaner zu erklären, wer würde sie ohne Erklärung verstehen? Haben nicht die alten Religionen in ihrem Priesterthume eine eigene Kaste, welche sich mit der Erklärung der heiligen Urkunden abzugeben hat? Wie wollte einer auch nur ein volles Verständniß der griechischen und römischen Klassiker zu erreichen im stande sein, wenn ihm nicht gründliche Bildung und reichliche Hilfsmittel zur Seite ständen? [1] Und dennoch bleibt noch vieles dunkel. Die Ausleger des Plato sind

---

[1] *Orig.*, C. Cels. 1, 12. *Aug.*, De util. cred. 7, 17; 17, 35. Wetzer u. Weltes Kirchenlex. IV (2. Aufl.), 1087 ff. Thomassin V, 13 ff.

bis auf den heutigen Tag noch im Streite über den wahren Sinn der Worte des Meisters.

Sollte es bei der Heiligen Schrift, welche unserem Denken nicht nur durch das sprachliche Idiom und durch die antik-orientalische Anschauungsweise, sondern auch durch die Anbequemung an die Fassungskraft des Volkes fremdartig ist, anders sein? Oder muß bei ihr nicht vielmehr doppelt das Bedürfniß nach einer Erklärung anerkannt werden, wenn sie mit dem Anspruch auf eine von Gott eingegebene Schrift übergeben wird und als unfehlbare Norm für das Glauben und Handeln gelten soll? Haben doch bereits die Juden, welche im traditionellen Sprachgeiste lebten, zuerst im levitischen Priesterthume, seit Esra in der Schule der Schriftgelehrten, eine Einrichtung besessen, welche nicht bloß die lebendige Ueberlieferung der Alten bewahrte, sondern auch die Anwendung auf das Leben machte. Rabbi Bechai sagt: „Das Fundament der (geschriebenen) Thora ist die mündliche Thora, denn die gelehrte Thora kann nicht verstanden werden außer mit Hilfe der mündlichen."[1] Die Thora galt ohne Mischna gar nicht für verbindlich, sie sollte als norma normans eine norma normata zur Ergänzung haben. Diese allein ist unmittelbar verbindlich. Moses und der Sanhedrin interpretiren authentisch. Ist dies vom rein vernünftigen Standpunkte aus selbstverständlich, so leuchtet es mehr ein, wenn man den übernatürlichen Ursprung der Heiligen Schrift ins Auge faßt. Denn „der natürliche Geist kann das nicht erfassen, was göttlichen Geistes ist" (1 Kor. 2, 11 f.). Wohl ist die Heilige Schrift das „Wort Gottes", aber sie ist es in menschlicher Hülle, vermittelt durch die Sprache und Anschauungsweise der heiligen Schriftsteller, angepaßt an die Verhältnisse der Zeit und Fassungskraft der Leser (Röm. 1, 14).

2. Vielleicht legt aber die Heilige Schrift sich selbst aus? Die Frage ist nicht so parador, als sie klingt. Man erklärt ja auch die frühern Schriften eines Autors nach den spätern, weil man überzeugt ist, daß er später nach reiflicher Ueberlegung manches frühere Urtheil stillschweigend oder ausdrücklich verbesserte. Wer den hl. Augustinus nur nach den Schriften seiner ersten Periode beurtheilen würde, könnte nur eine sehr einseitige Schilderung des Lehrers der Gnade geben. Auch dem hl. Thomas würde man unrecht thun, wenn man nur seinen Commentar zu den Sentenzen, nicht aber seine letzte und gereifte Schrift, die theologische Summe, zu Rathe zöge. Wie soll aber dieser Grundsatz auf die Heilige

[1] *Buxtorf*, Synagoga Iudaica (Basil. 1661) p. 67. Weber, Altsynagog. Theol. S. 86 f. Schürer, Gesch. des Volkes Israel II, 35 f.

Schrift angewendet werden? Ist sie nicht ganz ein Buch aus einem Guß, ein Werk desselben Geistes? Gewiß ist sie dies, aber einerseits bietet sie auch eine menschliche Seite dar, andererseits ist eine fortschreitende, dem Gange der Entwicklung folgende und sie fördernde göttliche Pädagogie in der Offenbarung unverkennbar. Daher müssen die spätern Bücher manches Licht über die frühern verbreiten. Das was an einem Orte bildlich und verhüllt dargestellt wird, erhält an einem andern Orte die nähere Erklärung. Ist insbesondere das Alte Testament eine Vorbereitung auf das Neue Testament, so muß es im Lichte des Neuen Testaments erkannt und verstanden werden können. Schon oben haben wir das Wort des hl. Augustinus angeführt: „Im Neuen Testamente liegt das Alte Testament offen da." Wir finden denn auch im Neuen Testamente zahlreiche Anwendungen aus dem Alten Testamente, welche als ebensoviele Erklärungen seines Inhaltes gelten können. Noch wichtiger ist aber der Geist des Neuen Testaments als Schlüssel für das Verständniß des Alten Testaments [1]. Wie verhält es sich aber mit dem Neuen Testamente?

Das Neue Testament gibt zwar mitunter selbst eine Erklärung parabolischer und dunkler Aussprüche [2], doch geschieht es selten. Noch seltener sind die Erklärungen einzelner Schriften durch andere. In diesem Verhältnisse stehen die beiden Thessalonicherbriefe zu einander, vielleicht auch der Jakobusbrief zum Römerbriefe. Die einzige wörtliche Beziehung, über die Briefe des hl. Paulus, findet sich 2 Petr. 3, 15 ff. Aber selbst diese Erklärungen bedürfen wieder der Erklärung, wenn auch durch einzelne eine sichere Directive gegeben ist. Will man auch den richtigen exegetischen Grundsatz, das Schwerere durch das Leichtere, das Dunkle durch das Deutliche zu erklären, befolgen, so wird man doch immer wieder in vielen Fällen das Deutliche nicht finden oder das Dunkle als ein vermeintlich Deutliches nehmen. Daher ist es unmöglich, daß der Einzelne ohne Anweisung die Heilige Schrift richtig verstehen kann. Mindestens kann dies nur von dem Gläubigen geschehen [3], welcher in seinem Glauben bereits den Geist empfangen hat, der aus der Heiligen Schrift spricht. Doch hat auch der einzelne Gläubige in der Analogie des Glaubens (Röm. 12, 6) noch keine ausreichende Gewähr für die richtige Schriftauslegung.

Wohl fehlt es nicht an Aussprüchen der Heiligen Schrift, in welchen das Gesetz Gottes als klar und leicht verständlich bezeichnet und dem vom

---

[1] Vollmer, Die alttestamentlichen Citate bei Paulus, textkritisch und biblisch-theologisch gewürdigt, nebst einem Anhang über das Verhältniß des Apostels zu Philo. Freiburg i. B. 1895.

[2] Matth. 13, 10 ff. 36 ff. Joh. 2, 21. 22; 7, 39; 10, 7 ff.; 12, 16; 15, 1 ff.

[3] Cf. *Aug.*, De util. cred. 6, 13.

Geiste Gottes erfüllten Gläubigen die Einsprechung des Heiligen Geistes versprochen wird [1], allein diese und andere Stellen beziehen sich nicht auf das Verständniß der Heiligen Schrift, sondern betreffen im allgemeinen das religiös-sittliche Leben des innerhalb der Offenbarung stehenden Menschen. Für die Heilige Schrift folgt daraus nur, daß sie leichter verständlich, aber nicht, daß sie absolut verständlich sei. Ihr Sinn steht nur demjenigen offen, welcher bereits im Geiste der Offenbarung denkt und lebt, zuvor den Inhalt der Heiligen Schrift im wesentlichen anderswoher aufgenommen hat. Der Buchstabe tödtet, der Geist ist es, der lebendig macht (2 Kor. 3, 6), die Worte des Herrn sind Geist und Leben. Der Geist der christlichen Lehre steht über dem Buchstaben, muß, ehe er auf die Schrift angewendet wird, selbst sicher erkannt sein. „Wer daran festhält: ‚wenn ihr nicht glaubet, so werdet ihr nicht erkennen‘, wird deshalb, weil er glaubt, nach dem Maße seines Glaubens das Verständniß empfangen und danach diese Dinge aussprechen, indem er auf das Fundament des Glaubens an dieselben die Deutung gibt; und ein solcher soll nicht bloß Jesu und dem an dieser Stelle Geschriebenen glauben, sondern auch den Sinn desselben erkennen, denn wer in der Wahrheit des Glaubens bleibt und durch die Werke des Logos im Logos verbleibt, wird nach der Verheißung des Herrn die Wahrheit erkennen.“ [2]

Die Heilige Schrift bestätigt aber auch an vielen Stellen, daß selbst der Gläubige noch einer besondern Erklärung bedürfe [3], weil nicht derselbe Geist allen mitgetheilt sei (1 Kor. 12, 8), die Geheimnisse des Glaubens aber unbegreiflich und räthselhaft seien (1 Kor. 2, 9 ff.; 13, 12). Zwar fordert Jesus die Jünger auf, den Vater um den guten Geist zu bitten (Luc. 11, 13. Vgl. Jac. 1, 5), aber es sind hierunter ganz allgemein die guten Gaben Gottes für das christliche Leben zu verstehen. Was der Gläubige den Vater in seinem Namen bitten wird, das wird er ihm gewähren. Nicht vergebens wird die Bitte um Einsicht und Erleuchtung sein, aber die christliche Gnade für sich ist noch kein unfehlbares Mittel zum Verständniß der Heiligen Schrift, so förderlich und nothwendig sie auch ist. Selbst die Jünger, welche sich des Unterrichts des Herrn erfreuen durften, verstanden vor der Geistessendung vieles nicht, drangen nicht in das tiefere Verständniß der Heiligen Schrift ein (Luc. 24, 25. 44 ff.). Der hl. Petrus findet, daß in den Briefen des geliebten Paulus vieles schwer verständlich sei (2 Petr. 3, 15 f.).

---

[1] 5 Mos. 30, 11. Ps. 18, 9; 118, 105. 130. Matth. 5, 14. 2 Petr. 1, 19. 2 Kor. 3, 3 ff.; 4, 3. 4. [2] *Orig.*, In Matth. 16, 9 (ad 20, 29 sq.).

[3] 5 Mos. 17, 8 ff. Pred. 12, 11. 12. Mal. 2, 7. 2 Chron. 19, 10. Matth. 23, 2. 3. Apg. 15, 28. Gal. 2, 1. 2.

3. Die Väter sind voll Lobes über die Weisheit der Heiligen Schrift und bewundern den Reichthum und die Fülle ihres Inhalts[1]. Vincentius von Lirinum sagt, der Canon der Schriften sei für sich zu allem mehr als zureichend. In der Heiligen Schrift ist das, was in der Philosophie dunkel ist, klar und leicht verständlich, bemerkt der hl. Chrysostomus. Für die Weisheit in den Briefen des heiligen Apostels Paulus findet er wie Origenes kaum ausreichende Worte. Sie sind ihm wie eine Mauer aus Diamant hergestellt, welche die über den Erdkreis zerstreuten Kirchen befestigt. Der hl. Augustinus gibt dem Forscher den Rath, die dunklen Stellen der Heiligen Schrift durch die klaren aufzuhellen. Denn der Heilige Geist habe die Schriften so angepaßt, daß er durch die verständlichern Stellen dem Hunger begegne, durch die dunklern aber den Ueberdruß tilge; denn nichts ist beinahe aus jenen dunklern Partien zu erheben, was nicht ganz offen irgendwo gesagt wäre[2]. Allein Augustinus versteht mit den andern Vätern darunter das, was zum Glauben und Leben absolut nothwendig, was im Symbolum enthalten ist. Wie er für den Glauben an das Evangelium überhaupt die Autorität der Kirche verlangt, so auch für das Verständniß desselben. Auch den Vätern ist der Schriftinhalt nicht ohne weiteres klar, ist ohne sichern Führer eine irrthumslose Auslegung der Schriften unmöglich. Die Schriften sind vom Heiligen Geiste dictirt, wir aber als die Geringern und Jüngsten vom Wort und seinem Geiste bedürfen demgemäß auch der Kenntniß seiner Geheimnisse[3].

Dem Tertullian, der bemerkt, daß niemand die Schriften lese, welcher nicht zuvor Christ sei, scheint die Heilige Schrift so geordnet zu sein, daß sie auch den Häretikern Stoff für die Irrlehre gebe[4], wenn er auch anderwärts bemerkt, daß die andere Lehre andere Instrumente der Lehre verlangt habe. Er spricht ihnen deshalb die Heilige Schrift ab, aus welcher der Streit nicht zu schlichten sei[5]. Kommt dabei nicht nur das Object, sondern auch der subjective Geist in Betracht, so wird die Verwirrung noch größer. Es wäre nicht schwer, hieraus den Vers des reformirten Theologen Samuel Werenfels über die Vieldeutigkeit der Heiligen Schrift abzuleiten[6]. „Denn weder haben die Propheten noch hat der Heiland

[1] *Iren.*, Adv. H. 2, 28, 2. *Tert.*, Adv. Herm. c. 22. *Orig.*, In Ierem. 21, 2; In Num. 27, 1.

[2] *Vincent.*, Comm. c. 2. *Chrys.*, De Laz. H. 3; In ep. II. ad Thess. H. 3, 4; De sac. 4, 8, 430. *Aug.*, De doctr. chr. 2, 6; 9, 14. Kuhn, Einleitung S. 43 f.

[3] *Iren.* l. c. 2, 28, 2.

[4] De praescr. c. 39. Möhler, Symbolik S. 356 ff. [5] L. c. c. 15.

[6] Hic liber est, in quo sua quaerit dogmata quisque, Invenit et pariter dogmata quisque sua. Dissert. var. arg. II, 391. Kuhn a. a. O. S. 63. Wetzer u. Weltes Kirchenlex. V, 1844 ff. *Clem. Alex.*, Strom. 6, 15, P. 802 sq.

selbst die göttlichen Geheimnisse so deutlich ausgesprochen, daß sie sofort einem jeden leicht verständlich wären," sagt Clemens, „sondern er hat in Gleichnissen geredet, nicht allein im Evangelium, sondern auch im Gesetze und in den Propheten. Nun sagt die Schrift in ihren eigenen Aussprüchen: sie alle sind recht für die, welche sie verstehen (Spr. 8, 9), d. h. für die, welche die von ihm (Christus) deutlich gegebene Erklärung der Schrift nach der kirchlichen Regel annehmen." Gregor Thaumaturgus berichtet in der Lobrede auf seinen Lehrer Origenes, derselbe habe vieles in der Schrift räthselhaft gefunden. Entweder habe sich Gott aus unbekannten Gründen unklar geoffenbart oder unsere verderbte Natur könne es nicht fassen.

Hieronymus schreibt an Paulinus[1], er habe ihm eine Erklärung gegeben, damit er sehe, daß er in den heiligen Schriften ohne einen Vorgänger und Führer den Weg nicht gehen könne. Was Sache der Aerzte ist, versprechen die Aerzte, die Schmiedgeschäfte besorgen die Schmiede. Nur die Schriftkunst wollen überall alle beanspruchen. Wie Athanasius bemerkt auch Hieronymus, selbst der Teufel führe Bibelsprüche im Munde, um die Menschen zu täuschen und irre zu führen. Die Behauptung mancher Christen, sie brauchten keine Regel für die Auslegung, da sie divino munere geschehen könne, tadelt Augustinus scharf. Man dürfe sich dafür nicht auf den hl. Paulus berufen, denn dieser habe eine Offenbarung erhalten. Und wenn dem nicht so wäre, warum wollen solche, die sich eines göttlichen Geschenkes, alles, was dunkel ist in der Heiligen Schrift, zu verstehen, rühmen, doch andern die Heilige Schrift auslegen? Sollte nicht auch denen die gleiche Gabe zu theil werden? Auch diese müßten es „Deo ipso intus docente" selbst besorgen können. Der Sinn der Heiligen Schrift, sagt Hieronymus[2], liege keineswegs so offen da. Das Evangelium sei nicht in den Worten, sondern im Sinne, nicht an der Oberfläche, sondern im Marke, nicht im Laubwerke der Reden, sondern in der Wurzel der Vernunft. Daher gehöre der Heilige Geist zum Verständniß der Heiligen Schrift, welchen Marcion, Basilides und andere Häretiker nicht gehabt hätten. „Nicht wegen der Schrift, sondern wegen ihres Verständnisses entsteht die Häresie. Der Sinn, nicht das Wort ist schuldig", sagt Hilarius.

4. Die Väter haben sich stets über die willkürliche Exegese der Häretiker beklagt und den Grund derselben in der vom kirchlichen Glauben

---

[1] Ep. 53, 4. *Leo XIII.*, Providentissimus p. 35. *Athan.*, C. Arian. or. 1, 8.

[2] Ad Gal. 1, 11. 12. Cf. *Iust.*, Dial. c. 119. *Hilar.*, De trin. 2, 2. *M. Canus*, L. th. 12, 7. *Aug.*, De Gen. ad litt. 7, 9.

abweichenden Gesinnung derselben gefunden. Aber die Häretiker, besonders die Valentinianer, haben sich dafür auf eine Geheimtradition, ohne welche man die Schrift nicht sicher verstehen könne, berufen. Sie sagten, Christus und die Apostel haben sich in ihrem öffentlichen Vortrage den Anschauungen ihrer Zuhörer accommodirt, im geheimen aber die wahre Lehre den Vertrauten geoffenbart. Von diesen haben sie die Häretiker geerbt und sind berechtigt, nach ihr die Schrift auszulegen. Weil aber diese Behauptung gegen die offenkundige geschichtliche Ueberlieferung nicht standhalten konnte, so flüchteten die Montanisten zu einer höhern Offenbarung. Die Apostel, behaupteten sie, seien selbst noch in den falschen Zeitanschauungen befangen gewesen, ihnen aber habe der Heilige Geist das richtige Verständniß der Schrift verliehen. Dieser Heilige Geist war freilich ihr eigener Geist. Die reinen Vernunftideen wurden schon damals zur Norm für die Schriftauslegung erhoben. Bei den Manichäern verhielt es sich ebenso. Augustinus beklagt sich schwer darüber, daß dieselben unter der Vorspiegelung des Vernunftwissens die Lehre des Alten Testaments willkürlich verzerrt und mißdeutet haben.

Die Väter, welche keine ausgebildete Hermeneutik vorfanden, sondern eine solche erst ausbilden mußten, wurden durch diese Angriffe der Häretiker veranlaßt, die Gründe für die Verwerfung der häretischen Schriftauslegung anzugeben. Auf diese Weise bildeten sich allmählich Regeln, die freilich noch einen großen Spielraum ließen. Den gekünstelten, allegorisch-mystischen Erklärungen gegenüber wurde die grammatisch-historische Interpretation als Grundlage des Schriftgebrauchs dargestellt. Weil aber die Durchführung dieses Princips zu große Schwierigkeit im Gefolge hatte, so wurde die allegorisch-mystische Erklärung immer allgemeiner. Sie ist zunächst ein unklares Geständniß, daß man die Schriften in vielen Punkten nicht verstehe, und sollte, wie bei den spätern Griechen und Römern, bei den Gläubigen des Veda und des Korans die religiöse Auffassung befördern. Sie war aber ein vortreffliches Mittel, bei Juden und Heiden den tiefen Schatz der göttlichen Weisheit zu öffnen, eine reinere Auffassung des Christenthums zu verbreiten und den nothwendigen Zusammenhang der Schrifterklärung und der Schrift überhaupt mit dem Geist und mit der Erziehung der christlichen Kirche nachzuweisen. Die Schrift muß geistig erklärt werden, weil sie vom Heiligen Geiste eingegeben ist [1]. Wie man die Schriften des Aristoteles oder Archimedes nicht nach ihren Gegnern erklären wird, so auch die heiligen Schriften nicht nach ihren Feinden, den Häretikern [2].

---

[1] Möhler, Einheit S. 84 ff. 308 ff. 315 ff.

[2] *Aug.*, De util. cred. 6, 13; 7, 17.

5. Wo ist also dieser Heilige Geist? Nach dem Bisherigen nicht im Einzelnen, sondern in der Gesamtheit. Der Geist, welcher in der Stiftung Christi wirksam ist, wirksam war, ehe eine neutestamentliche Schrift geschrieben war, hat in das Verständniß des Alten Testaments eingeführt, er muß auch das Verständniß des Neuen Testaments verleihen. Wenn die Uebereinstimmung des Alten Testaments mit dem Testamente Christi, mit dem Neuen Testamente, als kirchlicher Canon für die Exegese bezeichnet wird [1], so kann dieser nur in dem Sinne gelten, daß der Geist des Christenthums, der Geist der Kirche, das prophetische Alte Testament verstehen ließ und dadurch bewährte. „Wenn das Gesetz jetzt von den Juden gelesen wird," sagt Irenäus [2], „so sinkt es ihnen zum Mythus herab; denn sie haben die Erklärung alles dessen nicht, was zum Verständniß der menschlichen Erscheinung des Sohnes Gottes gehört. Wenn es dagegen von Christen gelesen wird, so ist diesen der im Acker verborgene Schatz aufgedeckt."

Diesen Geist theilten die Gläubigen mit der Kirche, schöpften ihn aus der Gesamtkirche. Denn wo die Wahrheit durch die apostolische Succession verbürgt ist, dort ist die Wahrheit der heiligen Schriften und der Auslegungen und aller christlichen Ueberlieferungen, bemerkt Tertullian [3]. „Ich sehe," sagt Petrus, „daß geistreiche Männer, wenn sie die Schrift lesen, auf allerlei Gedanken kommen; daher ist sorgfältig darauf zu achten, daß das Gesetz Gottes nicht nach dem Verständniß des eigenen Geistes gelesen werde. Denn in den heiligen Schriften finden sich viele Worte, welche nach dem Sinne gezogen werden können, den sich der einzelne selbst zuvor gebildet. Nicht einen ihr fremden Inhalt sollst du in die Schrift hineintragen, sondern den wahren Sinn aus ihr erheben. Zu diesem Ende ist es nöthig, das Verständniß der Schrift von einem solchen zu erlernen, der dasselbe von den Vorfahren nach der Wahrheit überliefert erhalten und bei sich bewahrt hat." [4] Durch die Charismen erklären uns die Schriften diejenigen ohne Gefahr, bei welchen seit den Aposteln die Nachfolge in der Kirche ist [5]. „Frage deine Väter, und sie werden es dir verkünden, deine Presbyter, und sie werden es dir sagen." [6]

Dieses ist der „kirchliche Sinn", welcher in der Glaubensregel zusammengefaßt, aber im ganzen Wesen der Kirche lebendig, wirk-

---

[1] Ritschl, Rechtfertigung II, 17. Harnack, Dogmengeschichte I, 269 Anm. 1; II, 76.

[2] L. c. 4, 26, 1. *Thomassin.*, Prol. 20, 6. Möhler, Neue Unters. S. 465 ff.

[3] De praescr. c. 19.

[4] *Clem.*, Recogn. 10, 42.

[5] *Iren.* l. c. 4, 26, 5. Kuhn: Theol. Quart. 1858 S. 218 ff.

[6] *Aug.*, In Lev. 4, 6; Ep. 264, 3.

sam ist, als Wirkung des die Kirche leitenden Geistes erscheint, der „kirchliche Sinn", welcher wie als Regel des Glaubens, so als Norm der Schriftauslegung gilt [1]. Es ist der Sinn und Gedanke, der objective Geist der christlichen Wahrheit, der sich seinen Ausdruck immer neu schafft und sich nach den jeweiligen Bedürfnissen in den verschiedensten Richtungen, aber immer als derselbe manifestirt [2]. Es ist das überlieferte apostolische Wort, das apostolische Symbolum als Norm des Glaubens, aber auch der apostolische Geist, welcher in der Kirche fortlebt, die „Frömmigkeit des katholischen Dogma" [3]. Wenn den Forscher die hermeneutischen Regeln im Stiche lassen, soll er die Glaubensregel zu Rathe ziehen, welche er aus den klaren Stellen der Heiligen Schrift und der Autorität der Kirche erhalten hat [4].

Vincentius begründet es, warum bei aller Vollkommenheit des Canons das Ansehen des kirchlichen Verständnisses damit verbunden werden müsse. Weil nämlich nach ihrer Tiefe nicht alle die Heilige Schrift in ein und demselben Sinne verstehen, sondern der eine ihre Aussprüche so, der andere anders erklärt, daß beinahe so viele Meinungen erhoben werden zu können scheinen, als es Menschen gibt. Wegen so großer Irrgänge des mannigfachen Irrthums ist es gar sehr nothwendig, daß die Linie der prophetischen und apostolischen Erklärung nach der Norm des kirchlichen und katholischen Sinnes gerichtet werde [5]. Formell anerkannten selbst die Gnostiker den Satz, daß das Wahre von denjenigen nicht aus der Heiligen Schrift gefunden werden könne, welche die Tradition nicht kennen; thatsächlich verwarfen sie aber die kirchliche Tradition, um einer angeblich apostolischen, esoterischen Tradition zu folgen [6].

6. Wie die Glaubensregel und der kirchliche Sinn in doppelter Bedeutung in Betracht kamen, als der objective in der Kirche vorhandene Glaubensinhalt und als der in ihr wirkende Geist, so mußte auch die Auslegung der Heiligen Schrift sich nach diesen beiden Gesichtspunkten gestalten. Ihrem objectiven Gehalte nach schloß die Glaubensregel, welche von Christus gegeben ist, alle Fragen aus, bildete die absolute Wahrheit [7], in ihrer Anwendung aber war sie der Geist, welcher in der Kirche wirkte. Hat Irenäus zuerst das „bestimmt interpretirte Taufbekenntniß als apostolische regula veritatis proclamirt" [8], in welchem der

---

[1] *Hippol.* ap. *Eus.*, H. E. 5, 28 (L. 32). [2] Kuhn, Einl. S. 45.

[3] *Orig.*, In ep. ad Rom. 5, 1. [4] *Aug.*, De doctr. chr. 3, 2.

[5] Comm. c. 2. Cf. *Tert.*, De praescr. c. 15. 17. 19. *Clem. Alex.*, Strom. 7, 15. *Cyrill. Alex.*, Ep. 39 (X, 109). Möhler, Athanasius I, 123 ff.

[6] *Iren.* l. c. 3, 1. 2. Kuhn, Einl. S. 328 ff.

[7] *Tert.*, De praescr. c. 13 sq. Kuhn: Theol. Quart. 1858 S. 237 ff.

[8] Harnack a. a. O. I, 262.

Inhalt des Glaubens der von den Aposteln gestifteten Gemeinden sei, welcher stets unverändert festgehalten worden, so hat er auch den Häretikern gegenüber das leitende Princip für die Reinheit dieses Glaubens ausgesprochen: „Denn wo die Kirche ist, da ist der Geist Gottes, und wo der Geist Gottes ist, da ist die Kirche und alle Gnade, denn der Geist ist die Wahrheit.“ Der Zusammenhang gestattet es nicht, diesen Ausspruch nach dem katholischen und protestantischen Formalprincip zu trennen. Er bezeichnet den sich gegenseitig ergänzenden Satz von der Correlation des Geistes und der Kirche. Wenn der Geist nicht gegenwärtig wäre, so bestände die Kirche nicht; wenn nun die Kirche besteht, so ist offenbar, daß der Geist bei ihr ist. Die kirchliche Erklärung nach der Glaubensregel hat also den Geist für sich, ist allein die authentische. Sie muß aber von der Gesamtkirche ausgehen, sei es, daß dieselbe in den allgemeinen Kirchenversammlungen der Nachfolger der Apostel spricht oder im unfehlbaren Nachfolger des hl. Petrus. Allgemein bindend sind aber nur jene Erklärungen, welche in die dogmatische Definition aufgenommen sind. Direct sind dadurch nur wenige Stellen authentisch erklärt[1].

Demgemäß bleibt die Exegese in Sachen des Glaubens und der Sitten größtentheils auf die allgemeine Glaubensregel und den kirchlichen Sinn angewiesen. Der Glaube, das Dogma, das allgemeine Herkommen in der Kirche bildeten für die Väter, selbst für die kritischen Antiochener das entscheidende Erklärungsprincip. „Das Ergebniß der Compromisse, die in Bezug auf die Schrifterklärung im 4. und 5. Jahrhundert zwischen buchstäblicher, allegorischer und typischer Auslegung geschlossen worden sind,“[2] hat sich nur deshalb bis auf den heutigen Tag in allen Kirchen ganz wesentlich identisch erhalten und übt fortwährend eine nicht geringe Ueberzeugungskraft aus, weil es von einem über dem Buchstaben stehenden lebendigen Factor ausging.

In der lebendigen Tradition, im ganzen Leben der Kirche, deren Herzblut, Odem, Seele, alles der Inhalt der Heiligen Schrift bildet, im allgemeinen Lehramte, in der Predigt, Liturgie, Katechese, ganz besonders aber in den Schriften der Väter, welche der apostolischen Zeit nahe standen, ist die kirchliche Erklärung niedergelegt. Es ist daher im ganzen für denjenigen, welcher mitten im Glaubensleben der Kirche steht, nicht schwer, sich in den Hauptfragen zurecht zu finden, die Schrift im großen nach der „Analogie des Glaubens“ (Röm. 12, 8) zu erklären. Dies gilt

---

[1] Wetzer u. Weltes Kirchenlex. IV, 1091. Wilke, Bibl. Hermeneutik (Würzburg 1853) S. 66 f. 609.

[2] Harnack a. a. O. II, 76 Anm. 1.

aber nur nach Maßgabe des Glaubens des Einzelnen. Eine objective Gewähr kann er nur durch den Nachweis der Uebereinstimmung der kirchlichen Zeugen finden.

Wo alle oder die meisten und bedeutendsten Väter bei der Auslegung der Heiligen Schrift übereinstimmen, hat man die beste menschlicherseits zu verlangende Gewähr für die Richtigkeit der Auslegung, aber auch das sicherste Kennzeichen für die Wirksamkeit des Heiligen Geistes in der Kirche. Wenn die Väter verschiedener Jahrhunderte, Väter des Morgen- und Abendlandes, welche durch Heiligkeit des Lebens, durch Gelehrsamkeit und Glaubenstreue in festem Anschlusse an die Kirche die ihnen von Gott gewordene Aufgabe lösten, in wichtigen Erklärungen zusammenstimmen, so muß ihr unanimis consensus ebenso aus der überlieferten allgemeinen Lehre, wie aus der Leitung der Kirche durch den Heiligen Geist erklärt werden. Es ist durchaus unrichtig, daß seit Origenes alle Exegeten die dogmatischen und moralischen Stellen ohne eine Erwähnung der Kirche, der einstimmigen Väter je nach Maßgabe ihres Geistes erklärt haben[1], denn die Glaubensregel war ihnen der Glaube der Kirche, der kirchliche Sinn der Geist der Kirche. Die spätern Väter haben sich aber in der Exegese und Dogmatik häufig auf die frühern berufen. Hieronymus zählt in den Prologen seine Vorgänger der Reihe nach auf, Cyrill von Alexandrien vergleicht die Aufgabe des Exegeten mit dem Geschäfte der Biene, welche von Blüthe zu Blüthe fliegend von allen den Honig sammelt. Die spätern Catenenschreiber erhoben diese Benutzung der Väter zur schriftstellerischen Methode.

7. Die **Kirche** hat es auch direct vorgeschrieben, in Sachen des Glaubens und der Sitten der Erklärung der Väter zu folgen. Das Trullanische Concil vom Jahre 692 befiehlt Kap. 19: „Wenn ein Streit hinsichtlich der Schrift entsteht, so sollen ihn die Vorsteher der Kirche nicht anders schlichten, als wie die Leuchten und Lehrer der Kirche in ihren Schriften erklärt haben." Das fünfte **Laterancocil** (1512) lehrt in der elften Sitzung: „Wir befehlen allen, welche die evangelische Wahrheit zu lehren haben, daß sie die Schrift nach der Erklärung der Lehrer darlegen, welche die Kirche oder der langjährige Gebrauch anerkannt hat." Das **Tridentinum** bestimmt in der vierten Sitzung, um die anmaßenden Geister im Zaume zu halten, „daß niemand seiner eigenen Klugheit vertrauend in Sachen des Glaubens und der Sitten, welche zum Aufbauen der christlichen Lehre dienen, die Heilige Schrift nach seinem Sinne ver-

[1] Vindiciae Jahnii (Lips. 1822) p. 144. Vgl. dagegen **Harnack** a. a. O. I, 573. *Thomassin.*, Proleg. 20 sq.

drehend, gegen den Sinn, welchen die Kirche festgehalten hat und festhält, der es zukommt, über den wahren Sinn und die Auslegung der Heiligen Schrift zu entscheiden, oder auch gegen die einmüthige Uebereinstimmung der Väter die Heilige Schrift selbst zu erklären wage, wenn auch solche Auslegungen niemals veröffentlicht werden sollen".

Das Vaticanum hat mit ausdrücklicher Betonung des dogmatischen Charakters, aber auch der Schwierigkeit einer genauen Formulirung zu diesem Decrete eine nähere Erklärung gegeben, weil es „von einigen schlecht ausgelegt wird". „Wir erklären, indem wir jenes Decret erneuern, der Sinn desselben sei der, daß in Sachen des Glaubens und der Sitten, welche zum Aufbau der christlichen Lehre dienen, der für den wahren Sinn zu halten ist, welchen die heilige Mutter, die Kirche, festgehalten hat und festhält, der es zukommt u. s. w." Dadurch ist dem negativen Kriterium ein positives an die Seite gestellt, im Sinne des Glaubensbekenntnisses von Pius IV. zur Synode von Trient [1]. Der kirchliche Sinn, wie er im Glaubensleben und praktischen Christenthum, in der kirchlichen Ueberlieferung und Literatur ausgeprägt ist, soll das leitende Princip der Auslegung in Sachen des Glaubens und der Sitten bilden. Diese Interpretationsregel gilt aber nach ihrer positiven Seite und gemäß ihrer Begründung nur von solchen Schriftstellen, welche formell und materiell dogmatisch sind. Aber auch bei diesen Stellen ist noch ein Spielraum gelassen, weil die dogmatische Wahrheit davon unberührt bleibt, wie sie aus dem Wortlaute und Zusammenhange abgeleitet wird, wenn nur überhaupt ihr Vorhandensein anerkannt wird. Da außerdem auch das Vaticanum nicht die einzelnen Stellen bezeichnet [2], so ist der gläubige Exeget mehr im ganzen an die Darstellung des Dogma aus der Heiligen Schrift als im einzelnen gebunden. Er ist also keineswegs gezwungen, jenes atomistische Verfahren anzuwenden, welches mit der Zusammenstellung sogen. Beweisstellen der Aufgabe genügt zu haben glaubt. Weder das einzelne Dogma noch die dogmatische Grundanschauung ist von der Erklärung einzelner, nicht authentisch bestimmter Stellen abhängig.

8. Wie steht es aber mit der wissenschaftlichen Exegese? Nicht selten wird der katholischen Exegese vorgeworfen, sie habe sich bei ihrer dogmatischen Abhängigkeit lediglich in den traditionellen Geleisen zu bewegen. Will damit bloß gesagt werden, daß gewisse Voraussetzungen

---

[1] Constitut. „Iniunctum nobis" 18. Nov. 1564. *Denzinger* Nr. 864. Allocutio Pii IX. 9. Nov. 1846 (Colon. 1865) p. 113. Collectio Lacensis VII, 144. Schöpfer, Bibel u. Wissenschaft S. 86 ff. *Leo XIII.*, Provid. p. 41.

[2] Scheeben, Dogmatik I, 137. Heinrich, Dogmatik I, 768 Anm. 1. Anders Martin, Die Arbeiten des vaticanischen Concils (Paderborn 1873) S. 18.

über den Canon, die Inspiration, die Verfasser für sie unantastbar sind, daß das Ansehen der großen Exegeten unter den Vätern und den spätern Theologen ihr nicht gleichgiltig sei, so ist der Vorwurf gerechtfertigt, betrifft aber keinen Mangel, sondern einen Vorzug der katholischen Exegese. Denn jede wahrhaft christliche Exegese muß eine Exegese der überlieferten heiligen Schriften sein, muß die Grundlagen des christlichen Glaubens anerkennen, sonst stellt sie sich außerhalb des Bodens des Christenthums. Gegen das streiten, was die gesamte Kirche denkt, ist ein Beweis der unverschämtesten Thorheit, sagt etwas scharf der hl. Augustinus[1]. Was immer, überall und von allen geglaubt worden ist, muß mit Vincentius auch der Exeget annehmen: „Oder ist es etwa wahrscheinlich, daß so viele und bedeutende Kirchen zu einem Glauben abgeirrt sind? Unter vielen Möglichkeiten ist ein Ausgang gleich keinem. Der Irrthum der Lehre der Kirche hätte müssen wechseln. Was bei vielen als eines gefunden wird, das ist nicht durch Irrthum entstanden, sondern ist überliefert."[2]

Für die Einzelexegese bleibt noch ein weiter Spielraum übrig, und es wäre zu wünschen, daß man sich in demselben nicht allzu frei und willkürlich tummle. Denn es ist bekannt, daß nicht bloß Prediger und ascetische Schriftsteller, sondern selbst Theologen die Stellen der Heiligen Schrift gegen den Sinn der Schriftsteller zu ihren besondern Zwecken mißbrauchen und mißdeuten. „Denn, und dies ist traurig zu sagen, wir haben alle constatirt, daß es kein Buch gibt, dessen Sinn mehr mißkannt, mehr entstellt worden wäre, als der geheiligte Text unserer heiligen Bücher."[3]

Der christliche Vertreter der theologischen Wissenschaft wird aber auch nicht bestreiten können, daß die Väter, denen zum Theil die Sprache der Heiligen Schrift oder wenigstens ein Text die Muttersprache war, welche mit der Ueberlieferung und Geschichte der ersten Jahrhunderte vertraut waren, einer Berücksichtigung wohl werth sind, selbst in Fragen, welche nicht unmittelbar mit dem Glauben und den Sitten zusammenhängen. Im übrigen ist auch die katholische Exegese in wissenschaftlichen Dingen berechtigt, wenn sie es für nothwendig findet, von den Vätern abzuweichen, welche ja gerade in solchen Dingen oft weit auseinander gehen[4]. Auch die katholische Exegese wird die Hilfsmittel der Grammatik, Geschichte, Alterthumskunde u. a. fleißig benutzen, um das wissenschaftliche

---

[1] Ep. 54, 5. [2] *Tert.*, De praescr. c. 28.

[3] Univ. cath. 1896 bei der Besprechung von *Bainvel*, Les contresens bibliques des prédicateurs. Paris 1895. Zur Exegese und Hermeneutik vgl. die Artikel in Wetzer u. Weltes Kirchenlex. 2. Aufl.

[4] Möhler, Symbolik S. 384 f. Hase, Polemik (4. Aufl., 1878) S. 85. *Leo XIII.*, Provid. p. 41 sq.

Verständniß der Heiligen Schrift zu fördern. Die Vorsicht mag etwas größer sein, aber der Erfolg ist deshalb nicht geringer. Wie zahlreich sind nicht die Irrwege der außerkirchlichen Exegeten seit den Zeiten der Gnostiker, dieser ersten Schrifttheologen, bis auf den heutigen Tag! Wird nicht auch von der protestantischen Exegese ziemlich allgemein anerkannt, daß Luthers Exegese des Römerbriefes mindestens einseitig war? Wird nicht sogar von entgegengesetzten Seiten behauptet, daß man bisher den Römerbrief überhaupt nicht verstanden habe? Sollte es nun so ungereimt sein, in der Erklärung der heiligen Urkunden des Christenthums der bewährten Ueberlieferung, dem Jahrhunderte hindurch wirksamen Geiste der Kirche zu folgen?

Wohl hält man uns die Exegese der Stellen über das Weltsystem entgegen. Allein es ist bekannt, daß bei dieser noch viele andere, namentlich philosophische Gründe mitgewirkt haben. Wenn man nach der damaligen Weltanschauung allgemein diese Stellen gegen die erst später voll bewiesene bessere Wahrheit gedeutet hat, so ist dies wegen der Consequenzen bedauerlich, aber begreiflich. Der Mißbrauch hebt nirgends den Gebrauch auf. Eine authentische Erklärung wurde aber damals von der Kirche so wenig gegeben als heute. Nur daran möge noch erinnert werden, daß das protestantische Schriftprincip damals noch nachdrücklicher für die anticoppernicanische Exegese eintrat. Stellen wir uns aber auf den rein natürlichen Standpunkt, so können wir fragen: Wer hat mehr Irrthümer zu verbessern als gerade jene profanen Wissenschaften, welche das höchste Wissen anstreben? Wer hat mehr Wandlungen durchgemacht als die Philosophie und selbst als die Naturwissenschaft, welche erst spät zu einzelnen sichern Resultaten gelangte?

9. Das Concil von Trient war außerdem der Ansicht, es werde der Kirche Gottes nicht wenig zum Nutzen gereichen, wenn aus allen lateinischen Uebersetzungen der heiligen Bücher, welche im Gebrauche waren, diejenige bekannt gegeben werde, welche für authentisch zu halten sei. Deshalb erklärte es, daß gerade diese alte und allgemeine (vulgata) Uebersetzung, welche durch den langen Gebrauch so vieler Jahrhunderte und der Kirche selbst gebilligt worden ist, bei öffentlichen Vorlesungen, Disputationen, Predigten und Erklärungen für authentisch gehalten werden soll, und daß niemand es wage, sie unter irgend welchem Vorwande zurückzuweisen. Das Vaticanum hat diesen Theil nicht aufgenommen, obwohl es bei der Feststellung des Canons auf die Vulgata verwiesen hat. Der Sinn jenes Beschlusses ist aber, wie schon der Wortlaut zeigt, nicht gegen den Urtext, sondern gegen die zahlreichen, stark voneinander abweichenden lateinischen Uebersetzungen gerichtet. Unter diesen ist die Vul=

gata als authentische Uebersetzung erklärt[1]. Den Urtext konnte man bei der damaligen Sprachkenntniß unmöglich für die Grundlage der Wissenschaft und des kirchlichen Unterrichts erklären. Aber selbst der Urtext litt an der gleichen Unsicherheit. Was konnte man also Besseres thun, als die Vulgata für authentisch, d. h. als kirchlich verbürgte rechtsgiltige Uebersetzung in Sachen des Glaubens und der Sitten zu erklären? Zum officiellen Text hat erst Sixtus die Vulgata gemacht.

Aber auch an sich ist der Text der Vulgata keineswegs gering zu achten. Cassiodor konnte damals nicht ohne Grund bemerken, die Uebersetzung des Hieronymus sei fast ein Ersatz für den hebräischen Text. Sie steht in ihren Codices höher als der textus receptus, obwohl sich Hieronymus vielfach der gewöhnlichen Ausgabe anbequemen mußte. Nur Voreingenommenheit und Unkenntniß können dieses philologische und theologische Meisterwerk des hl. Hieronymus geringschätzig beurtheilen. „Die Bibelübersetzung des Hieronymus ist in ihrer Art ein Meisterwerk", bemerkt selbst ein Literarhistoriker, dem man schwerlich eine theologische Connivenz vorwerfen wird[2]. Für die wissenschaftliche Exegese ist aber damit keine Vorschrift gegeben. Ihr bleibt es unbenommen, vom Urtexte auszugehen, wenn auch eine billige Berücksichtigung der Kirchenbibel zu empfehlen sein wird. Die Väter selbst, Hieronymus, Augustinus, Cassiodor u. a. haben es nicht unterlassen, für Text und Erklärung in schwierigen Fällen ein Zurückgehen auf den Urtext anzurathen[3]. Bei akademischen Vorlesungen und in wissenschaftlichen Arbeiten kann ohne den Urtext eine gründliche Behandlung gar nicht stattfinden, da der Uebersetzer oft nur eine buchstäbliche Uebersetzung des fremden Idiom gab. Die Vulgata ist die Bibel des Dogmatikers, aber der Urtext die Bibel des wissenschaftlichen Exegeten. Wenn Leo XIII. bemerkt, durch die Exegese werde der Sinn des Dogma geistreicher dargestellt für die Gelehrten und glänzender vertheidigt gegen die Gegner, so ist das Eingehen auf den Urtext unerläßlich.

10. Eine Folge der Sprachverhältnisse im Abendlande war es auch, daß die ersten Uebersetzungen in die Volkssprache, welche weiter zurückweisen, als man bisher annahm, und nicht häretischen, z. B. waldensischen Einflüssen zuzuschreiben sind[4], überall nach der Vulgata gefertigt wurden.

---

[1] *Franzelin*, De trad. et script. p. 500. Kaulen, Vulgata S. 398 ff. *Berger*, Histoire de la Vulgate pendant les premiers siècles du moyen âge. Paris 1893.

[2] Teuffel, Römische Litteraturgeschichte (3. Aufl., Leipzig 1875) S. 1023. Diestel, Altes Testament S. 93 ff. Welte: Theol. Quart. 1845 S. 55 ff. 348 ff.

[3] *Hier.*, Ep. 74. 106. *Aug.*, De doctr. chr. 2, 12, 19 sqq. *Cassiod.*, Inst. 15.

[4] Vgl. Jostes, Die Waldenser und die vorlutherische deutsche Bibelübersetzung. Münster 1885; Die Tepler Bibelübersetzung. Münster 1886; Die Wal-

Kirchlicher Gebrauch und Sprachkenntniß reichten sich hier die Hände. Daß indes die Herstellung eines sichern Urtextes der kirchlichen Autorität am Herzen lag, beweist die Complutenser Polyglotte (1520), welche, das älteste derartige Unternehmen, der Initiative und Munificenz des Cardinals Ximenez zu verdanken ist. Das 16. Jahrhundert weist überhaupt eine große Reihe bedeutender Männer auf, welche sich um die biblische Wissenschaft hervorragende Verdienste erworben haben. Es seien nur Sixtus von Siena, Bellarmin, Santes Pagninus, Steuchus Eugubinus, Montanus genannt [1].

Eine weitere Folge der genannten Auslegungsprincipien ist die Vorschrift, daß die Uebersetzungen mit entsprechenden Erklärungen versehen und von der kirchlichen Behörde approbirt sein sollen. Dies ist für den ungeschulten Gläubigen um so mehr nöthig, je näher die Gefahr liegt, daß ihm anders gedeutete heilige Schriften in die Hände kommen. Gibt es heutzutage nicht wenige, welche es lieben, die Schwierigkeiten der heiligen Schriften hervorzukehren, um sie zu discreditiren, so muß man um so mehr das Beispiel des Cyrill von Alexandrien nachahmen, welcher verlangt, daß man im Gegensatz zu den Arianern die abweichenden Stellen durch eine „fromme" Erklärung miteinander zu vereinigen suche [2]. Pius IV. machte das Lesen in der Muttersprache von der nach dem Rath des Beichtvaters ertheilten Erlaubniß des Bischofs oder Inquisitors abhängig, Clemens VIII. hat sie einer römischen Behörde vorbehalten, Benedikt XIV. hat das Bibellesen freigegeben, wenn die Uebersetzung in Rom approbirt und mit Anmerkungen aus den Schriften der Väter oder katholischen Gelehrten versehen sei. Da diese Bedingungen von den Bibelgesellschaften nicht erfüllt werden, so ist es nicht auffallend, daß Pius VII. und Leo XIII. diese verurtheilte [3].

11. Die akatholische Exegese muß mit Verwerfung der Tradition und des kirchlichen Sinnes den heilsbedürftigen und heilsverlangenden Menschen wie zu Christus so auch zum Worte Gottes in ein unmittelbares Verhältniß setzen, indem sie einen Ersatz im Geiste des vom Heiligen

---

denserbibeln und Meister Johannes Rellach (Hist. Jahrb. 1894 S. 771 ff.). Krafft, Ueber die deutsche Bibel vor Luther und über dessen Verdienste um die Bibelübersetzung. Bonn 1883. Walther, Die deutsche Bibelübersetzung des Mittelalters. Braunschweig 1889/92.

[1] Wetzer u. Weltes Kirchenlex. IV, 1115.

[2] Thesaurus c. 11 (Migne VIII, 55 B). *Aug.*, C. Faust. 11, 8.

[3] Ueber die Bibelverbote s. Tournely, W. W. VI, 262 ff. Jostes: Hist. Jahrb. 1890 S. 1 ff. Ueber die Verhandlungen zu Trient Theiner a. a. O. I, 65 ff. *Leo XIII.*, Constitutio de prohibitione et censura librorum. 24. Ian. 1897.

Geiste erfüllten Menschen, oder im Geiste, der aus dem Buchstaben der Heiligen Schrift sprechen soll, sucht, denn soweit sie gläubig ist, kann sie die Heilige Schrift nur nach dem Maße, als sie Christus treibt, annehmen, das „Wort Gottes" nur nach dem „Geiste Gottes" auslegen. Dieser muß sich also bei der Lectüre der Heiligen Schrift im Geiste des Menschen offenbaren oder aus dem Buchstaben heraus sprechen. Jenes führt freilich ebenso leicht zum Rationalismus als zur Schwarmgeisterei. Die mysteriöse Einwohnung des Heiligen Geistes in der Bibel kann aber nicht im Ernste genommen werden, weil sonst die abweichenden, wechselnden Erklärungen unmöglich wären [1]. Die Exegese muß daher principiell subjectiv werden, bis an die Stelle der alten Autorität eine neue gestellt wird. Das Materialprincip von der Rechtfertigung durch den Glauben allein, was seit Luther lange die protestantische Exegese und Dogmatik beherrschte, bedarf gleichfalls vorher einer objectiven Voraussetzung für die Erklärung. Es hat sich nicht bloß bei den Arminianern, sondern auch bei andern gezeigt, daß, „wenn nicht das selbständige Materialprincip durch die in ihm beschlossene Heilsbedürftigkeit eine Bürgschaft für den rechten Sinn und Geist gibt, mit welchem schon an die Schrift heranzutreten ist, die Exegese ihre Sicherheit verliert." [2]

Die Zusammenfassung Bullingers [3] zeigt, wie unsicher die einzelnen Momente für sich sind. „Nur jene Erklärung der Schriften erkennen wir für rechtgläubig und echt an, welche aus den Schriften selbst geschöpft (aus dem Geiste der Sprache, in welchem sie geschrieben, ebenso nach den Umständen erwogen, nach dem Verhältniß der ähnlichen oder unähnlichen, zahlreichen und klaren Stellen erklärt), mit der Regel des Glaubens und der Liebe übereinstimmt und zur Ehre Gottes und dem Heile der Menschen beiträgt. . . . Sodann verachten wir die Erklärungen der griechischen und lateinischen Väter nicht, noch verwerfen wir ihre Disputationen und Abhandlungen über heilige Gegenstände, aber wir treten bescheiden von ihnen zurück, wenn sie der Heiligen Schrift fremd oder entgegen sind."

Je mehr der Protestantismus vom Rationalismus beherrscht wurde, desto schneller mußte das Zeugniß des Heiligen Geistes dem Zeugnisse des menschlichen Geistes weichen. Die rationalistische Exegese hat seit einem Jahrhundert mit Erfolg den Glauben an das Uebernatürliche in der Heiligen Schrift bekämpft. So verschieden auch die Methoden sein mögen, in der Läugnung des Uebernatürlichen stimmen sie miteinander überein. Die

---

[1] Wetzer u. Weltes Kirchenlex. IV, 1095 ff.

[2] Dorner, Geschichte der prot. Theol. S. 410.

[3] Conf. Helv. 2, 2. *Niemeyer*, Collectio Conf. (Lips. 1840) p. 469.

historische Methode will nur die grammatisch-historischen Regeln gelten lassen und eliminirt das Wunderbare durch die Verweisung auf die Accommodation. Die moralische Methode (Kant) will die moralische Vernunftreligion zum Princip erheben, die mythologische (Strauß) die Erzählungen in Mythen auflösen.

§ 21.

Evangelium und Evangelien.

Die Evangelien sind Erinnerungen der Apostel. — Die frohe Botschaft, das viergestaltige Evangelium. — Die apokryphen Evangelien. — Die synoptische und johanneische Evangelienfrage. — Die Väter über die synoptischen Evangelien. — Die Benutzungshypothese. — Die Griesbachsche Hypothese. — Die Marcushypothese. — Die Papiasfragmente. — Der Prolog des Lucasevangeliums. — Erklärung der Differenzen der synoptischen Evangelien unter Annahme der Benutzung aus dem Zwecke der Evangelisten und der Benutzung der Tradition. — Die Traditionshypothese. — Beschränkung auf die galiläische Wirksamkeit. — Zweckbeziehungen der synoptischen Evangelien. — Fortschritt des Evangeliums von Matthäus zu Lucas. — Eigenthümlichkeiten des Johannesevangeliums. — Ergänzung der Synoptiker. — Johannesevangelium und Apokalypse. — Das letzte Mahl im vierten Evangelium. — Innere Gründe für die Echtheit des Evangeliums. — Andeutungen über den Verfasser. — Der Inhalt paßt auf Johannes, den Urapostel und Augenzeugen. — Sprache, Charakter und antijudaistische Tendenz sprechen nicht gegen den Urapostel. — Die genaue Kenntniß der Geographie, Geschichte, des damaligen jüdischen Lebens und Denkens verrathen den Augenzeugen. — Die Ausdehnung der öffentlichen Wirksamkeit auf Judäa. — Das Christusbild des Johannes ergänzt das synoptische. — Die geschichtliche Entwicklung. — Die Wunder. — Die Uebereinstimmung der Reden Christi und des Täufers. — Anklänge der synoptischen Reden an die des vierten Evangeliums. — Die Reden in Jerusalem sind naturgemäß weniger volksthümlich. — Die Logosidee ist nicht der griechischen Philosophie entlehnt, sondern aus den Weisheitsbüchern nach der Verwirklichung in Christus entworfen. — Der Logosbegriff nur im Prolog. — Das Reich Gottes bei den Synoptikern und die Person Jesu bei Johannes. — Die Eschatologie. — Die Parabeln. — Ohne den apostolischen Ursprung wären das Verhältniß zu den Synoptikern und die allgemeine begeisterte Anerkennung unbegreiflich. — Zweck des vierten Evangeliums. — Messianität und Gottheit Christi. — Schlußbemerkung über die Glaubwürdigkeit der Evangelien. — Sie geben kein vollständiges Lebensbild.

1. Von besonderer Wichtigkeit für das Leben und die Lehre Jesu sind diejenigen Bücher des Neuen Testamentes, welche sich speciell mit den Schicksalen und der Thätigkeit des geliebten Meisters beschäftigen, die Evangelien. Es sind Erinnerungen der Apostel aus jener Zeit, in

welcher diese Auserwählten das große Glück hatten, die Worte der Wahrheit aus dem Munde des göttlichen Wortes zu vernehmen, die Wunderthaten zu schauen, welche der Herr über Leben und Tod, der Gebieter über Wind und Wellen in Galiläa und Judäa während seines irdischen Wandels vollbrachte, Erinnerungen schmerzlichen Inhaltes an die Verfolgungen, Leiden, den Tod des Meisters, Erinnerungen freudigster Art an den Triumph des Gottessohnes über seine Feinde, über Tod, Grab und Hölle. Diese Erinnerungen der Apostel, sagt Justin, werden Evangelien genannt.

Und welchen Trost, welche Freude und Seligkeit schließt nicht das Wort Evangelium in sich! Bedeutet es doch die frohe Botschaft vom Heile, welche Jesus der in Finsterniß und Todesschatten sitzenden Menschheit vom Himmel brachte, die Erlösung von der Sünde und dem Tode, die Versöhnung mit dem Vater im Himmel. Der Name der Botschaft ist mit ihrem Inhalte auf die Schriften übergegangen. Das Evangelium und die Apostel bildeten die Bestandtheile des neutestamentlichen Canons. Das Evangelium, sagte man gewöhnlich [1], das Evangelium Christi oder das viergestaltige Evangelium, wie Irenäus erklärt [2], weil man überzeugt war, daß alle vier Evangelien zusammen ein und dieselbe frohe Botschaft vom Erlöser enthalten. Dies war das Evangelium der Wahrheit, welches Marcion verstümmelte, nicht zu verwechseln mit dem Evangelium der Wahrheit bei den Valentinianern [3]. Das eine Evangelium wurde nach den Verfassern als Zeugen des Inhalts benannt. Was wir aus dem Leben Jesu wissen, verdanken wir diesen Evangelien [4]. Die apostolischen Briefe treten nur als Bestätigung ein. Aus der Ueberlieferung kennen wir nur einzelne, nicht einmal ganz verbürgte Aussprüche des Herrn (Justin, Irenäus, Clemens v. Alex.) [5]. Auch die wichtigsten Daten aus dem Leben Jesu, wie das Geburts- und Todesjahr, werden durch die Tradition nicht näher bestimmt.

Anders scheint es sich mit den apokryphen Evangelien zu verhalten, welche es sich gerade zur Aufgabe gemacht haben, die Lücken in

---

[1] Doctr. ap. 8, 2; 11, 3; 15, 3. 4. Martyr. Polyc. 1, 1; 19, 1; noch nicht bei Clemens, Polykarp, Hermas, Barnabas. Zahn, Geschichte des neutestamentl. Canons I, 779 f. 842 Anm. 2. 864 Anm. 1.

[2] L. c. 3, 11, 8. Zahn a. a. O. I, 160 ff.

[3] *Tert.*, Adv. Marc. 2, 15; 3, 13. Zahn a. a. O. I, 628; II, 41. Zu den Valentinianern s. *Iren.* l. c. 1, 11, 9. Zahn a. a. O. I, 748.

[4] *Aug.*, C. Faust. 16, 11.

[5] Resch, Agrapha, außercanonische Evangelienfragmente. Leipzig 1889/96. Zahn a. a. O. I, 168. 172. 542 ff. Harnack, Das N. T. um 200 S. 47. 50.

den Evangelien zu ergänzen und die Differenzen auszugleichen[1]. Gewiß liegt denselben mancher historische Zug zu Grunde, da sich die Legende an die überlieferten Daten anlehnte, um sie mit ihrem Gespinste zu überziehen. Aber es ist äußerst schwierig, den Kern von Wahrheit aus der üppig wuchernden Schale frommer Phantasie und Dichtung herauszuschälen. Wären auch die Apokryphen nicht so vielfach, bald in häretischem, bald in kirchlichem Interesse, umgearbeitet worden, lägen auch noch die ältesten Gestalten aus der Mitte des 2. Jahrhunderts vor, wir würden doch nur einen beschränkten Gebrauch von denselben für das Leben Jesu machen dürfen. Wohl sind manche Bestandtheile ihrer Sagen in den Legendenschatz der Kirche übergegangen, andere haben sich selbst in der Liturgie ein Plätzchen zu erringen gewußt, aber sie dienen dort der frommen Erbauung, dem concreten Ausdrucke einer religiösen Idee, welche an sich vom Namen und der Darstellung gewisser Ereignisse unabhängig ist. Als Quellen des Lebens Jesu können sie nicht in Betracht kommen. Die Kirchenväter haben sie abfällig und scharf beurtheilt, Papst Gelasius (Damasus) hat sie kirchlich verworfen[2].

2. Alles weist uns also wieder auf die vier Evangelien zurück, welche allein der ganze katholische Erdkreis von jeher anerkannt hat. Wie verhalten sich aber die vier Evangelien zu dem einen Evangelium? Wie verhalten sie sich zu einander? Diese Fragen haben schon frühzeitig die Gläubigen beschäftigt. Die Valentinianer, Aloger u. a. nahmen Anstoß daran. Der Verfasser des Muratorischen Fragments sucht bereits die verschiedenen Anfänge zu erklären. Augustinus erzählt, daß, als man einmal nicht die gewöhnliche Leidensgeschichte nach Matthäus in der Karwoche vorlas, das Volk bestürzt worden sei. Es hat sich hieraus ein doppeltes Problem gebildet: das eine betrifft die synoptischen Evangelien unter sich, das andere ihr Verhältniß zum Johannesevangelium.

Das synoptische Problem ist das ältere, denn die Thatsache, daß die drei ersten Evangelien einen breiten gemeinsamen Boden für ihre Erzählungen und Reden haben, ist zu auffallend, als daß sie übersehen werden könnte. Auch den Vätern ist dieselbe nicht entgangen. Schon Origenes bemerkt, Lucas habe das übergangen, was andere gesagt haben; was wir aber von jenen nicht gelernt haben, das lehre er uns. Dem, was Matthäus gesagt habe, habe keiner etwas hinzugefügt, damit sie nicht der

[1] Conrady, Das Evangelium Jacobi (Stud. u. Krit. 1889 S. 168 ff.).

[2] Die Echtheit des Gelasianischen Decretes wird bestritten: Langen, Geschichte der römischen Kirche II (Bonn 1885), 191. Friedrich, Sitzungsberichte der Münchener Akademie, histor. Klasse, 1888 S. 54 ff. Koch, Der hl. Faustus (Stuttgart 1895) S. 58 ff. Vgl. Harnack, Altchristl. Literatur I (Leipzig 1893), XXXV. XL. XLIX. LVII f.

Tautologie verfallen [1]. Ihm folgend sagt Cyrill von Alexandrien, das, was Matthäus breiter dargelegt hat, das hat Marcus kurz zusammengefaßt. Entsprechend (ἀκολούθως) dem Matthäus stellt auch er dar. Vieles hat er parallel mit Matthäus dargestellt, aber abgekürzt; dagegen hat er, weil Matthäus die Herodianer ausgelassen, zur Ergänzung der Erzählung auch diese beigefügt (8, 15) [2]. So meint auch Chrysostomus, man dürfe sich durch die Verschiedenheit der Darstellungen nicht irre machen lassen, denn wenn alle das Gleiche gesagt hätten, so wären mehrere Evangelien unnütz gewesen, wenn aber alle Verändertes und Neues geschrieben hätten, so gäbe es keinen Beweis der Uebereinstimmung. Deshalb haben sie vieles gemeinsam gesagt und jeder noch etwas Besonderes. Wenn der eine dies, der andere jenes nicht sagt, so stehen sie nicht miteinander im Widerspruche, sondern ergänzen je das Uebergangene [3]. Ambrosius sagt von Lucas: „Denn du siehst, daß er absichtlich auch das, was von den andern geschrieben ist, übergangen hat, auf daß die verschiedenartige Gnade im Evangelium leuchte und die einzelnen Bücher der Geheimnisse und Ereignisse durch einzelne eigenthümliche Wunder sich auszeichnen." [4] Beda eignet sich diesen Ausspruch unbedingt an. Augustinus hat den Versuch einer Harmonie gemacht.

3. Zwischen Matthäus und Marcus ist dieses Verhältniß, wie es bereits Origenes dargestellt hat, am auffallendsten. Wer ohne Voreingenommenheit beide Evangelien miteinander vergleicht, kann an dem Dilemma nicht vorüberkommen: entweder ist Marcus von Matthäus oder Matthäus von Marcus abhängig. Letztere Alternative konnte den Alten gar nicht in den Sinn kommen, weil von Anfang an das Matthäusevangelium als das älteste galt und benutzt wurde. Die erste Alternative hat aber der hl. Augustinus klar und deutlich ausgesprochen, indem er den Marcus als Nachtreter und Abkürzer (pedisequus et abbreviator) des Matthäus bezeichnet [5]. Augustinus sagt aber auch ganz allgemein: „Obwohl die einzelnen je eine gewisse eigene Ordnung festgehalten haben, so findet man doch, daß nicht jeder derselben gleichsam mit Ignorirung seines Vorgängers schreiben wollte oder daß er aus Unkenntniß das übergangen habe, was ein anderer geschrieben hatte; sondern so wie es einem jeden eingegeben worden ist, hat er die nicht überflüssige eigene Arbeit

[1] In Ioann. 6, 31. [2] Ad Marc. 1, 3. 15. 34; 8, 15 (Catena Cramer).

[3] In Matth. H. 1, 4; 4, 1; 26, 5. Gregor Naz., Lobrede auf Basil. S. 69.

[4] In Luc. 1, 11. *Aug.*, Sermo 232; C. Faust. 29, 3. Kaulen, Vulgata S. 157. Zahn a. a. O. I, 176. 412.

[5] De cons. ev. 1, 2, 1; 2, 4; C. Faust. 3, 2. 5. *Beda*, Ep. responsoria ad Accam. Comm. ad Luc.; cf. ad 7, 10.

hinzugefügt." Beda wandelt in den Spuren des Augustinus. Wer später überhaupt darüber reflectirte, fand dies für ganz selbstverständlich.

Als das Bibelstudium einen neuen Aufschwung nahm, galt überall seit Erasmus die Benutzungshypothese. Maldonat, Jansen u. a. zweifeln nicht daran. C. a Lapide beruft sich ausdrücklich auf obige Stelle des hl. Augustinus und knüpft die Bemerkung daran: „So schreibt nämlich ein jeder, daß er von den andern im Stile abweicht, aber im Sinne und in der Sache übereinstimmt. Denn was der eine verschweigt, das ergänzt der andere; was der eine kurz zusammenfaßt, erklärt der andere ausführlich; was jener dunkel andeutet, trägt dieser klar vor." [1] Calmet ist ein entschiedener Vertreter dieser Theorie. Sie erhielt sich ohne Unterbrechung bis in unser Jahrhundert herein. Besonders beredt wurde sie von Hug vertheidigt, der in der Begründung freilich etwas zu weit ging, indem er dem Nachfolger die Absicht zuschreibt, seinen Vorgänger zu corrigiren. Patrizi gibt derselben ganz offen Ausdruck. „Wenn man beide miteinander vergleicht, so wird man ohne alle Mühe erkennen, daß der eine beim Schreiben den andern vor Augen gehabt haben muß, jedoch so, daß man auch leicht bemerkt, daß, was bei Marcus gelesen wird, etwas mehr gefeilt und geordnet sei. Dies weist überhaupt auf die Hand desjenigen hin, welcher, als er die Erzählungen und Reden aus Matthäus entlehnte, zugleich das ergänzte, was ihnen fehlte, und die erzählten Dinge besser zu ordnen suchte. Denn dies war zum Theil die Absicht des Marcus, zugleich verbessert er und ziert bisweilen durch eine bessere Darstellung." [2] Franzelin faßt den gegenwärtigen (1870) Stand der Frage dahin zusammen: „Von Marcus glauben und beweisen gelehrte Männer, daß er das Evangelium des Matthäus vor sich gehabt habe." Auch protestantischerseits herrschte diese Hypothese lange Zeit [3].

4. Doch hat sich, von andern unwahrscheinlichen Combinationen abgesehen, seit dem Ende des vorigen Jahrhunderts auf Grund der Benutzungshypothese eine andere Auffassung des synoptischen Verhältnisses Geltung zu verschaffen gewußt, welche von Griesbach ihren Namen erhielt und bis in die neueste Zeit herein zahlreiche Vertreter zählt [4]. Danach wäre das Marcusevangelium an die dritte Stelle zu setzen und als eine Art Compilation aus Matthäus und Lucas zu betrachten. Diese Theorie hat ein scheinbares historisches Datum für sich, da Clemens von Alexandrien sagt, die Evangelien mit Genealogien seien zuerst geschrieben

---

[1] Prooem. in ev. c. 2. 4.

[2] De ev. I (Frib. 1853), 6. *Franzelin*, De trad. et scr. (Rom. 1870) p. 304.

[3] Vgl. Schanz, Comment. zu Marcus S. 26. [4] A. a. O. S. 28.

worden[1]. Allein diese Stelle, welche auch aus dem Verhältniß des Marcus zu Matthäus allein erklärt werden kann, hat jedenfalls die ganze gut beglaubigte Tradition gegen sich. Wenn sich Clemens dafür auf die frühern Presbyter beruft, so kann es auch Origenes als Ueberlieferung bezeichnen, daß zuerst das Evangelium nach dem Zöllner, dann das nach Marcus und drittens das nach Lucas geschrieben worden sei. Die Verzeichnisse der Evangelien in den Codices harmoniren damit durchaus. Die wenigen Ausnahmen, wo nach dem Range der Verfasser gezählt wird, bestätigen nur die Regel.

Die Hauptgründe der Griesbachschen Hypothese sind auch der Composition des Marcusevangeliums entnommen. In der That machen viele Stellen desselben den Eindruck, als ob sie aus Matthäus und Lucas zusammengeschrieben wären[2]. Diesen Details steht aber die ganze große Anlage entschieden gegenüber. Es fehlen durchaus die zureichenden Gründe für die großen Auslassungen aus dem Lucasevangelium. Das Evangelium ist für eine solche mechanische Compilation auch viel zu originell in Sprache und Auffassung. Will man aber diese Schwierigkeiten mit der Tendenzkritik aus der Tendenz des Evangelisten lösen, so wird man vergebens in der Geschichte des Urchristenthums dafür eine Stelle finden. Die synoptischen Evangelien, auch in ihrer jetzigen Form, sind doch so gut historisch beglaubigt, daß man ein für allemal darauf verzichten muß, sie in das 2. Jahrhundert herabzurücken. Für den Gang der christlichen Predigt zur apostolischen Zeit repräsentirt aber das Lucasevangelium ein weiter fortgeschrittenes Stadium.

5. Könnte nicht das Marcusevangelium vielmehr das erste, älteste der Evangelien sein? Diese Marcushypothese, welche Storr in Tübingen zuerst aufgestellt hat, beherrscht heutzutage fast die ganze protestantische Theologie, sei es, daß sie einen Urmarcus annimmt, diesen in verschiedenen Modificationen länger oder, wie jetzt gewöhnlich, kürzer als den canonischen sein läßt, oder daß sie, was selten ist, vom canonischen zweiten Evangelium ausgeht. Sie stützt sich historisch auf die Papiasfragmente[3], welche zuerst von Schleiermacher 1832 auf andere Schriften des

---

[1] *Eus.*, H. E. 6, 14, 5 L.

[2] Vgl. 1, 32. 42; 2, 13; 5, 2; 6, 14; 8, 27; 10, 46.

[3] *Eus.* 3, 39 (40, 17 L). Vgl. Schanz, Die Marcushypothese (Theol. Quart. 1871 S. 489 ff.); Comment. zu Matth. S. 26 ff.; zu Marc. S. 29 ff.; Theol. Quart. 1882 S. 517 ff.; 1885 S. 216 ff. 638 ff. Ewald, Das Hauptproblem der Evangelienfrage. Leipzig 1890. Holtzmann, Historisch-kritische Einleitung in das N. T. 3. Aufl. Freiburg i. B. 1892. Jülicher, Einleitung in das N. T. Freiburg i. B. 1894; Die Gleichnißreden Jesu. Das. 1888. Ueber

Matthäus und Marcus als die canonischen bezogen wurden. Matthäus soll ursprünglich nur „Herrnsprüche" (λόγια κυριακά) gesammelt, Marcus nach der Predigt des Petrus ohne bestimmte Ordnung aus dem Gedächtnisse Reden und Thaten des Herrn zusammengestellt haben. Das jetzige Marcusevangelium sei eine Ueberarbeitung jenes Urmarcus mit oder ohne Benutzung der Spruchsammlung des Matthäus. Das Matthäusevangelium aber sei aus der hebräischen (aramäischen) Spruchsammlung und dem Urmarcus oder dem canonischen Marcus später componirt worden. Und zwar seien die Redestoffe neu gruppirt worden, während sie im dritten Evangelium in ihrer ursprünglichen Lagerung wiedergegeben seien.

Zur Analogie dieser complicirten Schriftstellerei, die außer den erst zu erklärenden Papiasfragmenten kein geschichtliches Zeugniß für sich, bei der hohen Verehrung der sicher in das erste Jahrhundert fallenden Evangelien alle Wahrscheinlichkeit gegen sich hat, wird einerseits auf die zahlreiche pseudepigraphische Literatur des 2. Jahrhunderts, andererseits auf die weitverbreitete Gewohnheit der Alten, vorhandene Schriften umzuarbeiten, zu componiren und zu besondern Zwecken neu zu redigiren, hingewiesen. So habe das Buch Henoch mehrere Bearbeitungen unter verschiedenen Redactoren erlitten. Die Apostolischen Constitutionen sind in den ersten sechs Büchern eine Ueberarbeitung der Didaskalia, im siebenten Buche eine solche der Didache. Die Clementinischen Homilien und Recognitionen beruhen auf ältern Quellenschriften. Die Sibyllinischen Orakel lassen Ablagerungen aus verschiedenen Zeiten und Redactionen erkennen. Die Acta Pilati liegen in zwei Hauptrecensionen vor. Dazu kommen neuerdings die Theorien über die Entstehung der alttestamentlichen geschichtlichen Bücher. „Von den Gesichtspunkten der literärischen Kritik aus, für welche namentlich bei Geschichtswerken die Frage nach den schriftlichen Quellen die entscheidende Hauptfrage zu sein pflegt, ist es an sich nicht nur nichts Befremdliches, sondern vielmehr etwas in der Sache selbst Gegebenes, auch für die Geschichtsbücher des neutestamentlichen Canons ältere Quellenschriften vorauszusetzen." [1]

---

die Marcushypothese im Ausland vgl. *Sanday,* A survey of the synoptic question (Expositor 1891, Febr.—May); Zeitschr. f. kath. Theol. 1891 S. 780 ff. *Semeria,* La question synoptique (Revue biblique 1892 p. 520 ss.). *Loisy,* L'Étude sur les Synoptiques (Enseignement biblique 1893 Nr. 11. 12); L'Apocalypse synoptique (Revue biblique 1896 p. 173 ss.). Er plaidirt für die Marcushypothese. Der Redactor des ersten Evangeliums hat dazu noch die Uebersetzung eines hebräischen Evangeliums benutzt.

[1] Resch, Außercanonische Paralleltexte zu den Evangelien (Leipzig 1893/95) S. 65.

Für diese Erklärung der Papiasfragmente wird namentlich der Ausdruck *λόγια* (eloquia, oracula) betont, welcher von keinem Evangelium verstanden werden könne. Allein dieser Ausdruck, welcher dem hebräischen דִּבְרֵי יֵשׁוּעַ entspricht, wird vom Alten Testamente seinem Hauptinhalte nach schon bei Philo und Josephus gebraucht und im Neuen Testamente erwähnt[1]. Analog werden von Clemens Romanus die *λόγια τοῦ θεοῦ* den heiligen Schriften parallel gesetzt und überhaupt für die Heilslehre gebraucht. Anerkanntermaßen werden die Evangelien von Irenäus und Clemens von Alexandrien als *τὰ λόγια τοῦ κυρίου* bezeichnet. Dionysius von Korinth bezeichnet die Heilige Schrift als *κυριακαὶ γραφαί*, dominicae scripturae. Nach Ephräm dem Syrer bestand der Canon aus dem Alten Testamente, den Aussprüchen des Herrn und der Predigt der Apostel. Wenn also auch nicht ein dem Papias ganz gleichzeitiger Ausspruch für diese Gleichstellung der Logia mit den Evangelien vorliegt, so berechtigt doch die Ausdrucksweise des nach Kleinasien weisenden Irenäus um so mehr zur gleichen Erklärung, als Papias, dem die Evangelien bekannt sein mußten, eine Erklärung[2] der Herrnsprüche in fünf Büchern geschrieben hat, also zur Wahl dieses Ausdruckes durch seine Vorliebe für die Aussprüche des Herrn und die mündliche Ueberlieferung veranlaßt werden konnte. Nichts lag ihm näher, als den allgemein üblichen Ausdruck Logia speciell auf das Matthäusevangelium anzuwenden, welches mehr als die andern synoptischen Evangelien Aussprüche des Herrn enthält. Die Erwähnung des hebräischen Dialektes zeigt, daß er das canonische griechische Evangelium vor sich hatte und den Gegensatz der Sprache, nicht des Inhalts und Umfangs hervorheben wollte. Darin liegt auch der Grund, warum Eusebius dieses und das den Marcus betreffende Fragment aufgenommen und unbedenklich auf die canonischen Evangelien bezogen hat. Ueber Lucas und Johannes scheint er nichts zur Entstehungsgeschichte Gehöriges im Werke des Papias gefunden zu haben.

Man hat auch das Bedürfniß gefühlt, dieser „Spruchsammlung“ etwas Fleisch und Blut einzuverleiben, indem man historische Einleitungen, Motivirungen, kleinere Erzählungen, ja eine Reihe der dem Matthäus und Marcus gemeinsamen Erzählungen daraus ableitete. Nur in dieser Ausdehnung erhielte diese älteste Evangelienschrift eine verständlichere Form, nur so wäre es begreiflich, falls man mit Weiß und Resch die „Spruchsammlung“ auch zu den Quellen des Marcus zählt, wie das Marcus-

---

[1] Röm. 3, 2. Apg. 7, 38. Hebr. 5, 12. 1 Petr. 4, 11. Cf. *Eus.*, Praep. 7, 81. Ep. *Polycarpi* 7, 1.

[2] Zahn a. a. O. I, 849. 854 f.

evangelium die „kurzen, thatsächlichen Angaben erweiterte, während es die längern Reden meist wegließ“ [1].

Gegen Marshall, welcher die längere Form der Erzählungen für ursprünglich hält, bemerkt Resch: „Wenn aber irgend etwas sicher ist, so ist es die von Weiß herausgestellte gegentheilige Erkenntniß, nämlich, daß die in der vorcanonischen Quellenschrift erhalten gewesenen Erzählungsstoffe in einfachster — namentlich von der Detailmalerei des Marcus freier — Darstellungsweise überliefert waren.“ „Das umgekehrte Verhältniß findet in den synoptischen Herrnreden statt, welche den Hauptinhalt des Urevangeliums bildeten.“ Danach glaubt man die secundären Partien des Marcusevangeliums anerkennen und erklären zu können. Dadurch wird aber die „Spruchsammlung“ dem canonischen Matthäusevangelium so ähnlich, daß „keine exegetische Kunst“ die Möglichkeit umstoßen kann, Papias habe dieses gemeint (Lipsius, Steck, Ewald).

Noch weniger läßt sich für das Marcusevangelium eine Unterscheidung zwischen dem Urmarcus und canonischen Marcus aus den Worten des Papias ableiten. Denn weder will Papias demselben durch die Entstehung aus den Predigtvorträgen des Petrus, welche Marcus „nicht in der Ordnung“ zusammengeschrieben habe, alle Ordnung absprechen, es nur als eine Sammlung vereinzelter Redestücke und Erzählungen (*λεχθέντα ἢ πραχθέντα*, wie auch Josephus den Inhalt seines jüdischen Krieges angibt) bezeichnen, noch hat das Marcusevangelium eine so feste und künstliche Ordnung, daß nicht unser canonisches Evangelium, das zu jener Zeit (125) allgemein bekannt war, ganz wohl als das von Papias vorausgesetzte gelten könnte. Vielmehr ist es sehr wahrscheinlich, daß Papias demselben die Ordnung nur relativ, mit Bezug auf ein anderes, ihm bekanntes Evangelium absprechen wollte. Dieses ist aber aller Wahrscheinlichkeit nach das Matthäusevangelium (nicht das Johannesevangelium), dessen systematische Anordnung vielfach durch seine Redegruppen, welche dem Marcusevangelium fast ganz fehlen, bestimmt ist. Dadurch war für Matthäus eine Realeintheilung gegeben, während Marcus mehr auf eine geschichtlich fortschreitende Darstellung angewiesen war, aber nicht ohne gewisse allgemeine Gesichtspunkte für die Gruppirung im einzelnen. Denn so sehr auch die

---

[1] Bickell: Zeitschr. f. kath. Theol. 1887 S. 589. Weiß, Marcusevangelium (Berlin 1872) S. 11 ff.; Matthäusevangelium (Halle 1876) S. 1 ff.; Leben Jesu I (Berlin 1882), 24 ff. Resch (Paralleltexte S. 60 ff.) findet in den Werken von Weiß den „Höhepunkt der bisherigen Evangelienforschung“. Die spätern Werke von Wendt, Ewald, Feine, Mandel bedeuten einen Rückschritt, „wenn man das Ganze des evangelisch-kritischen Gebietes im Auge behält“; vgl. S. 158 f. und den über Lucas handelnden III. Band (1895).

Vertreter der Marcushypothese die treue Darstellung der Epochen und Wendepunkte im Leben Jesu, der fortschreitenden Opposition und Anerkennung geltend machen, so ist doch die Tendenz nicht zu verkennen.

6. Lucas ist der einzige unter den Evangelisten, welcher über seine schriftstellerische Thätigkeit Rechenschaft gibt. Er bemerkt in seinem, dem Dioskorides nachgebildeten Prolog: „Da es schon viele versucht haben, eine Erzählung der unter uns in Erfüllung gegangenen (beglaubigten) Begebenheiten zu verfassen, so wie es uns diejenigen überliefert haben, welche von Anfang an Augenzeugen und Diener des Wortes waren, so hat es auch mir gut geschienen, nachdem ich allem von vorne an nachgegangen bin, es für dich, bester Theophilus, genau nach der Reihenfolge niederzuschreiben, damit du über die Dinge, in welchen du unterrichtet worden bist, die Gewißheit erkennest." Danach kennt Lucas Schriften, welche nach den (mündlichen und schriftlichen) Ueberlieferungen (Apg. 6, 14. 2 Thess. 2, 15 f.) der Augenzeugen verfaßt worden waren, und stellt sich in die gleiche Reihe mit den „vielen", welche an Autorität den Augenzeugen nachstehen, aber auf diese sich stützen. Was sind nun dies für Evangelien? Häretische, apokryphe Evangelien, meinen die Kirchenväter. Aber aus dem 1. Jahrhundert ist uns nichts über apokryphe Evangelien bekannt. Daher müssen es wohlgemeinte, von gläubiger Seite ausgehende Versuche gewesen sein. Lucas will keineswegs einen Tadel aussprechen, sondern findet sie nur für seinen besondern Zweck nicht ausreichend, muß sie also wohl gekannt haben.

Sollten unter diese „viele" nicht auch Matthäus und Marcus einzurechnen sein? Wie wäre es denkbar, daß dem alles eifrig nachforschenden Lucas gerade die wichtigsten der bereits vorhandenen Evangelien entgangen sein sollen? Vergeblich wird man sich gegen diese Folgerungen sträuben. Das Marcusevangelium ist denn auch heutzutage fast allgemein als Quelle des Lucas zugegeben. Obwohl man von positiver und kritischer Seite bis in die neuere Zeit die unmittelbare Benutzung des Matthäusevangeliums durch Lucas wegen der großen Verschiedenheit der Texte nicht zugeben wollte, so ist doch auch hierin neuestens ein Umschwung eingetreten. Größtentheils wird jetzt auch von der kritischen Schule (Simons, Holtzmann) die Kenntniß dieses Evangeliums oder wenigstens die Möglichkeit der Kenntniß (Jülicher) bei Lucas zugestanden. Daß sie der „Aeußerung des Lucas direct" widerspreche und sich auch „aus der Veranlassung, welche diese Aufzeichnungen ins Leben rief", widerlege[1], haben früher viele von denen

[1] Friedlieb, Leben Jesu (Münster 1887) S. 249. Vgl. dagegen Theol. Quart. 1893 S. 390 ff.

behauptet, welche jetzt zugeben, daß diese Voraussetzung unhaltbar sei. Gerade wenn die Evangelien Aufzeichnungen aus dem Leben Jesu zum Zwecke der apostolischen Predigt waren, konnten sie dem nach Quellen forschenden Lucas am wenigsten unbekannt bleiben. Daß Matthäus selbst zu den Augenzeugen gehörte, schließt nicht die Einreihung unter die „vielen" aus, denn er war nicht bei allem zugegen. Ob es nützlich sei, für Lucas außerdem noch die Spruchsammlung zu fordern, um die einfachern, gleichsam decomposirten Reden des dritten Evangeliums zu erklären, wie die meisten protestantischen Exegeten wollen[1], will ich hier dahingestellt sein lassen. Da die Existenz der Spruchsammlung ziemlich problematisch ist und die Kritiker darüber, ob sie bei Lucas (Holtzmann, Beyschlag, Jülicher) oder bei Matthäus (Weizsäcker, Grau, Ewald) in ursprünglicher Fassung vorliege, im Widerspruch stehen, so ist die Sache um so zweifelhafter, als Stil und Geist dieser Partien durchaus lucanisch sind. Jedenfalls sind aber dem Lucas für die Kindheitsgeschichte und den Reisebericht noch weitere (ebionitische?) Quellen zu Gebote gestanden.

7. Wie lassen sich aber bei der Annahme der Benutzung die zahlreichen Differenzen in der Anordnung des Ganzen und in der Darstellung des Einzelnen erklären? Es handelt sich hier zunächst nicht um das Mehr des nachfolgenden Evangelisten, denn hierfür konnte ihm, wie Lucas sagt, eine doppelte Quelle zu Gebote stehen, eine schriftliche und eine mündliche, von den Augenzeugen ausgehende, oder mit andern Worten die Tradition. Vielmehr handelt es sich um die Abweichungen in der Darstellung des gemeinsamen Stoffes. Warum sollten die Evangelisten so kleinlich geändert haben? Ist es nicht sehr gewagt, alle Umgestaltungen und Abänderungen direct den Evangelisten zuzuschreiben? „Wie stände es da mit der historischen Treue?" Man findet es unwürdig, wenn man alles nur vom persönlichen Willen der Evangelisten, von ihrer evangelischen Weisheit abhängig mache. Man kann sich nicht vorstellen, daß der Nachfolgende seinen Vorgänger gleichsam corrigirt habe.

Aber sind dadurch die Abweichungen und Umgestaltungen etwa aus der Welt geschafft? Oder ist die historische Treue besser gesichert, wenn man die Evangelisten entlastet, aber die Tradition belastet? Für die Sache ist damit nichts gewonnen, für die Form aber gibt man den einzigen Grund der natürlichen Erklärung preis. Denn es ist ja nicht anzunehmen, daß die Abänderungen rein willkürlich wären. Die meisten hängen mit der ganzen Auffassung der Dinge, mit dem Zwecke zusammen. Es ist wohl bei einzelnen Zahl- und Ortsangaben auffallend, das sie nicht gleich

[1] Vgl. auch Bickell a. a. O. S. 561.

lauten[1], aber die Differenz ist auch für die Traditionshypothese vorhanden. Ich bin auch der Ansicht, daß Lucas z. B. nicht willkürlich sechs Tage des Matthäus und Marcus in ungefähr acht Tage umgewandelt hat (9, 28), sondern daß er aus seinen Quellen schöpfte. Aber hat er diese Aenderung aus einem andern Grunde anbringen können, als weil er sie für richtig hielt? Wäre hiermit ein Widerspruch zwischen beiden Angaben hervorgerufen, so würde ihn die Traditionshypothese nicht beseitigen. Sie würde eher dazu beitragen, beide Angaben unsicher zu machen. Augustinus löst diese Differenz wie die ähnliche über die Auferstehung am dritten Tage oder nach drei Tagen nach der fünften Regel des Tichonius (Synekdoche). Der Evangelist schrieb aber überhaupt nicht als Privatgelehrter. Er stand mitten in der apostolischen Gemeinde, kannte die Bedürfnisse und Gefahren derselben, hatte den Geist des Evangeliums in sich aufgenommen und durch seine Berufsarbeit bethätigt. Dieser Geist und seine eigene Erfahrung leiteten ihn bei der Auswahl und Anordnung des Stoffes, nicht schriftstellerische Willkür und Kleingeisterei. Weit entfernt, von der Tradition losgelöst zu sein, war er vielmehr aufs innigste mit ihr verbunden, konnte aber auch das nicht ignoriren, was andere, Augenzeugen oder Schüler der Augenzeugen, vor ihm niedergeschrieben hatten. Nur dadurch, daß die Benutzungshypothese die Evangelien allein durch schriftstellerische Abhängigkeit erklären wollte, hat sie sich zur Lösung des synoptischen Problems als unzureichend erwiesen. Deshalb hatte Gieseler nach Lessing und Lardner seine Traditionshypothese aufgestellt (1818). Aus demselben Grunde wird heutzutage von manchen katholischen (Schegg, Knabenbauer, Cornely, Camus, Friedlieb) und positiven protestantischen Exegeten (Godet, Wichelhaus, Nösgen, Hahn) der Traditionshypothese das Wort geredet[2]. Ihr Widerspruch ist berechtigt, soweit er die verkannte Tradition für alle Evangelien aufrecht halten will; er schießt aber über das Ziel hinaus, wenn gar keine schriftlichen Quellen zugegeben werden.

Predigt und Katechese haben gewiß dafür gesorgt, daß sich gewisse Gruppen von Aussprüchen des Herrn und verwandten Erzählungen bildeten. Sicher hat auch die Tradition einzelne Hauptpunkte im Leben des Herrn, wie das Auftreten zu Kapharnaum, das Bekenntniß des Petrus,

---

[1] Vgl. Lessing, W. W. VI, 235 ff., der an Livius und Polybius, Tacitus und Dionysius erinnert und von Vopiscus anführt: Neminem scriptorum, quantum ad historiam pertinet, non aliquid esse mentitum (233). Hug, Einleitung II (4. Aufl., Stuttgart 1847), 141 ff. Zu den Memorabilien des Justin vgl. Zahn a. a. O. I, 469 ff. Zu Tichonius vgl. *Aug.*, De doctr. christ. 3, 35, 50.

[2] Vgl. Zöckler, Wider die unfehlbare Wissenschaft. Nördlingen 1887. Dagegen Schürer: Theol. Lit.-Ztg. 1887 Nr. 11.

den Einzug in Jerusalem, Tod und Auferstehung, fixirt; doch hat man die vorgeblich den Orientalen eigenthümliche Gewohnheit, das Ueberlieferte stereotyp zu wiederholen, weit überschätzt. Der hl. Paulus schreibt den Galatern, er habe ihnen Jesus Christus den Gekreuzigten gleichsam vor Augen gemalt (3, 1), erinnert die Korinther an das Evangelium, welches er verkündigt habe (I. 15, 1), an die Erzählung vom Abendmahle (11, 23). Er beruft sich bei wichtigen Entscheidungen auf einen bestimmten Ausspruch Jesu (1 Theff. 4, 15. 1 Kor. 7, 10; 9, 14). Daher ist wohl anzunehmen, daß im Unterrichte wichtige Aussprüche des Herrn und hervorragende Thatsachen des Lebens Jesu zu Erzählungsgruppen vereinigt wurden. Es ist auch möglich, daß die Apostel schon in Jerusalem die Erinnerungen aus ihrem Umgange mit dem Herrn zusammengestellt haben. Aber keinesfalls erklärt sich hieraus die gleiche Anordnung des Stoffes in großen Partien, für welche kein inneres Band angegeben werden kann (Matth. 8, 23—34; 9, 18—26; 14, 1 bis 18, 9). Besonders trifft dies bei den ersten zwei Evangelien zu. Ja der ganze Rahmen derselben läßt sich traditionell nicht erklären.

Warum haben sie sich auf die galiläische Wirksamkeit beschränkt? Weil die Ereignisse aus der Nähe in Jerusalem bekannt waren. Dieser Grund ist aber schon an sich unsicher. Denn mußten die Apostel nicht auch an die Predigt auswärts denken? Haben sie nicht auch die Ereignisse der letzten Leidenstage in Jerusalem aufgenommen? Warum sollten sie sich auswärts an dieses Schema gebunden erachten? So wenig als Petrus in den Predigten, welche die Apostelgeschichte von ihm überliefert hat, sich an ein solches Schema hielt, so wenig war er in Rom an ein solches gebunden. Warum hätte er z. B. in Rom das Wunder der Auferweckung des Lazarus nicht erwähnen sollen, wenn er doch die Auferweckung der Tochter des Jairus erzählte? Ganz anders stellt sich aber die Sache für den Evangelisten, wenn er einen Vorgänger hatte. Matthäus motivirt die Beschränkung auf Galiläa (4, 13 ff.) und hat wahrscheinlich selbst in Galiläa gewirkt. Daher begreift es sich, daß er in seinem Evangelium, welches einen Ersatz für seine Predigt bieten sollte, mit Ausnahme der Leidensgeschichte nur die Ereignisse in Galiläa darstellt. Für einen auswärts schreibenden Evangelisten lag ohne diesen Vorgang nicht der gleiche Grund vor.

Aber auch was und wie erzählt, nicht bloß was verschwiegen wird, führt zu demselben Schlusse. Trotz aller Uebereinstimmung im Stoff, in der Anordnung und in der Darstellung hat jeder Evangelist seine Eigenthümlichkeiten. Zwischen dem ersten und dritten Evangelium besteht sogar ein großer Unterschied. Ihre Verfasser müssen also eine verschiedene Tradition gehabt haben. Deshalb sieht man sich gezwungen, zwei bis drei

große Traditionsströme (jerusalemischer, römischer, antiochenischer) anzunehmen, wodurch aber der einheitliche Charakter, welcher anfänglich so sehr betont wurde, wieder bedeutend abgeschwächt wird. Denn der Unterschied ist nicht bloß in dem Mehr oder Weniger, er zeigt sich im ganzen Charakter der Evangelien und gerade in solchen Partien, wie in der Leidens- und Auferstehungsgeschichte, welche das größte Interesse in Anspruch nahmen. Dies wird begreiflich, wenn man den Zweck und die Individualität des Schriftstellers berücksichtigt, aber nicht lediglich aus einer Modification der Tradition.

Die Kirchenväter geben vielfach nur die traditionellen Nachrichten über die Entstehungsweise der Evangelien. Wenn sie aber über das Verhältniß derselben zu einander reflectiren, so kommen sie, wie aus obigen Aeußerungen hervorgeht, zu demselben Resultat, daß der Nachfolger nicht ohne Kenntniß des Vorgängers geschrieben habe. Wollte man aber aus diesen Nachrichten in Verbindung mit der Heiligen Schrift die Traditionshypothese beweisen, so würde man schon für das Matthäusevangelium großen Schwierigkeiten begegnen. Denn für die Predigt der Apostel waren die Bedingungen maßgebend, welche der hl. Petrus an einen Apostel stellte: „Es soll einer von den Männern sein, welche mit uns gezogen sind die ganze Zeit über, da der Herr Jesus bei uns ein- und ausging, vom Anfang mit der Taufe des Johannes an bis zu dem Tage, da er aufgehoben ward von uns weg; von diesen einer muß Zeuge mit uns werden für die Auferstehung“ (Apg. 1, 21 f.). Dem entspricht annähernd das Marcusevangelium, aber nicht das Matthäusevangelium. Beide sind also schwerlich bloße Fixirung desselben Traditionsstromes. Im Lucasevangelium tritt wieder eine Kindheitsgeschichte ein, und doch muß auch dieses wie das Marcusevangelium eine heidenchristliche Tradition voraussetzen.

Dazu kommt aber der wichtige Umstand, daß die Tradition die eigenthümlichen sprachlichen Beziehungen nicht erklären kann, denn es ist unmöglich, daß der Unterricht eine so stereotype Form angenommen habe, und doppelt unmöglich, wenn man bedenkt, daß Lucas und Paulus ursprünglich den Ereignissen fern standen und das dritte wie das zweite Evangelium für Heidenchristen geschrieben worden ist. Allerdings geht es zu weit, wenn man die Verwandtschaft zwischen den apostolischen Lehrschriften und den synoptischen Evangelien in diametralem Gegensatze zu der Tendenzkritik durch eine Abhängigkeit der apostolischen Lehrschriften von dem Evangelium erklären will und zu diesem Zwecke ein vorcanonisches hebräisches Evangelium voraussetzt[1], während Marshall ein aramäisches

[1] Resch, Paralleltexte S. 83. Für die gemäßigte Benutzungshypothese spricht auch *Lagrange*, Les sources du troisième évangile (Revue bibl. 1896 p. 3 ss.). Ueber das Verhältniß des Lucas zu Matthäus urtheilt er ähnlich wie Resch.

Urevangelium annimmt, da die Tradition für solche charakteristische Aussprüche eine befriedigende Erklärung geben kann, aber der Prolog des Lucasevangeliums beweist wenigstens das Vorhandensein schriftlicher Versuche, das Evangelium selbst setzt hebräische Quellen voraus, und die sprachliche Verwandtschaft der synoptischen Evangelien ist viel zu bedeutend, als daß sie auf dieselbe mündliche Quelle zurückgeführt werden könnte.

8. Ist demnach der gemeinsame Besitzstand der Synoptiker auf die Benutzung in Verbindung mit der Tradition zurückzuführen, so ist der Hauptgrund für die Abweichungen auf Grund der Tradition in den jeweiligen Verhältnissen, unter welchen die Evangelisten schrieben, zu suchen. Die Form ist ja vielfach zufällig und individuell, bis hinab zum Gebrauch von Lieblingspartikeln (*τότε*, *εὐθύς*, *ἐγένετο δὲ* und *καὶ ἐγένετο*, *μετὰ τοῦτο* und *ταῦτα*, *οὖν*), aber wenn sich in den einzelnen Evangelien eine gewisse Regelmäßigkeit und Absichtlichkeit erkennen läßt, wenn sie gepaart ist mit gleich zu erklärenden Auslassungen und Erweiterungen, so ist unmöglich darin der Zweck des Schriftstellers zu verkennen. Sollte dies rein zufällig oder lediglich durch die Tradition bedingt sein? Erzählt doch der eine oft so, als ob er von dem nichts wüßte, was der andere erzählt hat. Oft reiht der eine die gleiche Erzählung in einen ganz andern, aber für seinen Zweck passenden Zusammenhang ein.

Schon der hl. Augustinus macht darauf aufmerksam, daß jeder Evangelist seine Darstellung so ordne, als ob er eine vollständige Reihenfolge geben wollte; denn indem er dasjenige verschweige, was er nicht sagen wolle, reihe er das, was er sagen wolle, so aneinander, daß es als fortlaufende Erzählung erscheine; aber da der eine das sage, was der andere verschwiegen habe, so lasse eine genaue Betrachtung noch die Stelle erkennen, wo er über die Auslassung so hinweggehen konnte, daß er das, was er sagen wollte, dem Frühern verband, als ob es ohne Zwischentheile unmittelbar folgte [1]. Diese Grundsätze wurden von den Spätern, auch vom hl. Thomas, ohne weiteres aufgenommen und besonders von Maldonat angewandt. Nur dadurch erklären sich Abweichungen, wie solche in der Kindheits- und Auferstehungsgeschichte zwischen dem ersten und dritten Evangelium vorkommen. Mit einem großen Scheine von Recht kann man sagen, daß derjenige, welcher Luc. 2, 39 schreiben konnte, das zweite Kapitel des Matthäusevangeliums nicht kannte. Waren nur schriftstellerische Verhältnisse maßgebend, so sieht man keinen Grund für die bedeutende Abweichung ein. War nur die Tradition zu fixiren, so läßt sich bei dem

---

[1] De cons. ev. 2, 5, 16. 21; C. Faust. 33, 7. 8. *Orig.*, C. Cels. 1, 42. Schanz: Theol. Quart. 1879 S. 56 ff.

genauen Lucas eine solche Abweichung wieder nicht erklären. Sobald man aber zugibt, daß höhere Zwecke verfolgt wurden, so wird man den Grund in der ganzen Anlage zu suchen haben, und je besser man die Mehrzahl solcher Eigenthümlichkeiten zu erklären versteht, desto wahrheitsgemäßer wird die ganze Auffassung des einzelnen Evangeliums erscheinen.

Bis zur Evidenz alles zu deuten, wird natürlich kein Exeget zu hoffen wagen. Die Verirrungen der „Tendenzkritik" sind ein zur Vorsicht mahnendes Warnungszeichen, aber die Verläugnung jeder Tendenz verzichtet entweder von vornherein auf eine Erklärung des synoptischen Problems oder gefährdet den geschichtlichen Charakter. War die „Erbaulichkeit für sie (die Evangelisten) der Maßstab der Glaubwürdigkeit" (Jülicher) und ihre Aufgabe, an Jesus glauben, ihn über alles lieben, auf ihn hoffen zu lehren, so haben sie nicht Jesus, wie er wirklich war, beschrieben, sondern wie er dem Herzen seiner Gemeinde erschien.

9. Hier können wir unter Verweisung auf die Einzelausführung in den Commentaren nur die Gesichtspunkte angeben. Davon ausgehend, daß sämtliche Evangelien, wie alle Briefe, an Gläubige geschrieben sind und keines den Zweck der Missionirung, welchem die Predigt diente, verfolgt, läßt sich die Zweckbeziehung folgendermaßen bestimmen: Matthäus schrieb sein Evangelium, um die bedrängten und der Gefahr des Abfalles ausgesetzten Judenchristen zu trösten und zu stärken, indem er ihnen zeigt, daß die Messianität sich auch im niedrigen Leben und im schimpflichen Leiden und Tod bewährt hat, und die Verwerfung des jüdischen Volkes wie die bedrängte Lage der Christen nicht mit den messianischen Verheißungen im Widerspruche stehen. Die Juden haben das Blut des Messias auf sich und ihre Kinder herabgerufen. Bei der Zerstörung Jerusalems wird sie die Rache ereilen. Der Zweck des Marcusevangeliums ist der Beweis für Heidenchristen, daß Jesus, der Verkündiger der neuen Lehre und Gründer der neuen Gemeinde, der Sohn Gottes ist und sich vor seinen Jüngern, welche in seinem Auftrage und mit seiner Vollmacht seine Lehre verkünden und sein Werk fortführen, durch Wort und That als solchen erwiesen hat.

Das Lucasevangelium hat den Zweck, die paulinischen Heidenchristen in ihrem durch den Unterricht gepflanzten Glauben zu befestigen, indem die negative und feindselige Haltung des jüdischen Volkes erklärt und die Berufung der Heiden als von Anfang an feststehendes Princip nachgewiesen wird. Die göttliche Barmherzigkeit umfaßt beide vorher getrennten Nationen, alle Armen, Elenden, Sünder mit gleicher Liebe, um sie aus dieser bösen Welt für das zukünftige Reich der Seligkeit zu retten. Der Erfolg ist aber durch das Verhalten der Gläubigen mitbedingt. Wohl

ist zuzugeben, daß paulinisch und universell nicht identisch sind, aber das dritte Evangelium hat doch so viele über den allgemeinen Universalismus hinausgehende paulinische Elemente, daß man seine paulinische Tendenz nicht als „veralteten Irrthum" beiseite schieben kann.

In dieser Zweckbestimmung ist bereits der Fortschritt des Evangeliums angedeutet. Nicht als ob das erste Evangelium particularistisch-judenchristlich, das dritte universalistisch-heidenchristlich wäre, das Evangelium der Urapostel dem paulinischen feindlich gegenüberstände, wie die Tendenzkritik behauptete, aber im ersten Evangelium ist der Standpunkt des christlichen Universalismus auf Grund des selbstgewollten Ausschlusses der Juden für Judenchristen, gleichsam als Drohung gegen die Juden, im dritten Evangelium ist der vollzogene Universalismus für die Heidenchristen dargestellt. Das Marcusevangelium nimmt eine Mittelstellung ein. Es stellt Leben und Lehre Jesu so dar, wie sie, von aller judenchristlichen Färbung abgesehen, für glaubensbedürftige, wohlmeinende Heidenchristen durch den Schmelz einer lebendigen Schilderung am wirkungsvollsten sein mußten. Eine Folge dieser verschiedenen Darstellung war es, daß Matthäus mehr im Anschlusse an das Alte Testament das Leben Jesu nach sachlichen Gesichtspunkten ordnete und weniger auf die Einzelheiten Rücksicht nahm. Marcus und Lucas mußten für die ferner stehenden Leser den messianischen Gesichtspunkt zurücktreten lassen, eine anschauliche Schilderung der Thaten Jesu geben und die geschichtlichen Momente wenigstens im großen mehr hervorkehren. Deshalb bieten sie dem Biographen bessere Anhaltspunkte als das Matthäusevangelium, obwohl ich dieses auch hierfür nicht so gering taxiren möchte, wie viele Kritiker es thun.

Besonders wichtig ist das Lucasevangelium, weil es, der griechisch-römischen Geschichtschreibung entsprechend, mehrmals den Rahmen der Weltgeschichte in seiner Darstellung andeutet (2, 1; 3, 1). Indem man diese Notizen mit den Angaben des Prologs verglichen hat, glaubte man sich berechtigt, dem Lucas geradezu einen historischen Zweck zu vindiciren, ja ihn zum einfachen Sammler seiner Quellen zu machen. Allein wenn man erwägt, daß im ersten Theil nur einzelne auffallende, wahrscheinlich absichtliche und sachliche Abweichungen (4, 16 ff.; 5, 1 ff.) die Reihenfolge des Marcus durchbrechen und eine größere Auslassung (Marc. 6, 45 bis 8, 26) zu erkennen ist, welche wieder sachliche Motive haben dürfte, so bleibt für diesen Theil wenig für eine besondere Historiographie übrig. Der große Reisebericht ist aber noch weniger dazu geeignet, denn bis jetzt ist es nicht gelungen, den historischen Faden darin aufzuweisen. Das „von Anfang an", „genau", „der Reihe nach", welches im Prologe ausgesagt und versprochen ist, hindert diese Deutung keineswegs; es ist ja

„alles“ auch nicht im stricten Sinne zu nehmen. Die Bestimmungen gehen auf die Form der Aufzeichnung, nicht auf die Reihenfolge und Vollständigkeit der Begebenheiten [1]. Dadurch ist zunächst nur eine systematische Ordnung für das Ganze verheißen, welche im wesentlichen zur chronologischen Anordnung führt, aber diese nicht als Hauptzweck noch als ausnahmslos erscheinen läßt. Ohne das Johannesevangelium, zu welchem das Lucasevangelium auch in anderer Hinsicht den Uebergang bildet, wäre im Reisebericht die historische Gliederung unmöglich festzustellen.

10. Das Johannesevangelium nimmt schon durch diese äußere Ordnung eine hervorragende Stellung unter den Quellen des Lebens Jesu ein. Während dasselbe über die Vorgeschichte ganz schweigt und nur da und dort seine Bekanntschaft damit errathen läßt, und von der galiläischen Wirksamkeit nur einige Parallelen zu den Synoptikern enthält, aber auch diese zu einer weitergehenden Darstellung benutzt, berichtet es ziemlich ausführlich über die Wirksamkeit Jesu in Jerusalem und Judäa. Bei den Synoptikern beginnt die öffentliche Wirksamkeit Jesu erst mit der Gefangennahme des Täufers, Johannes erzählt eine Wirksamkeit Jesu neben dem Täufer, dessen Jünger von diesem selbst auf Jesus aufmerksam gemacht werden.

Wir erfahren von der Unterredung Jesu mit einem jüdischen Rabbi Nicodemus, mit einer samaritanischen Frau am Jakobsbrunnen, von der Rede in der Synagoge zu Kapharnaum. Als bisher unbekannte Wunderheilungen werden die Heilungen des 38jährigen Kranken und des Blindgeborenen, die Auferweckung des Lazarus berichtet. Die zahlreichen Streitreden im Tempel zu Jerusalem bei den Festbesuchen nehmen einen großen Raum ein. Das Abendmahl wird kaum berührt, aber die Fußwaschung der Jünger beim letzten Mahle erzählt. Die schönen Abschiedsreden, welche Jesus im Anschlusse daran im Kreise seiner Jünger hielt, bilden einen wesentlichen Theil dieses zweiten Abschnittes des Evangeliums. Auch die Leidens- und Auferstehungsgeschichte bietet manches Neue, dient zur Hervorhebung der Herrlichkeit des menschgewordenen Gottessohnes, welche überall im Evangelium sichtbar ist. Das Evangelium könnte in der That als ein ganz neues Evangelium erscheinen, wenn die erwähnten Berührungen es nicht so deutlich erkennen ließen, daß es sich um eine Ergänzung der Synoptiker zu bestimmten Zwecken handelt. Schon die Väter haben auf Grund der Nachrichten über die Entstehung des Evangeliums wie aus innern Gründen dieses Verhältniß zu den Synoptikern gekannt. Hinsichtlich des vierten Evangeliums ist das Recht der Benutzungshypothese all-

---

[1] Comment. zu Lucas S. 18 ff. 52 ff. Kaulen, Einleitung S. 425.

gemein anerkannt. An die Consequenzen für die synoptische Frage wollen wir hier nur im Vorbeigehen erinnern.

Der Unterschied des vierten Evangeliums von den synoptischen Evangelien tritt aber noch stärker hervor, wenn man seine ganze Geschichtsauffassung und Christologie ins Auge faßt. Aus beiden Gründen hat man seit dem Anfange dieses Jahrhunderts dem Apostel Johannes die Autorschaft oft streitig gemacht[1]. Zunächst ging man von dem Gegensatze zu der Apokalypse aus, deren abweichender Stil schon den Dionysius von Alexandrien veranlaßt hatte, die Apokalypse einem andern Johannes zuzuschreiben. Die Apokalypse sollte extrem-judaistisch, particularistisch geschrieben sein. Die Differenzen des Stiles erklären sich aber zum guten Theile aus dem prophetischen Charakter des Buches, welches sich an die hebräische Ausdrucksweise anschloß und deshalb vielfach die Regeln der griechischen Grammatik außer acht ließ. Andererseits ist auch das Evangelium nicht rein griechisch geschrieben; denn verstößt es auch nirgends gegen die Grammatik, so ist doch der einfache, periodenlose Bau mehr hebräisch als griechisch. Unter dem griechischen Stil ist die „hebräische Seele" unschwer zu entdecken[2].

Auch mit dem Particularismus ist es nicht weit her. Im Gegentheile ist die Stadt Sion der Sammelpunkt der Seligen aus allen Nationen und das tausendjährige Reich die Vereinigung aller Völker. Das neue, universale Jerusalem, nicht die alttestamentliche Theokratie ist zum Mahle des Lammes berufen. Neben den 144 000 Besiegelten aus jedem Stamme Israels steht eine unzählbare Menge aus jedem Volke, aus allen Stämmen, Völkern und Sprachen vor dem Throne und dem Lamme. Ist dies nicht derselbe Standpunkt, welchen das Evangelium einnimmt, wenn es noch andere Schafe kennt, die nicht aus diesem Schafstalle sind, und will, daß alle eins seien? Selbst die Christuslehre der Apokalypse ist dem Evangelium nicht fremd. Denn Christus ist ihr der Anfang der Schöpfung (3, 14), sitzt auf dem Himmelsthrone (4, 2 ff.; 5, 1) und besiegt die Welt (Kap. 6). Er ist das Lamm Gottes (7, 17), welches die Seinigen weidet und für die Sünden aller Menschen geschlachtet worden ist (5, 6. 8. 12), ist mit einem in Blut getauchten Gewande angethan, und sein Name ist „das Wort Gottes" (19, 13). Letzteres beweist für sich allein die Verwandtschaft mit dem Evangelium, das Lamm Gottes

[1] Comment. zu Johannes S. 12 ff. Pfleiderer, Die Entwicklung der protestant. Theologie in Deutschland seit Kant (Freiburg i. B. 1891) S. 253 ff. *Sanday*, The present position of the Johannean controversy (Expositor 1892. Contemporary Review 1891, Oct.).

[2] Aberle, Einleitung S. 84 ff.

kommt sonst nur noch im ersten Petrusbriefe vor. Hat auch der Apokalyptiker den Logos nach Weisheit 18, 14—25 geschildert, so mußte aus ihm doch leicht der Logos des Prologs, welcher auf alttestamentlicher Grundlage ruht, sich vollenden. Selbst die Kritik muß anerkennen, daß die Verwandtschaft beider Schriften die gleiche Heimat beweist.

11. Eine viel besprochene Differenz zwischen dem vierten und den synoptischen Evangelien bildet die Angabe über das letzte Mahl und im Zusammenhange damit über den Todestag Jesu. Alle vier Evangelisten stimmen darin überein, daß Jesus an einem Freitag in der Passahwoche ans Kreuz geschlagen worden ist. Aber nach den synoptischen Evangelien scheint es, daß Jesus rechtmäßig das jüdische Passah mit seinen Jüngern am Vorabende des 15. Nisan (März) gegessen, dann das Abendmahl eingesetzt habe und am Oelberg gefangen genommen worden sei. Die Kreuzigung hätte dann am Hauptfesttage, am 15. Nisan stattgefunden. Johannes erwähnt gar nichts von der jüdischen Passahfeier, scheint das letzte Mahl auf den Abend des 13. Nisan, die Kreuzigung auf den Vorabend des Festes am 14. Nisan zu verlegen. Liegt hier ein Widerspruch vor oder ist eine Ausgleichung möglich? Und auf welche Seite hat man sich bejahendenfalls zu stellen?

Die Mehrzahl derer, welche eine Ausgleichung für möglich halten, stellen sich auf seiten der Synoptiker, weil deren Angabe über den ersten Tag der Ungesäuerten, an welchem das Passahlamm geschlachtet werden mußte, jeden Zweifel auszuschließen scheint, und die Asiaten in den Osterfeierstreitigkeiten sich auf dieses Herkommen des Apostels Johannes berufen haben. Allein die Griechen haben sich doch dagegen erklärt; die Darstellung der Synoptiker, für welche Matthäus maßgebend war, schließt eine Anticipation des Passahmahles nicht aus, da es ihnen nicht um eine chronologische Angabe, sondern um die Feststellung der gesetzlichen Passahmahlzeit zu thun war. Die verschiedenen Notizen über Arbeiten am Tage der Kreuzigung lassen diesen nicht als vollen Festtag erscheinen. War auch für diesen nicht absolute Sabbatsruhe geboten, so wäre doch eine solche Procedur auch beim größten Hasse unerhört. Die Berufung im Osterfeierstreit beweist nicht dagegen, da es sich um die Praxis hinsichtlich der Fasten, nicht um die Todesfeier handelte. Sodann gibt aber Johannes an, die Synedristen haben das Gerichtshaus des Pilatus nicht betreten wollen, damit sie nicht verunreinigt und am Passah-Essen verhindert würden. Es ist aber äußerst unwahrscheinlich, daß unter diesem Passah-Essen bloß die gewöhnlichen Osteropfer (Chagiga), nicht nach dem stehenden Schriftgebrauche das Passahlamm zu verstehen sei. Drittens sagt auch der hl. Paulus (1 Kor. 5, 7), daß zur Passahzeit unser Passahlamm Christus

getödtet worden sei. Dies legt doch bei der bekannten typischen Auffassung des Apostels die Vermuthung nahe, daß er Christus als das Passahlamm jenes Osterfestes betrachtete. Das Schlachten fand aber am 14. Nisan statt. Die Tradition hat auch stets den Tod Christi auf den 14. Nisan verlegt. Endlich viertens wäre es fast unbegreiflich, warum Johannes eine solche abweichende Angabe machte, welche, wie zugegeben wird, ohne die Synoptiker nothwendig so verstanden werden müßte. Ein Fälscher hätte sich gewiß an das Herkommen angeschlossen, so daß diese Differenz jedenfalls gegen die Unechtheit spricht. Aber auch der Apostel konnte damit nur eine genauere Angabe bezwecken. Die Rücksichten, welche den an das jüdische Herkommen sich anschließenden Matthäus zu seiner Darstellung veranlaßten, waren längst weggefallen. Die gegenwärtig katholischerseits weit verbreitete Meinung, daß die Juden ihr Passahmahl auf den folgenden Tag verschoben haben, entbehrt jeder Begründung aus der Geschichte und dem Gesetze, während eine Vorfeier bei dem Herrn des Sabbats, der seinen Tod am Vorabend des Festes voraussah, begreiflich ist.

Eine sehr einfache und bestechende Lösung hat neuestens Resch versucht, der in den außercanonischen Paralleltexten zu den Evangelien Beweise für ein ursprüngliches hebräisches (nicht aramäisches) Evangelium zu gewinnen sucht. Er geht davon aus, daß die Synoptiker den Tag mit den Worten bezeichnen wollen: der erste Tag der Ungesäuerten, wo man das Passahlamm schlachtet (Marc. 14, 12). Er glaubt nun, der zu Grund liegende hebräische Text habe gelautet קֹדֶם חַג הַמַּצּוֹת = vor dem Tag der Ungesäuerten, an welchem man das Passahlamm opfert. Dieses קֹדֶם konnte mit *πρῶτος* übersetzt werden (Job 23, 8). Danach stimmen die Synoptiker mit Johannes überein, der den Tod Jesu auf den 14. Nisan verlegt. Lucas drückt sich ohnehin allgemein aus: es kam aber der Tag der Ungesäuerten. Auch Lagrange findet diese Lösung der schwierigen Frage wahrscheinlich.

12. Auch die innern Gründe sprechen sehr entschieden für den Apostel Johannes. Zwar nennt er sich selbst so wenig, als dies die Synoptiker thun, aber er gibt doch in den Bemerkungen über sein inniges Verhältniß zu Jesus, an dessen Brust zu liegen er das Glück hatte, und in der Zusammenstellung mit Petrus hinlängliche Andeutungen. Da auch in der Apostelgeschichte Petrus und Johannes zusammen genannt werden, so weisen diese Andeutungen sicher auf Johannes. Auch der ganze Inhalt paßt auf Johannes als den bekannten Urapostel und Augenzeugen. Zwar hat man gegen ihn die Sprache, den Charakter und die antijudaistische Tendenz eingewendet, um für ihn einen griechisch gebildeten Heidenchristen zu substituiren. Allein die genauere Untersuchung hat

gezeigt, daß die Sprache einen hebräisch denkenden Verfasser voraussetzt. Der Verfasser ist auch mit dem jüdischen Cultus, mit der jüdischen Geschichte, den jüdischen Messiashoffnungen und mit den palästinensischen Oertlichkeiten so wohl vertraut, daß er ein geborener Jude sein muß.

Der Antijudaismus spricht nicht dagegen, denn einerseits ist derselbe nicht so exclusiv, wie er oft dargestellt wird, andererseits konnte gegen das Ende des 1. Jahrhunderts auch ein Urapostel nicht mehr judenfreundlich sein. Eine Vergleichung des vierten Evangeliums mit dem ersten zeigt, daß der Antijudaismus auch bei den Uraposteln schon frühe eine Consequenz des durch die Juden verschuldeten Bruches mit dem Judenthume war. Ja man darf sogar behaupten, daß der Universalismus des Matthäus schroffer sei als der des Johannes. Denn bei Matthäus werden die Juden verworfen und die Heiden sitzen mit Abraham, Isaak und Jakob zu Tische, Johannes geht aber von dem jüdischen Grundstocke aus. Die andern Schafe kommen erst hinzu. Sein Antijudaismus läßt immer noch das warme Interesse, welches er für das Judenthum hat, wahrnehmen.

Die vom Verfasser selbst betonte Augenzeugschaft findet sowohl in Detailfragen als in der ganzen Geschichtsdarstellung eine so offenbare Bestätigung, daß man nur die Wahl zwischen einem Augenzeugen und einem „raffinirten Betrüger" hat. Eine solche unbewußte Weiterbildung der Tradition oder eine solche unbegreifliche Selbsttäuschung in den wichtigsten Angelegenheiten ist geradezu unmöglich. Aber auch gegen eine absichtliche Fortbildung und freie Erfindung nach Ideen entscheidet der Thatbestand. Die genaue Kenntniß der Geographie und Geschichte, der jüdischen Verhältnisse und Anschauungen wäre keinem fremden Verfasser möglich gewesen. Die lebendige, anschauliche Schilderung der Festbesuche, der Streitreden, der Heilungen, die treffende, ganz aus dem Leben gegriffene, an einzelnen Aeußerungen illustrirte Charakteristik der Personen fordern einen Augenzeugen. Der Messiasstreit zwischen Jesus und den Juden wie zwischen den einzelnen Schichten des Volkes ist so lebendig, mit solcher geschichtlichen Kenntniß und Treue dargestellt, daß man die Darstellung nicht begreifen kann, wenn man nicht den Verfasser als einen der Ohrenzeugen aus jüdischem Kreise gelten läßt. Selbst das Einförmige und Monotone, die häufigen Wiederholungen derselben Gedanken und Ausdrücke sind nicht im stande, das lebensvolle Bild von Jesus, den Aposteln, den Judäern, dem Volke zu verwischen. Sie machen im Gegentheile den Eindruck, daß nur eine lange Erfahrung und Selbsterlebnisse diese Sicherheit in der Zeichnung verleihen konnten.

Auch die Erweiterung des Rahmens der Wirksamkeit Jesu ist weit entfernt, gegen die Augenzeugschaft zu sprechen. Sie bildet vielmehr

eine willkommene Ergänzung zu den Synoptikern, welche im Wehe über Jerusalem und im Reiseberichte des Lucas eine längere Wirksamkeit in Judäa angedeutet hatten. Dadurch, daß sich zugestandenermaßen die synoptische Darstellung als Voraussetzung der johanneischen Geschichte erweist, werden alle Einwände gegen diese Ausdehnung der Geschichte durch Johannes hinfällig. Er läßt erkennen, daß er den synoptischen Bericht über die Taufe, das Auftreten in Galiläa, die Auswahl der Apostel, die dem Petrus gewordene Verheißung, die Einsetzung des Abendmahles kennt, geht aber für seine Zwecke weit über dieses Bekannte hinaus. „Ohne die synoptische Geschichte ist das vierte Evangelium ein Nebelbild ohne Fleisch; setzt es sie voraus, so rechtfertigt es eben dadurch seine Mängel.“ [1] „Die synoptische Darstellung als Einheit bildet den Grund, auf welchem sich uns die individuelle Gestalt des vierten Evangeliums darstellt und ihre besondere Art bewährt.“ Oder, um mit den Vätern zu reden, Johannes sah, daß das Somatische aus dem Leben Jesu durch die ersten Evangelien dargestellt worden sei, und wollte diese durch das Pneumatische ergänzen. Doch liegt diese Differenz noch tiefer.

13. Die ganze Geschichtsauffassung des Johannes soll mit der synoptischen im Widerspruch stehen. Das Christusbild des Johannes sei vom historischen Christusbilde durchaus verschieden, ein ideales, übernatürliches, eine Abstraction aus der Logosidee, die der Verfasser in seinem Evangelium entwickeln wollte und mit welcher er auch sein Evangelium beginnt. Es sei kein Leben, keine Entwicklung in dieser himmlischen Figur. Jesus werde nicht geboren, nicht getauft, er ringe nicht und leide nicht. Alles sei von Anfang an fertig, und es bedürfe künstlicher Mittel, um schließlich den Knoten zu schürzen und die Entscheidung herbeizuführen. Gewiß, diese hehre, überirdische, himmlische Gestalt im vierten Evangelium, wer hätte sie nicht verehrt, wer nicht ihre Herrlichkeit bewundert? Wir haben seine Herrlichkeit gesehen, sagt der Evangelist, eine Herrlichkeit als des Eingeborenen vom Vater, voll Gnade und Wahrheit. Und er will diese Herrlichkeit in seinem Evangelium schildern, in der That wie im Wort, in den Wundern wie in der Prophetie, im Leiden wie im Sterben und in der Auferstehung. Ist es also nicht ein ganz anderes Bild, eine der Erde entrückte Gestalt, während man den Christus der Synoptiker gleichsam mit Händen greifen kann, in seinen Reden fesselnde Lebensweisheit findet?

---

[1] Weizsäcker, Neue Untersuchungen (Gotha 1864) S. 270; vgl. Das apost. Zeitalter (2. Aufl., Freiburg i. B. 1892) S. 513 ff. Beyschlag, Zur johanneischen Frage (Stud. u. Krit. 1875 S. 235 ff.). Schürer, Ueber den gegenwärtigen Stand der johanneischen Frage. Leipzig 1889. Zum Todestag Jesu vgl. Resch, Paralleltexte, und *Lagrange:* Revue bibl. 1896 p. 281. Belser: Theol. Quart. 1896 S. 529 ff.

Es wäre allerdings ein anderer Christus, wenn die leiblich-irdische Seite der Synoptiker geläugnet wäre, und wenn die Synoptiker die göttliche Seite nicht kennten. Beides ist aber unrichtig. Johannes stellt als Hauptsatz auf: Das Wort ist Fleisch geworden; er berichtet die Voraussage des Todes und der Auferstehung, läßt Jesus hungern und dürsten, essen und trinken, an der Hochzeit zu Kana theilnehmen, zu Bethanien einkehren, ermüdet am Jakobsbrunnen niedersitzen. Ja selbst der Auferstandene fordert noch den Thomas auf: „Lege deinen Finger hierher und sieh meine Hände, und nimm deine Hand und lege sie in meine Seite" (20, 20. 27. Vgl. 19, 34. 1 Joh. 1, 1). Wie sollte also Johannes die menschliche Natur geläugnet, idealisirt oder auch nur zu wenig berücksichtigt haben?

Die geschichtliche Entwicklung fehlt durchaus nicht, wenn man dieselbe auch nicht nach synoptischem Maßstabe messen darf. Doch zeigt auch bei Lucas schon der zwölfjährige Jesusknabe die göttliche Weisheit. Die Synoptiker wollen mit nichten einen Jesus auftreten lassen, welcher seines messianischen Berufes noch nicht bewußt ist und erst allmählich zur Einsicht kommt, daß er in Jerusalem siegen oder untergehen müsse. Die Bergpredigt des Matthäus und die Wundererzählungen des Marcus weisen auf denselben großen Propheten hin. Das alte und neue Kleid, der alte und neue Wein, die Herrschaft des Menschensohnes über den Sabbat und die Vergebung der Sünden sind offenkundige Zeichen der Messianität, der göttlichen Herkunft und bilden einen Uebergang zu Johannes, bei welchem der Menschensohn, der Sabbat, die Sündenvergebung gleichfalls eine bedeutende Rolle spielen.

Freilich geht Johannes noch weiter. Schon bei seiner ersten Begegnung mit den Jüngern zeigt Jesus seine Allwissenheit, er kennt alle und hat nicht nöthig, daß ihm jemand Zeugniß gebe über den Menschen. Er nimmt alsbald die Tempelreinigung vor und spricht das Urtheil über die Juden aus. Ist aber dieses etwas anderes, als was schon der Täufer zu den Juden sagt (Matth. 3, 9)? Sind die Wunder in Galiläa weniger messianische Kundgebungen? Wohl hat Jesus schon hier (2, 19 ff. und 3, 14) auf den Tod und die Auferstehung verwiesen, aber 2, 19 ist durch Marc. 14, 58 gesichert, und die Voraussage war so dunkel, daß sie die Jünger erst nach der Erfüllung verstanden. Sie brauchten eine lange Schule, bis sie Jesus verstanden (6, 69) und eine volle Ueberzeugung hatten (16, 30). Den Vorsatz, Jesus zu tödten, berichtet auch Marcus bereits 3, 6. Innerlich und äußerlich zeigt sich eine geschichtliche Entwicklung in der Lehre, in der Stellung zu den Juden, im Wechsel des Schauplatzes. Sind die Versuchung und der Kampf in Gethsemani übergangen, so fehlen doch die innern Kämpfe nicht (11, 33; 14, 30; 18, 11).

14. Die Wunder sind Zeichen, aber als Wunder, als gewaltige, alles übertreffende Werke der göttlichen Allmacht. Fast absichtlich scheint der Stand der Krankheit gesteigert zu sein (4, 47; 5, 2; 9, 1; 11, 39). Sie bieten also „einen schrecklich widernatürlichen Charakter". Alles Menschliche ist verschwunden. Dem einen kommt Jesus zu Hilfe, ohne daß man ein Bedürfniß einsieht (Kap. 6), den andern läßt er sterben, um ihn auferwecken zu können (Kap. 11), und ein dritter ist gar deshalb blind geboren, damit die Herrlichkeit Gottes an ihm offenbar werde (Kap. 9)!

Wenn aber wirklich die Wunderthätigkeit Jesu nicht zu trennen wäre von der providentiellen Leitung der Geschicke des Menschen? Wenn vom Standpunkte Gottes aus betrachtet alles zur Verherrlichung Gottes freiwillig oder unfreiwillig beitragen müßte? Wäre es dann so ungereimt, daß Gott den Bedürfnissen der Menschen durch wunderbare Ernährung zu Hilfe kommt, der Blindgeborene ein Werkzeug in der Hand der göttlichen Vorsehung wird und Lazarus ins Grab steigt, das ihm seine Krankheit öffnete, um durch die Allmacht Gottes wieder daraus hervorgerufen zu werden? Ohne diese hätte er ruhig im Grabe geschlummert, durch diese wurde der Glaube gestärkt und gepflanzt. Haben vielleicht nachher die Geschwister die Frage wiederholt: „Herr, wenn du hier gewesen, so wäre mein Bruder nicht gestorben"? Johannes berichtet absichtlich nur hervorragende Wunder, weil er die synoptischen Wunder als bekannt voraussetzte und für seine Leser einen höhern Zweck verfolgte. Aber auch diese löst er nicht vom Heile des Menschen ab. Zu Kana wird der Noth der Brautleute abgeholfen, die Bitte des Hauptmanns für seinen todkranken Sohn wird liebevoll erhört. Der 38jährige Kranke wird zwar gefragt, ob er gesund werden wolle, ist ihm aber vielleicht die Genesung „widernatürlich" aufgedrängt worden? Erzählt doch auch Marcus eine ähnliche Aufforderung (3, 1 ff.). Der geheilte Blindgeborene war voll Dankes gegen seinen Wohlthäter, und die Scene bei der Auferweckung des Lazarus ist eine so rührende Kundgebung inniger Freundschaft und Liebe, daß man kaum eingreifender das Ineinandergreifen des menschlichen Gefühles und des göttlichen Wollens im Gottmenschen darstellen kann.

15. Die Hauptfarben des johanneischen Christusbildes liefern aber die Reden. Diese sind nach Form und Inhalt gleich schwierig. Sie sind von den gnomischen, praktischen, lebensvollen, packenden Sprüchen und Reden der Synoptiker ebenso verschieden als unter sich verwandt. Dies gilt nicht bloß von den Reden Jesu, sondern auch von denen des Täufers, und beide stimmen wieder mit der Darstellung im Evangelium und in den Briefen überein. Allein die Uebereinstimmung der Reden Jesu mit denen des Täufers hat doch auch bei den Synoptikern ihr Analogon

(Matth. 3, 2; 4, 17). Ist Johannes vom Mutterleibe an vom Heiligen Geiste erfüllt (Luc. 1, 15) und größer als alle vom Weibe Geborenen (Matth. 11, 11), wird er vom Geiste in die Wüste geleitet (Luc. 4, 1), so wird es nicht unbegreiflich sein, daß er die hohe Meinung über Jesus und die prophetische Gabe hatte, welche seine Reden ausweisen. Das Bild des strengen Bußpredigers ist freilich bei den Synoptikern ein anderes, aber es ist wie bei Jesus das Bild des exoterischen, nicht des esoterischen Johannes. Sein Verhältniß zu den Jüngern ist dort gar nicht berücksichtigt, und doch ist es von vornherein wahrscheinlich, daß die Stimme des Rufenden in der Wüste auch bei diesen einfachen, frommen Männern in Galiläa ein Echo gefunden hatte. 3, 27—35 zeigt den Uebergang zum synoptischen Täufer. Ist der Stil der johanneische, so ist er bei den Synoptikern der synoptische. Allerdings fällt dieser wegen der einfachen Form weniger auf.

Aber mit den Christusreden in unserem Evangelium haben die Streitreden Matth. Kap. 22 in Ton und Haltung doch auch einen verwandten Zug. Die Sabbatfrage spielt bei beiden keine unbedeutende Rolle. Wie bei den Synoptikern Jesus nie eine directe Antwort zu geben pflegt und mehr den Sinn als die Worte berücksichtigt, so antwortet er bei Johannes als Herzenskundiger mehr auf die Gedanken als auf die Worte und überrascht und verwirrt damit nicht selten die Zuhörer. Muß es nun als unbestritten gelten, daß Jesus mit den gelehrten Juden in Jerusalem wiederholt Disputationen hatte, und wollte Johannes seinem Zwecke gemäß gerade diese zur Darstellung bringen, so ergab sich ein großer formeller Unterschied. Sollte aber Jesus diese höhere Seite seiner Weisheit vor den Judäern nicht geoffenbart haben? Sollte der Lieblingsjünger nicht besonders geeignet gewesen sein, dieselbe zum formellen Ausdruck zu bringen? Er hatte die Reden in aramäischer Sprache gehört, konnte nur einen Abriß derselben geben, hatte sie seit Jahrzehnten in seinem contemplativen Geiste durchdacht und zu seinem geistigen Eigenthume gemacht. Wie sehr er sich aber trotzdem an das Ueberlieferte band, beweisen die mitunter auffallenden eingestreuten Notizen (6, 60; 8, 20; 10, 22 f.; 14, 31), die Bemerkungen über den Sinn der Rede und über die Zuhörer. Dies sind gewiß Zeichen der Ursprünglichkeit für Form und Inhalt der Rede. Ein kleines synoptisches Beispiel für beides bietet Matth. 11, 25—30[1].

Die Logosidee soll dem Verfasser den Inhalt seiner Reden geliefert haben, die Logosidee, welche er der griechischen Philosophie oder dem

---

[1] Comment. S. 27 ff. Keppler, Unseres Herrn Trost (Freiburg i. B. 1887) S. 6 ff. Beyschlag a. a. O. S. 413 ff.

Philonismus entlehnt habe. Ist kaum in Abrede zu ziehen, daß Johannes durch die damalige Popularphilosophie zu seiner Logosdarstellung veranlaßt worden ist, so ist um so entschiedener diese Herkunft seiner Logosidee zu bestreiten. Der persönliche, menschgewordene Logos ist für Philo undenkbar, um von der griechischen Philosophie zu schweigen. Nur die alttestamentlichen Weisheitsbücher boten im hypostasirten Weisheitsbegriff einen Keim, der in Verbindung mit den Weissagungen zu einem Bilde verarbeitet werden konnte, wenn er bereits in Wirklichkeit getreten war. Hätte Johannes in Christus nicht den leibhaftigen Logos erkannt, so hätte ihn auch das Alte Testament nicht zu dem großartigen Introitus in sein Evangelium befähigt.

Nur im Prolog kommt aber der Logosbegriff vor, obwohl das geoffenbarte Wort wiederholt erwähnt wird (5, 38; 8, 55; 10, 35; 17, 6. 14. 17). Nie hat Johannes das Wort Jesu in den Mund gelegt. 12, 37 ff.; 20, 30. 31 wäre der Logos zu erwähnen gewesen, wenn die Absicht obgewaltet hätte, die Logosidee zum Zwecke der Darstellung zu machen. Sie ist wohl die Tochter, aber nicht die Mutter der Reden, eine Folgerung, aber nicht der Grund. Der Logos wird als etwas den Lesern durchaus Bekanntes eingeführt und dient zur Vorbereitung des eigentlichen Zweckes. In den Reden vertritt der Gesalbte, der Gesandte des Vaters, die Stelle des Logos. Dieser ist aber Jesus auch bei den Synoptikern (Matth. 11, 25 ff.; 28, 18. Luc. 10, 21 f.). Die Abhängigkeit vom Vater wird sogar mit Rücksicht auf den jüdischen Monotheismus geflissentlich hervorgehoben.

16. Die Synoptiker bevorzugen die vor dem Volke gehaltenen Reden über das Reich Gottes, während Johannes diejenigen Reden aufnimmt, welche die Person Jesu zum Mittelpunkte haben. Kann aber Jesus keinen Glauben an seine Person verlangt haben? Sollte er erst dem Apostel Paulus als Gegenstand des Glaubens erschienen sein, nicht dem Lieblingsjünger Johannes? Christus ist in der That der Offenbarende und der Gegenstand der Offenbarung. Wer ihn vor den Menschen nicht bekennt, den wird auch er vor seinem Vater im Himmel nicht bekennen. Gerade in dieser Lehre vom ewigen Leben berührt sich Johannes wieder mit den Synoptikern (Matth. 18, 3. 8; 19, 17; 23, 25. 34. 46). Vom Eingehen in das Reich Gottes ist auch Joh. 3, 5 die Rede. Die Eschatologie tritt etwas zurück, fehlt aber nicht ganz. Gericht und Auferstehung sind gelehrt (Kap. 5. 6), der letzte Tag ist in sichere Aussicht gestellt. Den Jüngern sind Wohnungen im Hause des Vaters bereitet. Die geistige Verbindung mit dem Sohne und Vater durch den Heiligen Geist bildet nur als Vorstufe schon diesseits das ewige Leben. Die Jünger

sind nicht von dieser und nicht für diese Welt. Der Geist des Vaters tröstet sie im Kampfe und Leiden, erleuchtet sie, steht ihnen zur Seite wie bei den Synoptikern.

An die Parabeln erinnern der Weinstock und die Reben, der gute Hirte und der Miethling, das Schaf und der Wolf. Die synoptischen Reden haben auch neben den eigentlichen Parabeln eine symbolische Ausdrucksweise, und die Parabeln im Reiseberichte zeigen, wie Jesus von der Parabel zur Symbolik überging. Wie die Parabeln, so haben die Juden auch diese Reden vielfach nicht verstanden, aber ihre Werke waren böse. Die Jünger, welche einen guten Willen hatten, haben doch den Meister allmählich verstanden. Sie haben geglaubt, der Verfasser des vierten Evangeliums hat selbst geglaubt und will den Glauben pflanzen. Ist es also denkbar, daß er bewußt und absichtlich die Reden componirte und dieselben so ungeschickt componirte, daß sie im Widerspruche mit den synoptischen Reden stehen, unverständlich sind und von dem Glauben zurückstoßen? Hätte er selbst solche Reden zu seinem Glaubensgrunde machen und andere, welche doch die synoptischen Reden kannten, durch neue Ideen von der Geburt aus dem Wasser und Geiste, der Anbetung im Geiste und in der Wahrheit, der Wirksamkeit des Parakleten, der Einheit zwischen Vater und Sohn befestigen können?

Hat thatsächlich das johanneische Christusbild nicht nur gläubige, sondern auch begeisterte Aufnahme gefunden, obwohl schon die ersten und einzigen Gegner, die Aloger, welche in dem Lande lebten, in dem das Evangelium ans Licht kam, behaupteten, es enthalte Unwahres, widerspreche den übrigen Evangelien, gebe eine ganz andere und zwar notorisch falsche Reihenfolge, ermangle jeglicher Ordnung, lasse wichtige Thatsachen aus und füge neue, widersprechende hinzu [1], so muß dieses Christusbild den Stempel der göttlichen Wahrheit an der Stirne tragen. Wäre nicht die apostolische Herkunft allgemein anerkannt gewesen, so hätte ein derartig abweichendes Evangelium niemals überall begeisterte Aufnahme gefunden. Die wenigen Aloger, aus dogmatischen Gründen im Gegensatze zu den Montanisten Gegner der johanneischen Schriften, konnten weder die Anerkennung verhindern noch den Satz aufheben, daß trotz aller Einwände die Schwierigkeiten der Harmonistik am leichtesten durch den apostolischen Ursprung des vierten Evangeliums gelöst werden. Der „große Unbekannte", welchem die Tendenzkritik das Evangelium beilegen will, wird vergebens in der Geschichte des zweiten Jahrhunderts gesucht. Und doch hätte er eine gewaltige Autorität und ein weit überlegenes Wissen besitzen müssen! Nur ein

---

[1] Harnack, Dogmengeschichte I, 568. Zahn a. a. O. I, 254 f.

Apostel konnte ein so glänzendes Bild von der Macht und Majestät dessen entwerfen, welcher die Welt und ihre Macht überwunden hat; nur ein Apostel und Augenzeuge konnte die allgemein bewunderte Wahrheit aus dem Busen des Gottmenschen einsaugen und daraus ein unsterbliches Werk, eine Quelle des Glaubens und der Frömmigkeit schaffen. Eine solche pneumatische Ergänzung des somatischen synoptischen Evangeliums war nothwendig, um das Werk der Evangelisten, das Werk Christi zu krönen!

Ueber den Zweck des Evangeliums seien nur noch einige Worte erlaubt. Die Ergänzung wurde bereits als eine höhere, innere bezeichnet. Die Polemik gegen Cerinth und die Nikolaiten oder andere gnostisch-judaistische Irrlehrer ist jedenfalls keine directe. Die Darstellung ist mehr thetisch als polemisch-apologetisch. Noch weniger ist eine unmittelbare Beziehung zu Philo zu erkennen. Der Antijudaismus ist gleichfalls nicht Hauptzweck. Alle diese Momente sind dem Beweise der Messianität und Gottheit Christi untergeordnet, in dessen Namen die Leser durch den Glauben das ewige Leben erlangen sollen (20, 30. 31)[1].

17. Sind nach äußern und innern Gründen die Verfasser unserer Evangelien Apostel und Apostelschüler, so verdienen die Evangelien, selbst abgesehen von der Inspiration, für das Leben Jesu den höchsten Glauben. Ein Betrug ist durch den Charakter der Verfasser ausgeschlossen, eine Täuschung in gutem Glauben für diejenigen unmöglich, welche ihr Leben im Dienste Christi aufopferten. Dies beweisen sie auch dadurch, daß sie die Jünger selbst durchaus nicht schonen. Alle ihre Schwächen und Unvollkommenheiten, ihre Mißverständnisse und Ueberschwänglichkeiten, ihr Unglaube und Kleinglaube, ihre Hoffnungen und Illusionen werden mit einer Offenheit und Naivetät erzählt, daß man dem Schriftsteller selbst auf den klaren Grund seiner lautern Seele zu sehen glaubt. „Die Jünger Jesu haben die Frevel der Juden gegen Jesus mit Wahrheitsliebe und lauterer Absicht beschrieben, indem sie aus der wunderbaren Geschichte desselben nicht einmal das entfernten, was der christlichen Lehre zum Vorwurfe zu gereichen scheint. Denn es wollte Jesus selbst, und es wollten seine Jünger, daß diejenigen, welche hinzutreten, nicht so an seine Gottheit und Wunder glauben, als ob er sich nicht die menschliche Natur geeinigt hätte, und das Fleisch, welches in dem Menschen gegen den Geist gelüstet, nicht angenommen hätte.“ [2] Wenn Pascal meint, er wisse nicht, ob dies bis jetzt bemerkt worden sei, so sind ihm die zahlreichen Verweisungen der Väter entgangen.

---

[1] Comment. S. 47 f.

[2] *Orig.*, C. Cels. 3, 28. *Pascal* 16, 3. *Rousseau,* Emile 3, 117 s. 179 ss. *Migne,* Curs. theol. II, 1226 sq. Eckermann u. Goethe I, 224.

Diese einfachen Männer wären aber auch geistig, auf sich selbst angewiesen, nicht im stande gewesen, aus dem jüdischen Vorstellungskreise heraus das Evangelium vom Gottessohne zu predigen und zu schreiben. Wahrlich, die Erfinder der Erzählungen hätten müssen größer sein als ihr Held, sagt selbst Rousseau. Goethe bemerkt einmal: „Bisher glaubte die Welt an den Heldensinn einer Lucretia, eines Mucius Scävola und ließ sich dadurch erwärmen und begeistern. Jetzt aber kommt die historische Kritik und sagt, daß jene Personen nie gelebt haben, sondern als Fictionen und Fabeln anzusehen sind, die der große Sinn der Römer erdichtete. Was sollen wir aber mit einer so ärmlichen Wahrheit! Und wenn die Römer groß genug waren, so etwas zu erdichten, so sollten wir wenigstens groß genug sein, daran zu glauben." In historischer Zeit, in kurzem Abstande vom Tode Jesu, im 1. Jahrhundert, wäre es überhaupt unmöglich gewesen, daß die dichtende Sage, die Mythenbildung den einfachen Glauben mit freier, absichtlicher und unabsichtlicher Phantasie ausgeschmückt und dennoch die historische Genauigkeit und Treue in ihrer bewunderungswürdigen Einfachheit strenge bewahrt hätte. Die Evangelien selbst entbehren gerade dieses Schmuckes oder vielmehr dieser Verunzierung. Sollen wir keinem andern Evangelium glauben als dem, welches von den Aposteln gepredigt worden ist, so werden wir den Glauben der Urkirche, der ganzen Kirche bewahren. Sagt doch der hl. Augustinus: „Ich würde dem Evangelium nicht glauben, wenn mich das Ansehen der Kirche nicht bewegen würde."

Nichtsdestoweniger wird aus der mehr zufälligen Entstehung der Evangelien und ihrem gegenseitigen Verhältnisse geschlossen werden müssen, daß die Verfasser nicht nur keinen vollständigen Abriß des Lebens Jesu geben wollten (Joh. 20, 30; 21, 25), sondern sich auch im einzelnen vielfach eine Reserve auferlegt haben. An Gläubige schreibend, setzten sie eine Bekanntschaft mit dem Glauben voraus und verfolgten bestimmte Zwecke. Das Heilige durfte nicht den Hunden vorgeworfen werden (Matth. 7, 6), galt für die Predigt, die Gefahr des Mißbrauches nöthigte noch mehr beim Schreiben zur Vorsicht. Klug zu sein wie die Schlangen, einfältig wie die Tauben (ebd. 10, 16), lautete die Vorschrift des Herrn. In den Briefen finden wir Andeutungen hierfür (2 Joh. 12. 1 Kor. 11, 17—34). Der Herr selbst hat nicht alles geoffenbart[1]. „Die Gnade Gottes", sagt Origenes, „hat die Apostel unterrichtet, das eine zu schreiben

---

[1] Joh. 16, 12. *Aug.*, De serm. in monte 2, 20, 67. *Orig.*, C. Cels. 6, 6; In Matth. 16, 14. Vgl. *Meignan*, Les évangiles et la critique au XIX[e] siècle. Paris 1864. Theol. Quart. 1867 S. 675 ff.

und wie es zu schreiben sei, anderes aber durchaus nicht zu schreiben für die Menge, das eine zu verkünden, das andere aber zu verschweigen." Daher „ist es von großem Werthe, bei solchen Stellen des Evangeliums auf den Willen der Schreibenden und ihre Absicht zu achten, aus welchem Zwecke sie neben dem Wunderbaren und Außerordentlichen das vom Heiland Vollbrachte und das aufschrieben, was nichts derartiges aufweist".

§ 22.

Das Leben Jesu.

Das Leben Jesu die wirksamste Apologie. — Geschichtlicher Abriß. — Das Geburtsjahr. — Der Geburtstag. — Die Dauer der öffentlichen Wirksamkeit. — Kein vollständiges Lebensbild. — Nur weniges aus der Kindheits- und Jugendgeschichte. — Die öffentliche Wirksamkeit. — Die Leidensgeschichte. — Das Todesjahr. — Der Todestag. — Die Auferstehung. — Bedeutung derselben für den Glauben und das Leben. — Die Beweise für die Wirklichkeit der Auferstehung sind theils historischer theils psychologischer Art. — Die Zweifel der Jünger sind ein Beweis für die Auferstehung. — Der Glaube an die Auferstehung konnte nicht aus den Weissagungen gebildet werden. — Die Jünger werden allein der Erscheinungen des Auferstandenen gewürdigt. — Psychologische Gründe. — Der Glaube und das Verhalten der Jünger sind unerklärlich ohne wirkliche Auferstehung. — Natürliche Erklärungen des Glaubens an die Auferstehung. — Diebstahl des Leichnams. — Scheintod. — Vision. Nur auf die wirkliche Auferstehung konnten die Apostel ihren Glauben und ihre Hoffnung bis in den Tod gründen. — Der Leib des Auferstandenen war verklärt.

1. Das Leben Jesu ist für sich eine Apologie, die wirkungsvollste Apologie. Es ist ein gewöhnliches Sprichwort: „Worte belehren, Beispiele ziehen an", aber es ist deshalb nicht weniger wahr [1]. Je höher das Ideal ist, nach welchem der Mensch strebt, desto nothwendiger ist ihm ein Vorbild. Die Sehnsucht nach einem solchen Vorbilde ist schon ein unbestechliches Zeugniß des menschlichen Geistes und Herzens, daß ihm selbst ein höheres Ziel gesteckt ist, daß er ein Abbild eines göttlichen Urbildes sei. Aber dieses Ebenbild ist verunstaltet, unkenntlich gemacht, beschmutzt. Vergebens schaut die erlösungsbedürftige Welt nach einem neuen, leibhaftigen, wirklichen Bilde aus, um ihr Sehnen und Streben zu stillen, ihr

---

[1] *Lact.*, Inst. 4, 23. *Aug.*, Ep. 118, 5, 33. Vgl. Dorner, Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Jesu I (2. Aufl., Stuttgart 1845), 778 ff. *Aug.*, Ep. 118, 17. Carriere, Jesus Christus S. 47. Eine Vergleichung zwischen Sokrates und Christus s. Fritz, Antike Weltanschauung S. 276 ff. *Seneca*, Ep. 11; cf. ep. 6.

Denken und Wollen zu stärken und zu beleben. Philostratus hat in seinem Apollonius von Tyana, den er auf den Wunsch der Kaiserin verfaßte, christliche Quellen benutzt. Alexander Severus betete Abraham, Orpheus, Christus, Apollonius und andere an. Das bessere Heidenthum fühlte das Bedürfniß nach einem Vorbilde der Heiligkeit. Augustinus bezeugt, daß, damit die Wahrheit, die erkannt ist, auch geliebt und gelobt werde, eine Person nöthig sei, die uns führe, und zwar auf dem Wege der Demuth führe.

Auch der Prophet, so anschaulich er, vom Geiste Gottes erleuchtet, das Bild des Knechtes Gottes, des Mannes der Schmerzen darstellt (Is. 42, 1—9; 53), muß die Blicke seiner Leser auf die Zukunft verweisen. Erst wenn der Verheißene erschienen ist, wird das neue Leben beginnen können (Weish. 2, 12 ff.; nach Plato, Vom Staat 2, 5?). Dieses wirkliche Ideal, dieses Bild, nach welchem der Mensch geschaffen, wiedergeboren wird, Jesus von Nazareth ist es, der unter den Menschen wandelte und lehrte. Ohne Sünde steht er da in der sündhaften Welt, Liebe und Barmherzigkeit übt er aus gegen die liebelose, eigensüchtige, gefühllose Welt. Er ist gekommen zu suchen, was verloren war, geht als guter Hirte den verlorenen Schafen des Hauses Israel nach, heilt die Kranken an Leib und Seele, schilt nicht wieder, wenn er gescholten wird, droht nicht, wenn er leidet, trägt unsere Sünden selbst hinauf auf das Holz und stirbt am schmachvollen Kreuze den Tod der Verbrecher. Eines der letzten Worte lautet noch: „Vater, verzeih ihnen, denn sie wissen nicht, was sie thun.“ Wer könnte mit Jesus sagen: „Lernet von mir, denn ich bin sanftmüthig und demüthig von Herzen“ (Matth. 11, 29)? „Wenn jemand mir nachfolgen will, der verläugne sich selbst und nehme sein Kreuz auf sich und folge mir nach“ (16, 24)? Welch erhabenes Vorbild hat uns Christus hinterlassen! Der Erlöser hat das Kreuz getragen, ist unschuldig am Kreuze unter Missethätern gestorben! Wer sollte durch dieses bewunderungswürdige Vorbild nicht in seinen Leiden getröstet, in seinen Kämpfen gestärkt, im Sterben ermuthigt werden? Einen solchen Hohenpriester mußten wir haben, der mit unsern Schwächen mitfühlen kann, in allem versucht ist, in ähnlicher Weise, ohne Sünde. Er ist erhört worden wegen seiner Frömmigkeit, hat Gehorsam gelernt in seinen Leiden und wurde allen denen, die ihm gehorchen, der Urheber ewigen Heiles (Hebr. 4, 15; 5, 7—10)[1].

Seneca ermahnt den Lucilius nach einem Rath des am Schlusse der Briefe mit Vorliebe erwähnten Epikur, er möchte irgend einen guten Mann auserwählen und sich stets vor Augen halten, daß er gleichsam

[1] *Greg. Naz.*, Or. 38, 18.

unter dessen Augen lebe und alles thue. Denn ein großer Theil der Sünden wird beseitigt, wenn den Sündern ein Zeuge zur Seite steht. Die Seele soll jemanden haben, welchen sie verehrt, wegen dessen Autorität sie auch ihr Geheimes heiliger vollbringt. Glücklich der, von dem nicht bloß der Anblick, sondern selbst die Erinnerung bessert! Er schlägt als solches Vorbild Cato, oder wenn dieser zu streng erscheine, den mildern Lälius vor. Wähle den aus, dessen Leben und Rede dir gefiel, und halte ihn dir als Wächter und Beispiel vor! Der Christ ist nicht im Zweifel, welches Beispiel und Vorbild er sich auserwählen soll. Kein Mensch kann Christus gleichgestellt werden.

2. Das Beispiel Jesu hat gewirkt, Großes gewirkt. Die Jünger sind in die Fußstapfen ihres Meisters eingetreten, haben ihr Kreuz auf sich genommen, der Welt mit ihren Schätzen und Genüssen entsagt. Sie haben alles für Auskehricht gehalten, außer Jesus, von welchem sie nichts trennen konnte. Sie haben ihr Leben in der Nachfolge Christi hingegeben. Der Herr selbst hatte dem Felsen seiner Kirche, dem er die Obsorge für seine Schafe anvertraute, vorausgesagt, daß er ihm nachfolgen werde, indem ein anderer ihn gürten und führen werde, wohin er nicht wolle.

Diese äußere Nachfolge im Leiden und Tod war aber nur die Krönung der geistig-sittlichen Nachfolge im Leben, zu welcher ihn das Bild des Meisters, den er in einer schwachen Stunde verläugnet hatte, begeisterte. Und wovon er selbst getragen und gehoben war, das hielt er auch den Gläubigen als Trost zur Nachahmung vor. „Wenn ihr aushaltet, wo ihr beim Gutesthun leidet — das ist wohlgefällig bei Gott. Denn dazu seid ihr berufen, weil auch Christus gelitten hat für euch; euch ein Vorbild hinterlassend, damit ihr seinen Spuren nachgehet“ (1 Petr. 2, 20 ff.). „Denn es ist besser, mit Gutesthun, wenn es Gottes Wille wäre, zu leiden als mit Bösesthun. Denn es ist ja auch Christus einmal gestorben, um der Sünden willen, der Gerechte für die Ungerechten, damit er uns zu Gott führe“ (3, 17 f.). Der hl. Paulus, der Christus nicht dem Fleische nach kannte, welche Begeisterung legte er an den Tag, wenn es galt, die Gläubigen zur Nachahmung Christi anzueifern! Er kannte nur mehr Christus, und diesen als den Gekreuzigten, ihm folgt er, ihm müssen auch die Gläubigen folgen. Sie müssen mit Christus in der Taufe untergetaucht der Sünde absterben, mit Christus wieder auferstehen zu einem neuen Leben in Gerechtigkeit und Heiligkeit. Nach oben müssen sie ihre Blicke richten, wo Christus sitzet zur Rechten des Vaters.

Wir könnten kein Ende finden, wenn wir auch nur in wenigen Beispielen all das vor Augen führen wollten, was der leidende Heiland in den frommen Seelen gewirkt, im verborgenen Leben hervorgerufen

hat[1]. Ein hl. Augustinus, dessen Stolz durch die Demuth des menschgewordenen Gottessohnes besiegt wurde, ein hl. Bernhard, welcher mit dem Kreuz in der Hand die Völker für das Heilige Land begeisterte, ein hl. Franz von Assisi, das Vorbild freiwilliger Armut, sind Beispiele dafür. Nur eine Betrachtung sei uns erlaubt noch beizufügen. Nachdem Pascal die einseitige Größe der Männer des Geistes, der Weisheit, der Heiligen, der Gelehrten beleuchtet hat, entwirft er auf diesem Hintergrunde folgendes Bild Jesu: „Jesus Christus, ohne ein Gut und ohne jede wissenschaftliche Production nach außen, ist in seiner Ordnung der Heiligkeit. Er hat keine Erfindungen gemacht; er hat nicht geherrscht; aber er war demüthig, geduldig, heilig vor Gott, furchtbar den Dämonen, ohne jede Sünde. O, wie ist er in großem Pomp gekommen und in verschwenderischer Hoheit für die Augen des Herzens, welche die Weisheit schauen!" „Strecken wir daher unsere Arme zu unserem Befreier aus, welcher, während 4000 Jahren verheißen, endlich gekommen ist, um für uns zu leiden und zu sterben, auf der Erde, in der Zeit und den Umständen, welche vorausgesagt waren. Und indem wir mit seiner Gnade den Tod im Frieden erwarten, in der Hoffnung, mit ihm auf ewig vereinigt zu werden, wollen wir doch mit Freuden leben, sei es in den Gütern, die er uns gnädig verleiht, sei es in den Uebeln, welche er uns zu unserem Wohle schickt und welche zu ertragen er uns durch sein Beispiel gelehrt hat." [2]

3. Doch wir wollten hier nur an all das erinnern, um Interesse für die Darstellung des Lebens Jesu zu erwecken. Wir werden später Gelegenheit finden, dieses Bild mehr im Detail zu betrachten. Jetzt gilt es, zunächst die äußern Lebensumrisse zu zeichnen. Gehen wir aber auf den geschichtlichen Abriß des Lebens Jesu ein, so müssen wir uns statt genauer Daten öfter mit größerer oder geringerer Wahrscheinlichkeit begnügen. Es scheint in der Absicht der göttlichen Vorsehung gelegen zu haben, wie von der äußern Person Jesu weder eine sichere Ueberlieferung noch ein authentisches Bild, so von der äußern Lebensweise uns keine genaue, zusammenhängende Darstellung zukommen zu lassen, um unsere Blicke mehr auf die sittliche Größe der Person und auf die Bedeutung des Erlösungswerkes zu lenken.

Was zunächst das Geburtsjahr betrifft[3], so bieten die Evangelien theils directe theils indirecte Angaben. Direct wird das Geburtsjahr durch

---

[1] Vgl. über die Nachfolge Christi im Mittelalter Hüffer, Leben und Wirken des hl. Bernhard. Münster 1886. Harnack, Dogmengeschichte III, 304 ff.; über Franz von Assisi ebd. IV, 364 ff.

[2] Pensées 14, 3. 13.

[3] Vgl. Wetzer u. Weltes Kirchenlex. III, 335 ff. Friedlieb, Leben Jesu S. 287 ff. Kellner: Katholik 1887 I, 1. 2. Nebe, Die Kindheitsgeschichte. Wiesbaden 1893.

Luc. 2, 1; Matth. 2, 1 und 2, 2 ff. bestimmt. Der Census unter Quirinius ist historisch noch nicht ganz sicher festgestellt. Da weder exegetisch (πρώτη = bevor) noch historisch eine Identität mit der Apg. 5, 37 erwähnten Schätzung anzunehmen ist, andererseits aber die Anwesenheit des Quirinius im Orient um die Jahre 751—752 nachgewiesen ist und wohl auch rückwärts ausgedehnt werden darf, so findet eine genauere Bestimmung hieran kein Hinderniß. Unter Augustus fanden wiederholt, namentlich auch seit 746, Abschätzungen statt. Tertullian gibt für die Ausführung in Palästina das Consulat des Sentius Saturinus an, welches in das Jahr 747 fiel.

Nach Matth. 2, 1 wurde Jesus in den Tagen des Herodes geboren und kehrte nach dessen Tod aus Aegypten zurück (2, 19). Der Tod des Herodes ist, abgesehen von der Angabe der Regierungsjahre (34 oder 37) des seit 714 oder 717 regierenden Königs, durch eine von Josephus vor dem Tode desselben erwähnte Mondfinsterniß näher bestimmt. Eine solche fand nach astronomischer Berechnung statt 750 und 753. Nur zwischen diesen beiden Jahren, nicht 751 (Kellner), hat man die Wahl. Nun steht es, trotz neuerer Versuche (Caspari, Rieß), den Tod des Herodes in das Jahr 753 zu verlegen und die Zeitrechnung des Dionysius Exiguus für die christliche Aera als richtig zu erweisen, doch geschichtlich fest, daß Herodes 750 p. u. zur Osterzeit gestorben ist. Da aber die Darstellung im Tempel, die Ankunft der Weisen, die Flucht nach Aegypten vor den Tod fallen müssen, so ist wenigstens der Anfang des Jahres 750 oder das Ende des Jahres 749 als Geburtszeit anzunehmen.

Seit Kepler haben viele Gelehrte den Stern der Weisen im Morgenlande nach einer 1603 beobachteten Conjunction der Planeten Juppiter, Saturn und Mars, zu welchen im folgenden Jahre ein neuer Stern hinzukam, von einer ähnlichen Conjunction für das Jahr 747 erklärt und für den Stern der Weisen das Jahr 748 (Kepler) oder 747 selbst (Sanclemente, Ideler, Huschke, Patrizi, Zumpt, Sepp u. a.) angenommen. Will man die zwei Jahre V. 16 als genaue Angabe der Weisen betrachten, so könnte man noch zwei Jahre addiren. Neuestens ist Stockwell wieder für die Kepler=Idelersche Hypothese eingetreten und berechnet für die Conjunction den 8. Mai 6 v. Chr.[1]

Zur nähern Bestimmung dienen die indirecten Angaben. Aus der Priesterklasse Abia, zu welcher Zacharias gehörte (Luc. 1, 5 ff.), berechnete man für die Erscheinung des Engels Gabriel den October des Jahres 748 und daraus für die Geburt Jesu den 9. Januar 750.

[1] Vgl. Laska: Natur u. Offenbarung 1893 S. 309 f.

Abgesehen davon, daß man zwischen Frühjahr und Herbst schwanken kann, ist es aber sehr fraglich, ob seit dem Exil die Ordnung unter den 24 Priesterklassen genau eingehalten worden sei. Lucas gibt 3, 23 an, Jesus sei bei der Taufe ungefähr 30 Jahre alt gewesen. Da nun nach 3, 1 der Täufer im 15. Regierungsjahre des Kaisers Tiberius (vom 19. August 767 an) auftrat, so wäre das 30. Jahr Jesu 781/82. Die Kirchenväter zählten denn auch von da an und erhielten 751/52, d. h. das 41. (Irenäus, Tertullian, Cassiodor) oder 42. (Hippolyt, Eusebius, Epiphanius, Chrysostomus, Orosius) Jahr der Regierung des Augustus, je nachdem sie diese mit dem 19. August 711 oder mit dem 15. März 710 beginnen ließen. Daraus schöpfte Dionysius (500) das Jahr 753 für die Geburt Jesu, so daß 754 das erste der christlichen Aera wurde. Diese Rechnung kann aber nicht mit den Daten über das Todesjahr des Herodes in Uebereinstimmung gebracht werden. Deshalb hat man die Regierungszeit des Tiberius von seiner Mitregierung an, die von den römischen Autoren berichtet wird, gerechnet. Diese Zählung hat in der vierfachen Zählungsweise der Regierung des Augustus, in der doppelten der Regierung des Herodes für jene Zeit eine Analogie und konnte namentlich für die Provinzen, welche dem Tiberius zugewiesen waren, angewandt werden. Der Beginn der Mitregierung fällt wahrscheinlich in das Jahr 765 (766), so daß das 15. Jahr 779 (780) wäre. Hieraus ergibt sich für das Geburtsjahr 749 oder 750. Endlich sagen die Juden Joh. 2, 20, sie hätten 46 Jahre am Tempel gebaut. Gemeint kann nur der Herodische Tempel sein, dessen Bau 734—735 begonnen wurde. Da die Worte zur Osterzeit gesprochen wurden, so erhalten wir Ostern 780 (781). Die Taufe fällt demgemäß ins Frühjahr 780 (781) oder in den Herbst 780, was wieder auf 750 oder 749 zurückweist. Wir können daher mit großer Wahrscheinlichkeit das Jahr 749 als Geburtsjahr Christi bezeichnen[1].

Den Geburtstag bestimmen zu wollen, ist nach den Angaben der Heiligen Schrift ein gewagtes Unternehmen. Schon Clemens von Alexandrien hat dasselbe als sehr schwierig bezeichnet. Hätte der bethlehemitische Kindermord kurz vor dem Tode des Herodes stattgefunden, wie Macrobius durch seinen Bericht über die fünf Tage vor demselben be-

---

[1] Außer der in Wetzer u. Weltes Kirchenlexikon citirten Literatur vgl. noch: Kellner, Die patristische Tradition in betreff des Geburtsjahres Christi (Zeitschr. f. kath. Theol. 1891 S. 518 ff.). *Memain*, La connaissance des temps évangéliques. Paris 1887. Cf. Controverse 1887 p. 289 ss.: Geburt 25. Dec. 747; Tod 786. Wandel, Der römische Statthalter C. Sentius Saturninus (Stud. u. Krit. 1892 S. 105 ff.): Geb. 747.

fohlene Hinrichtung des Antipater, des Sohnes des Herodes, anzudeuten scheint, so würden die vorausgehenden Ereignisse im Leben des göttlichen Kindes in den Anfang des Jahres 750 oder in das Ende des Jahres 749 zu verlegen sein. Da die Magier Herodes noch in Jerusalem trafen, dieser aber Mitte Februar nach Jericho zog, so kommen wir dem Anfange des Jahres sehr nahe. Aus der genannten Priesterordnung will man für die Geburt des Täufers den 10. Juni berechnen. Für den December spricht auch eine jüdische Ueberlieferung des Talmud. Clemens gibt den 17. November, 19. und 20. April oder 20. Mai als Daten an und berichtet von den Basilidianern, daß sie am 10. oder 6. Januar das Geburtsfest feierten. Den 6. Januar hielten später, nach Epiphanius und der peregrinatio Sylviae in Jerusalem noch am Ende des 4. Jahrhunderts, die Syrer, Griechen und Aegypter fest[1]. Seit der Mitte des 4. Jahrhunderts (vor 336) wird im Abendlande sicher das Geburtsfest am 25. December gefeiert, seit 378 ist dieses Datum auch bei den Griechen verbürgt. Leo I. eifert noch gegen den Mithrascult, der am 25. December das Sonnenfest (natalis invicti) feierte. Im Ostercyklus des Hippolyt wird die Menschwerdung auf den 25. März (2. April) verlegt, im (interpolirten) Commentar desselben zu Daniel wird Mittwoch der 25. December des Jahres 41 des Augustus als Geburtstag angegeben. In den Apostolischen Constitutionen (5, 13) wird der 25. December für das Geburtsfest bestimmt[2].

4. Ueber die Dauer der öffentlichen Wirksamkeit kann nur das Johannesevangelium einen genauern Aufschluß geben. Die Synoptiker erwähnen nur ein Osterfest, das Leidenspassah, und haben im Alterthume bis auf Augustinus die durch eine unrichtige Interpretation des „angenehmen Jahres“ (Luc. 4, 19) unterstützte Meinung veranlaßt, das öffentliche Leben Jesu habe nur ein Jahr gedauert[3]. Indem man diese Annahme mit dem 15. Jahre des Tiberius verband, erhielt man in der ältesten Chronologie für die Passion das Jahr 782 (29 n. Chr.) unter dem Consulate der Gemini[4] oder, wenn man das Jahr voll rechnete,

---

[1] Probst, Kirchl. Disciplin (Tübingen 1873) S. 266.

[2] Vgl. Comment. zu Lucas S. 124. Der dort citirte Brief Julius' I. ist unecht. Usener, Religionsgeschichtliche Untersuchungen. Bonn 1889. Dazu Katholik 1890 I, 1 ff. *Duchesne:* Bulletin critique 1890 p. 41 ss. Hippolyt, Commentar zu Daniel von Georgiades 1885/86, s. Theol. Lit.=Ztg. 1891 Nr. 2. Bonwetsch: Nachrichten der Kgl. Gesellsch. der Wissensch. zu Göttingen 1895 IV, 515 ff. Funk (Theol. Quart. 1893 S. 120 ff.) ist mit Bardenhewer für die Interpolation.

[3] Gnostiker, Aloger, Julius Africanus, Clemens Alex., Tertullian, Origenes, Pseudo=Cyprian, Lactanz, Philastrius, Gaudentius, Augustinus, Evagrius.

[4] Tertullian, Hippolyt, Augustinus u. a.

783 (30)[1]. Dieses Jahr legt auch Eusebius in der Chronik zu Grunde, während er in der Kirchengeschichte 785 (32) voraussetzt, das 19. Jahr im Chronicon paschale.

Doch läßt sich nicht verkennen, daß die synoptischen Evangelien bereits Andeutungen von mehreren Festbesuchen in Jerusalem geben (Matth. 23, 37. Luc. 13, 34; 19, 42). Das Aehrenraufen am zweitersten Sabbat (Luc. 6, 1) ist nach dem Osterfeste als dem Erntedankfeste anzusetzen, fordert also wenigstens zwei Osterfeste. Im Reiseberichte des Lucas kann man die drei Jahre (13, 7) wenigstens auf eine dreijährige Wirksamkeit Jesu beziehen. Verbindet man damit die dreimalige Notiz über die Reise nach Jerusalem (9, 51; 13, 22; 17, 11), so sind wir der richtigen Rechnung ziemlich nahe gekommen.

Johannes erwähnt drei Passah während der Dauer des öffentlichen Lebens (2, 13; 6, 4; 12, 1), was bereits Irenäus gegen die Valentinianer, die nur ein Jahr gelten lassen wollten, anführte, obwohl er anderwärts in der Polemik gegen den Dualismus sich für einen einzigen Besuch in Jerusalem ausspricht[2]. Freilich hat er, um alle Lebensalter bei Christus nachweisen zu können, eigenthümlicherweise doch aus 8, 57 geschlossen, Jesus sei zwischen 40—50 Jahre alt gewesen. Auch Chrysostomus meinte, Christus habe nahezu ein Alter von 40 Jahren erreicht[3]. Aus dem Johannesevangelium wäre an sich nichts hiergegen einzuwenden, weil es über Geburt und Taufe nichts berichtet. Da es aber die Synoptiker voraussetzt, so müssen die drei Passah vom 30. Jahre an gezählt werden. Die Vermuthung der Juden 8, 57 ist durch die ungefähre Zahl nach einer Jubiläumsperiode gegenüber Abraham zu deuten und für die Geschichte unbrauchbar.

Das Johannesevangelium erwähnt aber noch 5, 1 ein unbekanntes Fest, welches Jesu Veranlassung zur zweiten Reise nach Jerusalem wurde. Man hat dasselbe bald auf das Oster-, Laubhütten- oder Pfingstfest bezogen. Neuerdings hat man sich vielfach für das Purimfest entschieden[4]. Die bürgerliche und tumultuose Feier dieses Festes will sich freilich nicht recht für einen Besuch Jesu eignen, aber die innern Gründe gegen eines der drei Hauptfeste sind doch auch nicht gering anzuschlagen. Diese nennt Johannes regelmäßig. Nirgends braucht er sonst die einfache Angabe

---

[1] Clemens Alex., Julius Africanus, Epiphanius, Julius Hilarion. Vgl. Lipsius, Apokryphe Apostelgeschichten II, 1, 27.

[2] L. c. 2, 22, 3; 4, 36, 8; 2, 22, 6.

[3] Comment. zu Johannes S. 361.

[4] Ebd. S. 230 f. 599. *Lagarde,* Purim. Gött. 1887. Zimmern: Zeitschr. f. alttest. Wissensch. 1891 S. 157 ff.

„Fest". Wo er ein Fest erwähnt, ist die Beziehung auf das vorher genannte Fest unverkennbar (4, 45). Wenn man auch 5, 1 den Artikel ergänzt, so ist es doch auffallend, daß hier allein das Passah nicht genannt wird (2, 13; 6, 4). Darauf will ich keinen besondern Nachdruck legen, daß zwischen dieses Osterfest und das folgende (6, 4) eine große Zahl der von den Synoptikern erzählten Ereignisse fallen müßte, obwohl das Uebergehen des ganzen Theiles immer etwas auffallend bleibt. Will man aber an einem der drei Hauptfeste festhalten, so kann es nur das Osterfest sein. Denn das Laubhüttenfest wird 7, 2 genannt. Das Pfingstfest wird überhaupt nicht erwähnt. Entscheidet man sich für das Osterfest, so hat die öffentliche Wirksamkeit etwa $3^1/_2$ Jahre, im andern Falle $2^1/_2$ Jahre gedauert. Das einfache Uebergehen eines Hauptfestes wäre allerdings auch so noch möglich, aber bei der geflissentlichen Betonung der Osterfeste nicht wahrscheinlich. Origenes vermuthet ungefähr drei Jahre, nicht einmal drei Jahre[1], Eusebius in der Kirchengeschichte, Hieronymus u. a. nehmen $3^1/_2$ Jahre an, Augustinus zieht aus den Ereignissen im Leben Jesu eine ähnliche Folgerung.

5. Noch größern Schwierigkeiten begegnet der Biograph Jesu, wenn er ein vollständiges Lebensbild entwerfen will. Mit Ausnahme der Kindheitsgeschichte, für welche die Einreihung des Besuches der Magier samt dem übrigen bis zur Rückkehr aus Aegypten hinter der Darstellung im Tempel auch ihre Schwierigkeiten hat, vorher aber kaum geschehen kann, erfahren wir aus dem „verborgenen Leben Jesu" nur die Episode vom Besuche des zwölfjährigen Jesusknaben im Tempel zu Jerusalem. Die öffentliche Wirksamkeit läßt sich wohl nach einigen Hauptgesichtspunkten ordnen, aber dieselben sind mehr sachlicher als chronologischer Natur. Diese sachliche Zusammenstellung, welche bei Matthäus unbestritten vorwaltet, aber auch bei den andern Evangelisten nicht zu verkennen ist, dient auch dem religiös-sittlichen, apologetisch-polemischen Zwecke mehr als die rein chronologische Ordnung. Die prächtigen Reden, die frappirenden Streitfragen, die überwältigenden Wunder sind in sachlicher Gruppirung unter allgemeiner chronologischer Anordnung gerade zu apologetischen Zwecken besonders wirksam.

Die Hauptmarken liefert wieder das Johannesevangelium. Dieses berichtet über das Verhältniß Jesu zum Täufer, über die ersten Jünger, das Auftreten Jesu in Jerusalem, seine Unterredung mit Nicodemus, seine, beziehungsweise seiner Jünger Taufe. Die Verwandlung des Wassers

[1] In Matth. Ser. 40; C. Cels. 2, 12. *Aug.*, De doctr. chr. 2, 28, 42. Vgl. Comment. zu Lucas S. 186.

in Wein zu Cana wird ausdrücklich als das erste Wunder bezeichnet. 3, 24 hebt Johannes besonders hervor, daß die Gefangennahme des Täufers, mit welcher die Synoptiker ihren Bericht über die öffentliche Wirksamkeit begonnen haben, noch nicht stattgefunden hatte. 4, 1 gibt er ein weiteres Motiv für die Abreise Jesu nach Galiläa an und ergreift zugleich die Gelegenheit, die Berührung Jesu mit den Samaritern zu erzählen (vgl. Luc. 10, 25 ff.; 17, 11 ff.). Für die Einreihung der Brodvermehrung ist durch 6, 4 ein historisches Datum gegeben. Die sich anschließende Rede in der Synagoge zu Kapharnaum ermöglicht eine Einsicht in die Erfolge der Wirksamkeit Jesu in Galiläa. Damit ist für die synoptische Darstellung (Marc. 6, 34 ff.) ein Anhaltspunkt gewonnen. Würde außerdem das Aehrenraufen 2, 23 ff. an historischer Stelle stehen und Joh. 5, 1 ein Passah gemeint sein, so würde auch die Zeit zwischen dem zweiten und dritten Passah ausgefüllt. Das zweite Speisewunder wäre vor Joh. 7 anzusetzen. Eben dahin wäre der weitere synoptische Stoff zu verlegen. Die genannten Notizen im Reiseberichte wären wahrscheinlich mit Joh. 7, 1; 10, 22; 12, 1 parallel zu setzen. 10, 40 ermöglicht den Anschluß Jesu an die Festkarawane, welche durch Jericho zog. Die Zeitangabe für die Salbung in Bethania (12, 1) führt uns unmittelbar vor die Leidenszeit und stellt den identischen Bericht der Synoptiker (nicht Luc. 7, 36 ff.) in sein gehöriges Licht. Im einzelnen begnügt sich aber auch Johannes oft mit einem „nach diesem“.

6. In der Leidensgeschichte zeigen sich die schon erwähnten Differenzen. Es ist Joh. 13 wirklich etwas schwer, die „Fuge“ zu finden, in welche der synoptische Bericht einzufügen ist. Hier bewahrheitet sich das oben citirte Wort des hl. Augustinus, daß jeder Evangelist seine Darstellung so ordnet, als ob er nichts ausgelassen hätte. Doch läßt V. 21 die Parallele erkennen und V. 30 ist hinter die Einsetzung des Abendmahles zu setzen, wenn man mit fast allen Vätern zugibt, daß Judas dasselbe genossen habe. Die herrlichen Abschiedsreden und das hohepriesterliche Gebet sind ganz geeignet, den freundschaftlichen, liebevoll besorgten Verkehr des geliebten Meisters mit seinen Jüngern, die er nun Freunde nennt, erkennen und gleichsam nachfühlen zu lassen.

Den Gang der Leidensgeschichte zu beschreiben liegt außerhalb unserer Absicht. Wir müßten ja nur Bekanntes wiederholen. Der Oelberg mit Gethsemani, die Hohenpriester Annas und Kaiphas, Pilatus, Golgotha deuten uns die Stationen an, welche der Heiland zu durchwandern hatte, um, den Juden und Heiden zum Gespötte, der Roheit der Synedristen und Soldaten preisgegeben, die Sünder zu erlösen, die Menschheit mit Gott zu versöhnen. Geopfert als das unschuldige Lamm, hat Jesus seinen

Mund nicht geöffnet, außer um für seine Peiniger die Verzeihung des Vaters zu erflehen, dem reuigen Schächer das Paradies zu verheißen. Wahrhaftig, sprach der römische Hauptmann, dieser Mann war ein Gerechter, Gottes Sohn. Bis in das 5. Jahrhundert hat man den Tod Jesu nicht abgebildet. Samt dem Leiden Christi überhaupt ist er der Mehrzahl der Griechen ewiglich ein heiliges Geheimniß geblieben. Erst dem Mittelalter und der Neuzeit blieb es vorbehalten, keusche Scheu hier abzuwerfen (?)[1].

7. Welches Jahr zählte man, als Jesus am Kreuze seinen Geist aushauchte? Die Evangelisten sind zunächst über den Wochentag einig. Alle berichten, daß Jesus an einem Rüsttage, am Vorabende vor dem Sabbate gekreuzigt worden sei. In betreff des Monatstages, ob 15. oder 14. Nisan, d. h. 15 oder 14 Tage nach dem Frühlingsneumond, welcher der Osterberechnung zu Grunde gelegt wurde, ist die Uebereinstimmung nach dem früher über den Tag des Abendmahles Gesagten nicht ebenso leicht herzustellen. Weil aber bei der etwas unsichern Berechnung nach der Beobachtung des Neulichtes jedenfalls eine astronomische Genauigkeit nicht zu erreichen ist, so kann nach der einen oder andern Annahme das Jahr doch gleich oder verschieden ausfallen. Nach den gewöhnlich angenommenen Berechnungen von Wurm fand man, daß innerhalb der in Betracht kommenden Jahre 781—787 der 15. Nisan auf den Freitag gefallen ist 783 (30, 7. April), im Schaltjahr 784 (31, 26. April) und 787 (34, 23. April). Deshalb haben viele Chronologen den 7. April 30 als Todestag angenommen[2]. Andere, welche nicht ohne weiteres von der synoptischen Angabe ausgehen wollen und der astronomischen Rechnung weniger vertrauen, finden das Jahr 29 wahrscheinlicher[3], andere 31, 33 oder gar 34[4]. Rieß hat zu diesem Zwecke eine minutiöse mathematische Rechnung angestellt und für den 15. Nisan 783 Mittwoch, den 6. April, 786 Freitag, den 3. April gefunden. Doch werden 782 und 783 die größere Wahrscheinlichkeit für sich haben, jenes für diejenigen, welche mehr dem Johannes, dieses für diejenigen, welche mehr den Synoptikern folgen.

---

[1] Harnack a. a. O. II, 173. Detzel, Christliche Ikonographie I (Freiburg i. B. 1894), 315.

[2] Wieseler, Lichtenstein, Chavannes, Schegg, J. Grimm, Caspari, Rotermund, Nösgen, Friedlieb, Schürer, Stapfer, Gumpach, Laska u. a.

[3] Patrizi, Sepp, Mattes, Zöckler, Schulze, Cornely u. a. Bratke, Zur Frage nach dem Todesjahr Christi (Stud. u. Krit. 1892 S. 734 ff.). *Camillo Melzi*, Il 14 Nisan l'anno 29 dell' E. V. Roma 1895. *Semeria:* Revue bibl. 1896 p. 85 s. Harnack, Die Chronologie der altchristl. Lit. I (Leipzig 1897), 236: 30 od. 29.

[4] 31: Anger, Meyer, Ljungberg, Beyschlag u. a.; 33: Oppert, Hase, Lutterbeck, Rieß, Renan u. a.; 33 oder 34: Volkmar; 35: Keim, Hausrath.

Manche Väter haben nach dem Vorgange Tertullians den Tod Jesu in das Consulat der Gemini, d. h. in das Jahr 782 verlegt. Sie gingen aber nicht von einer historischen Ueberlieferung, sondern vom 15. Jahre des Tiberius aus. Als Todestag nahmen sie mit Tertullian den 25. März an[1]. Augustinus suchte dies noch allegorisch zu erklären. Doch gesteht er anderswo[2] die Unkenntniß des Consulats des Geburts- und Todesjahres zu und erklärt daraus die irrigen Angaben über das Alter Jesu (46 J.), obwohl man aus dem 30. Jahre bei der Taufe und den Angaben des Johannes das richtige Alter Jesu erschließen könne. Eusebius hat für das Jahr 786 (oder 785) sich auf den Olympiadenbeschreiber Phlegon berufen, welcher im 4. Jahre der 202. Olympiade eine Sonnenfinsterniß erwähnt, die am 3. April stattgefunden habe. Auch Origenes setzt denselben voraus, indem er vom 15. Jahre des Tiberius an 42 Jahre bis zur Zerstörung Jerusalems rechnet[3]. An einer andern Stelle gibt er dieselbe Zahl vom Tode Christi ausgehend. Epiphanius steht mit den Griechen auf seiten des Johannes[4]. Er nimmt $2^1/_4$ Jahre für die öffentliche Wirksamkeit Jesu an, läßt Jesus im 33. Lebensjahre sterben, im dritten Jahre nach dem Consulate der Gemini, also 785, und zwar am 21. März. „Denn sie anticipirten das Passah, wie das Evangelium sagt und wir öfters bemerkt haben. Sie aßen also das Passah zwei Tage vor dem gesetzlichen Termine, d. h. am dritten Wochentage des Abends, während es am fünften Wochentage geschehen sollte.“ Die gleiche Angabe findet sich in der syrischen Didaskalia.

8. Den nothwendigen, befriedigenden Abschluß erhält das Leben Jesu durch die Auferstehung. Was unser sittlich-religiöses Leben ohne die Unsterblichkeit, ohne die Hoffnung auf eine jenseitige Belohnung wäre, dies wäre das Leben Jesu ohne die Auferstehung vom Grabe. Das herrlichste Vorbild des Herrn in Demuth und Selbstverläugnung, in Gottes- und Nächstenliebe, in Geduld und Gehorsam beim Leiden und Tode, was wäre es, wenn Gott seinen Heiligen hätte die Verwesung schauen lassen (Ps. 15, 9. 11. Apg. 2, 25—28)? Nur wenn die Kraft im Leiden, der Sieg in der Versuchung und Verfolgung, das Leben im Tode geschaut wird, kann ein Vorbild Kraft und Leben, Hoffnung und Muth einflößen. Wenn Christus nicht auferstanden wäre, so wäre unsere Predigt

---

[1] *Tert.*, Adv. Iud. c. 8. *Lact.*, Inst. 4, 10; De morte pers. 2. *Hippolyt.*, Comm. in Dan. l. c. *Chrys.*, Serm. de nat. S. Ioann. Bapt. *Greg.*, Tur. Hist. Franc. 10 cap. ult. *Sulpic.*, Sev. Chron. 2, 27. *Beda*, De rat. temp. c. 47. *Aug.*, De civ. D. 18, 54; De trin. 4, 5, 9; In Heptat. 2, 90.

[2] De doctr. 2, 28, 42. [3] In Matth. Ser. 40; C. Cels. 2, 33; 4, 21.

[4] Haer. 51, 24 sq. Zu Phlegon s. Harnack, Altchristl. Literatur 1, 867.

vergeblich, unser Glaube eitel. Denn nicht auf das Schwache, das Sterbliche, nicht auf das Fleisch ist unsere Hoffnung gesetzt, sondern auf das Starke, Geistige, Himmlische, Göttliche. Hätte dieses den Leib und die Seele nicht so mit sich geeinigt, daß die Verbindung ewig dauert, wie könnten wir auf eine ewige Vereinigung mit Christus hoffen?[1] Die Apostel wollten deshalb Zeugen der Auferstehung Christi sein[2], bauten ihren Glauben an Christus, den Sohn Gottes, den Richter der Lebendigen und Todten, auf die Thatsache der Auferstehung[3]. Auf Christus, den der Vater vom Tode auferweckt hat, der zur Rechten des Vaters sitzt, setzen sie die Hoffnung für die Bekehrung Israels, der Welt, für das Heil der Menschen[4]. Davon, sagt Ignatius, sollen auch die Gläubigen fest überzeugt sein, von der Geburt, dem Leiden und der Auferstehung, welche unter der Verwaltung des Pontius Pilatus stattgefunden hat.

Die Auferstehung war von den Propheten vorausgesagt, von dem Herrn wiederholt vorausverkündigt[5], den ungläubigen Juden als Zeichen vom Himmel angedroht (Matth. 12, 40). Und sie werden schauen auf den, welchen sie durchbohrt haben (Joh. 19, 37). Am dritten Tage ging der Gekreuzigte glorreich aus dem versiegelten Grabe hervor. Ein großes Erdbeben entstand, denn ein Engel des Herrn stieg herab vom Himmel, kam herzu, wälzte den Stein hinweg und setzte sich oben darauf. Es war aber sein Ansehen wie ein Blitz und sein Gewand weiß wie der Schnee. Der Schrecken lähmte die Wächter der ängstlichen Pharisäer, und sie wurden wie todt (Matth. 28, 2 ff.). Einige von der Wache kamen in die Stadt und verkündeten den Hohenpriestern alles, was vorgefallen war. Und sie versammelten sich mit den Aeltesten, hielten Rath und gaben den Soldaten reichlich Geld und sprachen: Ihr müsset aussagen, daß seine Jünger bei Nacht kamen und ihn stahlen, während ihr schliefet. „Was hast du gesagt, unglückselige Verschmitztheit?“ ruft der hl. Augustinus aus. „Verläßt du so sehr das Licht des Rathes der Frömmigkeit und versinkst in die Tiefe der Bosheit, daß du dieses sprichst: Sagt, daß die Jünger kamen und ihn weggenommen haben, als ihr schliefet?

---

[1] *Stentrup*, Praelect. dogm. de Verbo incarnato II 2 (Oenip. 1889), 107 sq.

[2] Apg. 1, 22; 2, 32—36; 3, 15; 4, 33.

[3] Apg. 10, 42; 17, 21. Röm. 1, 4; 6, 9; 8, 34; 14, 9. Kol. 3, 1. Apok. 1, 18.

[4] Apg. 3, 18 ff.; 5, 31; 10, 44. Röm. 4, 25; 5, 10; 6, 10; 10, 9. 1 Kor. 15, 17. Gal. 2, 19 f. 2 Kor. 4, 14; 5, 15. 20 f. Phil. 3, 10. 21. Vgl. Steude, Die Vertheidigung der Auferstehung Jesu Christi (Stud. u. Krit. 1887 S. 203 ff.), und separat Leipzig 1888; Evang. Apol. S. 238 ff.

[5] Ps. 15 (16), 10. Joh. 2, 19. Matth. 16, 21; 17, 9. 23; 20, 19.

Schlafende Zeugen führest du an! Wahrhaftig, du hast selbst geschlafen, da du in der Klugheit so gefallen bist!"

9. Je größer aber das Wunder ist, je wichtiger es für den christlichen Glauben erscheint, desto zahlreicher sind auch die Angriffe auf dasselbe. Schon die Valentinianer sagten, dies sei der größte Irrthum unter den Jüngern gewesen, daß sie glaubten, Christus sei in einem weltlichen Leibe auferstanden. Sie hätten noch nicht begriffen, daß Fleisch und Blut das Reich Gottes nicht erben können [1]. Die Dichter und Aufklärungsphilosophen, Reimarus-Lessing, der Rationalismus und die negative Kritik haben ihre Zweifel speculativ und geschichtlich weiter ausgebildet. Da an der festen Ueberzeugung der Jünger nicht gezweifelt werden kann, so hat man sie durch die Scheintod- oder die (subjective und objective) Visionshypothese zu erklären gesucht.

Die Beweise für die Wirklichkeit der Auferstehung müssen daher um so genauer untersucht werden. Sie sind theils historischer, theils psychologischer Art. Alle Evangelisten und der hl. Paulus berichten von der Auferstehung, von verschiedenen Erscheinungen des Auferstandenen. Die Frauen, welche in der Frühe zum Grabe hinausgingen, hatten die erste Erscheinung, Magdalena begegnete dem Herrn, während Petrus und Johannes zum Grabe hinausgingen und es leer fanden. Unter den Aposteln erschien Jesus zuerst dem Kephas (Luc. 24, 34), dann den Zwölfen, um sie durch Berührung seiner Wundmale von der Realität seines Leibes zu überzeugen (24, 36 ff. Joh. 20, 19 ff.). Darauf erschien er mehr als 500 Brüdern auf einmal, von denen viele zur Zeit, als Paulus den ersten Korintherbrief schrieb, noch lebten; dann dem Jacobus und allen Aposteln. Dem ungläubigen Thomas gab Jesus Gelegenheit, sich durch Augenschein zu überzeugen. Matthäus, Marcus und Johannes stimmen darin überein, daß eine Erscheinung den Jüngern in Galiläa am See Genesareth zu theil geworden. Matthäus stellt diese seinem Zwecke gemäß als die von Jesus zum voraus bestimmte dar, ohne der andern zu gedenken. Lucas umgekehrt beschränkt sich auf die Erscheinungen in Jerusalem. Er berichtet, daß Jesus seine Jünger nach Bethanien an den Oelberg hinausgeführt, und nachdem er sie gesegnet, sich von ihnen entfernt habe. In der Apostelgeschichte aber erzählt er, daß der Auferstandene 40 Tage mit den Jüngern verkehrt habe, vor ihren Augen in den Himmel aufgehoben und durch eine Wolke ihren Augen entzogen worden sei. Den hl. Paulus hat später der Herr vor Damaskus einer besondern Erscheinung gewürdigt, welche der Apostel (1 Kor. 15) den

[1] Zahn, Geschichte des neutestamentl. Canons I, 761 f.

übrigen als letzte und gleichwerthige anreiht. In der Apostelgeschichte wie in den Briefen wird die leibliche Auferstehung klar und bestimmt gelehrt, als selbstverständlich vorausgesetzt, wenn von Auferstehung die Rede ist [1].

An der vollen und festen Ueberzeugung der Jünger fehlte es also gewiß nicht. Diese kann dadurch nicht erschüttert werden, daß die Berichte in vielen Dingen voneinander abweichen. Eine Thatsache wird dadurch nicht unwahrscheinlich, daß der genaue Hergang nicht bis ins kleinste hinein festgestellt werden kann. Würde man selbst gegen die evangelischen Berichte als „Schaustellungen" Bedenken hegen, die Beweisführung des Apostels Paulus in einem unangefochtenen Briefe würde allein genügen, dieselben zu beseitigen. Aber die Abweichungen in den Evangelien können der Thatsache keinen Eintrag thun. Ich denke dabei nicht an Details, wie die Wegwälzung des Steines, die Zahl der Engel, das Hin- und Hergehen der Frauen; denn das sind Dinge, an welchen kein Exeget sich stoßen wird. Aber wissen nicht die einen (Matthäus, Marcus) für die Jünger nur von Erscheinungen in Galiläa, die andern von solchen in Jerusalem? Muß es nicht nach dem einen scheinen, Jesus sei von Galiläa aus in den Himmel gefahren oder überhaupt nicht aufgefahren, während ein anderer (Marcus) zwar die Weisung nach Galiläa berichtet, aber doch (im angefochtenen Schlusse) andere Erscheinungen erzählt; ein anderer (Lucas) den Schein erweckt, als ob Jesus am Auferstehungstage in den Himmel aufgefahren sei? Erst Johannes, und auch er erst im Anhange, verbindet die Erscheinung in Galiläa mit denen in Jerusalem, erwähnt aber die Himmelfahrt nicht!

In der That, es lassen sich viele Fragen aufwerfen, die, wie gewöhnlich, leichter zu stellen als zu beantworten sind. Schon die Wolfenbüttler Fragmentisten haben die „Widersprüche" der Harmonistik mit kalter, schneidender Ironie vorgehalten. Doch hat selbst Lessing dagegen erwidert, es sei mit der Praxis aller Historie, um einzelner Widersprüche willen nicht der gemeinsame Kern zu verwerfen. Viele Apologeten geben sogar zu, die Harmonistik sei schlechterdings außer stande, eine vollkommene Ueberzeugung zu vermitteln [2]. Für die Verbalinspiration bieten allerdings diese Verhältnisse unübersteigliche Schwierigkeiten. Auch wer nur die Fixirung eines überlieferten Stoffes in den Evangelien sieht, wird bei der Erklärung

---

[1] Apg. 2, 31 ff.; 13, 34 ff.; 24, 15; 26, 8. 23. Röm. 8, 10 ff. Phil. 3, 10. 21. 2 Kor. 4, 14; 5, 1 ff.

[2] Steinmeyer, Gebhardt, Beyschlag u. a. Vgl. Steude: Stud. u. Krit. 1887 S. 209 f.; Evang. Apol. S. 243. Brandt, Die evangelische Geschichte und der Ursprung des Christenthums auf Grund einer Kritik der Berichte über das Leiden und die Auferstehung Jesu. Leipzig 1893.

verlegen sein. Wissen wir aber, daß die Evangelisten keine Vollständigkeit anstrebten und zugleich schriftstellerische Zwecke verfolgten, so können wir nach der ganzen Anlage des Matthäusevangeliums die Beschränkung auf die Erscheinung in Galiläa begreifen. Der Befehl Jesu scheint Erscheinungen in Jerusalem geradezu auszuschließen, ist aber nach biblischem Sprachgebrauche nicht exclusiv zu erklären. Dies beweist Marcus in seinem Schlußtheil, selbst wenn derselbe in etwas veränderter Gestalt vorliegen sollte. Lucas scheint freilich die Erscheinungen auf einen Tag in Jerusalem zusammenzudrängen, aber die Aufforderung an die Jünger, in Jerusalem auf die Kraft von der Höhe zu warten, zeigt doch, daß der Verfasser mit dem weitern, was er selbst in der Apostelgeschichte nachträgt, wohl bekannt war. Johannes brauchte aber nach der Anlage seines Evangeliums die Himmelfahrt gar nicht zu erwähnen, da er die Synoptiker als bekannt voraussetzt. Die Thatsache war ihm sicher bekannt, denn in den Abschiedsreden weist er wiederholt auf den Parakleten hin, den Jesus als Stellvertreter schicken werde, wenn er zum Vater im Himmel heimgekehrt sein werde.

Ist es aber nicht auffallend, daß die Jünger den Auferstandenen nicht sogleich erkannten? Maria sah Jesus dastehen und kannte ihn nicht. Als sie von ihm angeredet wurde, glaubte sie, den Gärtner vor sich zu haben. Den nach Emmaus pilgernden Jüngern gesellte sich Jesus als Fremdling bei, und sie erkannten ihn nicht. Als Jesus den Jüngern am Ufer des Sees erschien, so wußten sie nicht, daß es Jesus sei. Wie läßt sich diese auffallende Erscheinung erklären? Wir wissen keine andere Erklärung als die, welche der Evangelist Lucas selbst gibt: „Ihre Augen waren gehalten, daß sie ihn nicht erkannten“ (24, 16), aber diese Erklärung genügt auch. Sie beweist, daß der Auferstandene es ebenso in seiner Macht hatte, zu erscheinen oder zu verschwinden, wie sich zu erkennen zu geben oder nicht. Die Mittel hierzu waren entweder objectiv oder subjectiv, indem Jesus entweder in einer andern Gestalt erschien (Marc. 16, 12) oder auf den Geist der Jünger einwirkte. Wahrscheinlich ist beides zu verbinden. Maria erkannte dann den geliebten Meister an der liebevollen Anrede Maria, die Jünger in Emmaus am Brodbrechen, also gleichfalls an einem familiären Act, welcher sie an den frühern Umgang mit Jesus erinnerte. Ist es nicht eigenthümlich, daß am See gerade jener Jünger den Herrn zuerst erkannte, welchen Jesus lieb hatte? Oder ist es nicht vielmehr natürlich, daß es so war? Man sagt, die Liebe mache erfinderisch. Warum sollte diese reine Gottesflamme im Herzen des Lieblingsjüngers nicht aufgelodert sein, als derjenige nahe war, welcher gekommen war, Feuer vom Himmel zu bringen! (Luc. 12, 49.)

Sagen doch die Emmausjünger zu einander: „Hat nicht das Herz in uns gebrannt, als er auf dem Wege mit uns redete?" Bei andern Gelegenheiten aber erkannten die Jünger den Herrn. Wenn sie meinten, er sei ein Geist, so begreift sich dies aus ihrem ganzen Gemüthszustande seit der Leidensnacht (vgl. Matth. 14, 26 ff.). Nur schwer konnten sie sich zu dem Gedanken erheben, daß dieser Geist Fleisch und Knochen habe. Jesus mußte sie davon überzeugen, indem er mit ihnen aß und trank, freilich nach Art der Engel, meint schon der hl. Augustinus.

Es wird gewiß nicht zum erstenmal bemerkt[1], wenn wir sagen, diese Zweifel und Bedenken, dieser Kleinglaube, dieses kalte, zurückhaltende, fast skeptische Verhalten der Jünger war für den Glauben ein Glück, denn es machte das Zeugniß der Jünger desto unverdächtiger. Die Väter preisen sogar den Thomas, weil er durch seinen Unglauben unserem Glauben mehr genutzt habe als die übrigen Apostel durch ihren Glauben. Schon bei der wiederholten Voraussage des Todes und der Auferstehung vergessen die Evangelisten nicht, nachdrücklich hervorzuheben, daß die Jünger sie nicht verstanden. Zum drittenmal bemerkt Lucas (18, 34): „Und sie verstanden nichts hiervon, und das Wort war vor ihnen verborgen, sie verstanden die Rede nicht." Johannes erklärt noch das Benehmen des Petrus und Johannes mit den Worten: „Denn noch verstanden sie nicht die Schrift, daß er von den Todten auferstehen muß" (20, 9). Das Verlangen der Zebedaiden nach den Sitzen zur Rechten und zur Linken, die Hoffnung auf Errichtung des messianischen Reiches beim letzten Zuge nach Jerusalem gingen von der Ueberzeugung aus, daß das Reich ohne Tod und Auferstehung gegründet werde.

Erst die wirkliche Auferstehung und wiederholte Erscheinungen konnten die niedergeschlagenen Jünger eines bessern überzeugen. Sie halten die Nachricht der Frauen für ein Geschwätz (Luc. 24, 11). „O ihr Unverständigen," redet der Herr die beiden Jünger an, „deren Herz so schwer glaubt an alles, was die Propheten geredet haben" (24, 25). Selbst als Jesus seine Wundmale zeigte, waren einige unter ihnen, welche nicht glaubten vor Freude und sich wunderten (24, 41). Thomas wollte greifbare Zeichen (Joh. 20, 25). Erst als diese ihm gewährt waren, sprach er: „Mein Herr und mein Gott!" (20, 28.) Petrus sagt noch Apg. 10, 40 f.: „Diesen hat Gott auferweckt am dritten Tage und hat ihn erscheinen lassen, nicht allem Volke, aber Zeugen, die von Gott zuvor geordnet waren, uns, die wir mit ihm gegessen und getrunken haben nach seiner Auferstehung vom Tode."

---

[1] Cf. *Chrysologus*, Or. 81.

Des Leicht- und Aberglaubens kann man also die Jünger schwerlich überführen. Auch der Vorwurf, daß sich der Glaube an die Auferstehung aus den Weissagungen herausgebildet habe, verliert dadurch seinen Boden. Weit eher könnte man sich darüber wundern, daß die Jünger trotz der Weissagungen so schwergläubig waren. Es begreift sich dies aber einerseits aus dem Schrecken der Leidenstage, welcher den Jüngern Muth und Besinnung geraubt hatte, andererseits aus dem politisch-irdischen Messiasideal, welches auch die Jünger nur schwer und langsam überwunden haben. Das vorchristliche Judenthum hat auch nicht zwischen einer ersten und zweiten Ankunft des Messias unterschieden. Es war vielmehr der Meinung, der Messias werde plötzlich kommen zur Befreiung der Guten und zum Gerichte der Sünder, um sofort und dauernd das ewige messianische Reich zu eröffnen und die Seinigen niemals zu verlassen[1]. Erst spätere Rabbinen haben den Messias nach Vollendung seiner politisch-messianischen Aufgabe den Weg alles Fleisches gehen und seine Herrschaft auf Sohn und Enkel vererben lassen. Jenen Standpunkt nimmt auch noch das Buch Henoch ein, von ihm aus begreifen wir die Verhandlungen im vierten Evangelium über das Bleiben und Wiederkommen des Messias, die Reden der Jünger in Emmaus. Diese Vorstellung hatte die Jünger beim Zuge nach Jerusalem beherrscht. Daraus erklärt sich die Schwierigkeit, ohne thatsächliche, handgreifliche Beweise an die Realität der Auferstehung zu glauben. Ebenso begreiflich ist es, daß der Auferstandene nur den Jüngern diese Erweise zu theil werden ließ. Denn für sie geschah die Auferstehung zum Heile, den Pharisäern war sie ein verderbendrohendes Zeichen. Die Juden, welche an den lebenden Messias nicht geglaubt hatten, mußten erst allmählich zum Glauben an den Auferstandenen vorbereitet werden. „Selig sind diejenigen, welche nicht sehen und dennoch glauben" (Joh. 20, 29).

Ist aber nicht vielleicht System in dieser Darstellung? Haben nicht die Evangelisten wohl selbst gefühlt, es sei zur Verbreitung des Glaubens an die Auferstehung nothwendig, die Jünger, welche die einzigen Zeugen, die vorausbestimmten Zeugen der Auferstehung waren, durch Hervorhebung ihres ungläubigen Benehmens zu unverdächtigen Zeugen zu machen? Ich nehme durchaus keinen Anstand, diese Frage zu bejahen. In der That scheinen mir die Evangelisten geflissentlich diese und andere Umstände, überhaupt die langsame Fassungskraft der Jünger hervorgehoben zu haben. Ist aber deshalb ihre Darstellung weniger wahr? Muß hier die Absicht, welche man merkt, verstimmen? Was würde man

[1] Langen, Judenthum S. 415 f. Wetzer u. Weltes Kirchenlex. VIII, 1375 ff.

erst sagen, wenn die Jünger von Anfang an als verständige, empfängliche, mit den Ideen ihres Meisters vertraute Schüler erscheinen würden, eine volle Einsicht in das Werk des Meisters und das Los des Messias zur Schau trügen? Was würden dann diejenigen sagen, welche heute behaupten, Jesus selbst sei von Anfang an seines messianischen Berufes gar nicht sicher gewesen, er habe erst allmählich die Ueberzeugung von seiner messianischen Aufgabe gewonnen und sei eigentlich zum letzten Passah in der Absicht, jetzt oder nie das messianische Reich zu gründen, entweder zu siegen oder unterzugehen, nach Jerusalem hinaufgezogen?[1] Dieser Contrast beweist eben, wie natürlich, den Verhältnissen entsprechend, die Evangelisten die Jünger schildern. Er beweist aber auch, daß sie ihren Lesern den Gegensatz zwischen ihrem jetzigen Glauben und ihrem frühern Verhalten recht anschaulich schildern wollten, um jeden Zweifel zu beseitigen. Dies war um so nothwendiger, je ferner man dem Orte und der Zeit war. Das dritte und vierte Evangelium gehen weiter als die beiden andern, erhalten aber vom hl. Paulus eine Bestätigung. Die Erzählungen haben sich nicht erst auf diesem Wege gebildet, sondern wurden aus diesem Grunde aufgenommen.

10. Wir sind damit bereits zu den psychologischen Gründen übergetreten. Das Verhalten der Jünger vor, während, nach dem Leiden ist gar nicht erklärlich, wenn sie eine volle Einsicht in das Werk der Erlösung hatten; ihr Glaube, ihre Ueberzeugung, der unerschrockene Muth nach den Erscheinungen des Auferstandenen und der Geistessendung, der Heroismus und das Martyrium spotten jeder psychologischen Erklärung, wenn nicht die Thatsache der Auferstehung ihnen unerschütterlich feststand. Ein Jünger hatte den Herrn verrathen, die andern hatten beim Herannahen des Feindes die Flucht ergriffen. Der Muthigste unter ihnen, welcher sein Schwert gezogen hatte, und der Lieblingsjünger folgten von ferne. Aber Petrus verläugnet seinen Herrn und Meister dreimal. Auf dem Leidenswege begegnet Jesus mitleidigen Frauen, aber nicht seinen Jüngern. Am Fuße des Kreuzes stehen die Frauen aus Galiläa, aber nur der Lieblingsjünger ist der Mutter Jesu zur Seite. Etwas später, nach eingetretenem Tode, erinnert Lucas daran, daß die Bekannten Jesu alle von ferne standen und die Frauen von Galiläa. Wir begreifen das Verhalten der Jünger. Sie waren größern Gefahren ausgesetzt als die Frauen, aber die Furcht muß sie doch auch stark befallen haben (Joh. 20, 19).

---

[1] Weizsäcker, Das apostol. Zeitalter S. 5. 14.

War aber später das Wagniß, den von den Juden gekreuzigten Meister als den Messias zu predigen, geringer? Nun vergleiche man ihr späteres Verhalten! Sie sagen, man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen, und freuen sich, um des Namens Jesu willen Schmach zu leiden. Wie wäre diese Umwandlung ohne die Auferstehung zu erklären? Aber es fiel die Geistessendung dazwischen. Wohl, aber wer die Geistessendung zugibt, der hat auch die Auferstehung zugegeben. Ohne die wirkliche Auferstehung Jesu hätte den Aposteln kein Geist von der Höhe den Glauben an die Auferstehung eingeflößt. Am ersten Pfingstfeste sagt der hl. Petrus: „Diesen Jesus (dessen Auferstehung David vorausverkündigt hat) hat Gott auferweckt, davon wir alle Zeugen sind. Nachdem er nun zur Rechten Gottes erhöht ward und er auch die Verheißung des Heiligen Geistes vom Vater in Empfang genommen hat, so hat er ausgegossen dieses, was ihr da sehet und höret" (Apg. 2, 32 f.)[1].

Die Apostel wären sonst gar nicht in Jerusalem bei einander geblieben, sie hätten sich zerstreut über das Land, nach Galiläa in ihre Heimat. Die Synoptiker berichten die an Zach. 13, 7 sich anschließende Voraussage des Herrn: „Ich werde den Hirten schlagen, und die Schafe der Herde werden zerstreut werden" (Matth. 26, 31). Was wäre also natürlicher, als daß die Jünger sich nach Galiläa geflüchtet hätten? Wäre es aber ebenso natürlich, daß die Jünger sich ohne eine Erscheinung und Weisung des Herrn wieder gesammelt haben, daß sie nach Jerusalem zurückgekehrt sind? Wenn Thomas vor der Reise nach Bethanien entschlossen sagt: „Auch wir wollen gehen, um mit ihm zu sterben" (Joh. 11, 16), was würde er nach dem Tode Jesu auf der Flucht in Galiläa gesagt haben?

Wir sehen kein hinreichendes Motiv für eine solche Sammlung in Jerusalem. Es hätten alle Anknüpfungspunkte für das Wiederaufleben ihrer Energie, aber auch alle Voraussetzungen für die psychologische Bildung des Glaubens an eine nicht gesehene Auferstehung gefehlt. Ist ihnen aber der Auferstandene erschienen, so begreift es sich ebenso, daß sie nach Galiläa zurückkehrten, als daß sie sich in Jerusalem auf die Ankunft des Heiligen Geistes vorbereiteten[2]. In beidem folgten sie der Weisung des Herrn. Es war natürlich, daß die Galiläer dort, wo Jesus den größten Theil seines Lebens zugebracht, seine öffentliche Wirksamkeit bethätigt hatte, für ihren Beruf vorbereitet wurden; es war nicht weniger natürlich, daß sie nach Jerusalem zurückgeführt wurden, weil mit dem Tode und der

---

[1] Vgl. schon *Eus.*, Dem. 3, 4, 50; 3, 5.

[2] Pfleiderer, Das Urchristenthum (Berlin 1887) S. 3.

Auferstehung Jesu in Jerusalem das neue Israel mit dem neuen Jerusalem seinen Anfang nahm. Wäre aber Jesus in Jerusalem gegen seinen Willen gekreuzigt worden und nicht auferstanden, so wäre das Benehmen der Jünger unbegreiflich. Sie hätten gewiß nicht den Muth gehabt, dort Jesu Werk wieder aufzunehmen, wo er gegen ihr Erwarten schmachvoll geendet hatte, und zwar „Schlag auf Schlag“.

Darin liegt allerdings „das Große, das Wunderbare der Sache“ [1], aber darin auch das Unerklärliche. Unmöglich konnte „aus der Tiefe des Schmerzes und Verzagens heraus sich der Glaube in dieser Macht der Offenbarung“ erheben. Freilich „nur in der Zeitnähe konnte jener Muth, jene Begeisterung wieder erwachen, mit welcher dieselben Männer erst den Herrn selbst nach Jerusalem begleitet hatten. Hier wirkt nicht stetiges Besinnen, überlegter Entschluß, sondern unmittelbare Kraft, die sich selbst nicht anders fühlt als gegeben und darum auch ohne Frage an ihre Stelle gewiesen“, aber woher kommt denn diese Kraft nach der Leidensnacht?

11. Gibt es denn keinen Ausweg aus diesem unzerreißbaren Netze äußerer und innerer Gründe? fragt die negative Kritik, welcher a priori die Unmöglichkeit der Auferstehung, des Uebernatürlichen feststeht. Der Diebstahl der Jünger, die Verlegenheitsauskunft der Pharisäer, ist zu unwahrscheinlich und psychologisch unerklärlich. Wollaston konnte seinen Rabbi noch sagen lassen, er wolle Christ werden, wenn die christlichen Theologen die Auferstehung Jesu gegen seine Einwendungen würden bewähren können. Aber „wenn ich nicht beweisen kann, daß die Auferstehung Jesu der offenbarste Betrug ist, der jemals in der Welt gespielt worden ist, so verdiene ich für die Eitelkeit dieses meines Unternehmens eine noch viel ärgere Strafe, als die Jesus für seinen Betrug erlitten hat“. Er meinte noch den Glauben an die Auferstehung ganz wohl erklären zu können: die Priester fanden ihr Interesse dabei, die Unwissenden und Abergläubischen ihren Trost; die Weisen wagten es nicht, die Gründe der Sache zu untersuchen [2]. Heutzutage kann die Betrugshypothese in jeder Form als abgethan betrachtet werden.

Aber der Scheintod? In der Form, wie ihn Gfrörer gab, wonach die Jesu anhängenden Juden (Joh. 12, 42; 19, 38 f.) Pilatus oder den Hauptmann bestochen hätten, mündet diese Hypothese in die Betrugshypothese und fällt mit dieser. Sie wäre auch nicht im stande, den Glauben der Jünger zu erklären. Auch Herders Fassung führt nicht weiter. Denn wurde der begrabene Jesus im Grabe lebendig und zeigte sich seinen Jüngern

---

[1] Weizsäcker a. a. O. S. 5.

[2] Lechler, Geschichte des Deismus S. 305. 304.

als Auferwecker, so hat er sie absichtlich getäuscht. Das spätere Verschwinden wäre unerklärlich. Wie hätte aber Jesus auch aus dem Grabe hervorgehen können? Die Evangelisten stellen vielmehr die Auferstehung als Wunder der Allmacht dar. Damit ist der Grund für den Glauben an den Auferstandenen gelegt. Und die Erscheinungen haben diesen Glauben bestätigt.

Auch Schleiermacher und Hahn sind nicht glücklicher, wenn sie die Scheintodshypothese von der offenkundigen Unwahrscheinlichkeit, daß ein mißhandelter, gekreuzigter Körper noch so viel Kraft besessen habe, um die halbentschwundenen Lebensgeister wieder zu entzünden, befreien wollen. Hätte wirklich, wie Strauß meint, auch ein halbtodter Jesus seine Jünger begeistern können? Wären aber nach Schleiermacher und Hahn die erstorbenen Lebensfunctionen durch eine wunderbare Vermittlung zu einem neuen Leben erweckt worden, so müßte eine göttliche Kraft angenommen werden, und wir ständen nicht mehr weit von der Auferweckung. Mit der Heilkraft Jesu und den Belebungsversuchen des Joseph von Arimathia und des Nikodemus wird Hahn schwerlich viele Leser überzeugen. Muß er schließlich Jesus sich heimlich von seinen Jüngern entfernen lassen, so hat er dem Verdachte des Betruges wieder Raum gegeben und den Glauben der Jünger gleichfalls nicht erklärt. In allen Gestalten erweist sich also der Scheintod als eine schlechte Krücke, um der Bestreitung der evidenten historischen und psychologischen Gründe etwas auf die Beine zu helfen.

12. Mehr auf der psychologischen Seite liegt der Versuch, aus einer auf dem Messiasglauben beruhenden Vision den Glauben an die Auferstehung abzuleiten. Die jüdischen Messiaserwartungen hätten aber eher von einer solchen Vision abgeschreckt als dazu veranlaßt. Allein ist es an sich wahrscheinlich, daß alle Jünger solche Visionen hatten? Dies ist gar nicht nothwendig, es genügte, wenn einer eine solche hatte. Nachdem er sich durch dieselbe von der Auferstehung eine Ueberzeugung gebildet hatte, theilte er dieselbe unwillkürlich den andern mit, wie etwa ein jeder, welcher in eine geschlossene galvanische Kette eintritt, den Strom auf seinen Körper überleitet. Religiöser und politischer Enthusiasmus wirken ansteckend. Gleich als läge ein Medium in der Luft, glauben, wenn es einer mit Begeisterung versichert, Zehn, Hundert, Tausend. Hat nicht der Apostel Paulus durch eine Vision den Glauben an die Auferstehung gewonnen?

Wir geben schon diese Analogie nicht zu. Wir sind vielmehr der Ansicht, daß der Auferstandene ebenso verklärt war wie der dem Apostel erschienene Christus. Dies weiß auch Paulus nicht anders, da er stets Tod und Auferstehung in Parallele setzt. Ist der Gekreuzigte nach ihm auferstanden, so ist er eben auferstanden, hat nicht bloß seiner geistig-

göttlichen Seite nach, die ja nie gestorben ist, fortgelebt. Der Apostel widerlegt auch selbst diese Theorie, indem er ausdrücklich eine Reihe verschiedener Erscheinungen aufzählt (1 Kor. 15, 1—7). Er nennt die Frauen nicht, weil in einer Beweisführung für die Korinther, welche durch judaistische Emissäre für die Urapostel und gegen Paulus eingenommen worden waren, die Berufung auf Männer, auf die Urapostel besonders wirksam sein mußte. Er stellt aber alle Erscheinungen auf gleiche Stufe, die des Petrus, der Zwölfe, der 500, des Jacobus. Mit nichts deutet er an, daß etwa Petrus und Jacobus Visionen hatten und ihren Glauben erst andern mittheilten.

Kannte aber Paulus, der den Auferstandenen nur außerhalb des Grabes gesehen hatte, überhaupt ein leeres Grab? Würden etwa deshalb auch die Urapostel kein leeres Grab gekannt haben? Paulus sagt jedoch ausdrücklich: „Christus ist gestorben, begraben worden und am dritten Tage wieder auferstanden.“ Wohl fügt er hinzu: „nach den Schriften“; aber wird vielleicht dadurch, daß sie vorausgesagt ist, die Thatsache hinfällig? Hätte es irgend eine Berechtigung, sich so auszudrücken, wenn Jesus nicht wirklich gestorben und begraben wäre? Daraus folgt nothwendig, daß auch die Auferstehung im eigentlichen Sinne gemeint ist. Der Schriftbeweis soll auch hier nicht die Thatsache ersetzen, sondern den Beweis verstärken. Es sind nicht „beweisende Begebenheiten, welche zum Schriftbeweis hinzukommen“, sondern der Schriftbeweis schließt sich an die Thatsachen an. Die Begebenheiten finden nicht am Grabe oder in der Nähe des Grabes statt, aber sie sind dem Grabe gegenübergestellt. Ja der Apostel stellt die ihm gewordene Erscheinung auf gleiche Stufe mit dem persönlichen Umgange der Urapostel (1 Kor. 9, 1).

Allein ganz abgesehen von den Erscheinungen des Paulus ist es schwer zu begreifen, wie die niedergeschlagenen Jünger von eingebildeten Christuserscheinungen sich zur höchsten Begeisterung fortreißen ließen. Sie hätten vor allem schon an die Auferstehung glauben müssen, wovon die Evangelisten das Gegentheil berichten. Sie hätten doch das Grab untersuchen müssen; denn wäre selbst beim leeren Grabe der Gedanke, daß der Leichnam aus dem provisorischen Grabe in ein anderes gebracht worden sei, wahrscheinlicher, als er es wirklich ist, so hätte er doch für die Dauer nicht befriedigt. Die Frage: wo habt ihr ihn hingelegt? hätte sich alsbald aufgedrängt. Nun finden wir aber, daß die Erzählungen der Evangelien so einfach und ernst gehalten sind, wie es nur geschichtlichen Ereignissen, nicht phantastischen Einbildungen entspricht. Mit dem baldigen Aufhören der Visionen hätte auch die Begeisterung der Jünger wieder schwinden müssen. Die Juden haben auch den Jüngern nicht die Visionen, sondern den Dieb-

stahl des Leichnams zum Vorwurf gemacht. Wohl haben die Jünger auf die eigene Auferstehung und die baldige Wiederkunft Christi gehofft, aber beides setzt den Glauben an die wirkliche Auferstehung voraus.

Will man aber diese Visionshypothese, die alles in das Gefühl und in den Verstand verlegt, durch die objective Visionstheorie ersetzen[1], so schiebt man die Schuld des Mißverständnisses (oder gar Betruges) auf Gott. Denn hätten von Gott oder dem erhöhten Christus bewirkte Visionen den Glauben an die Auferstehung veranlaßt, ohne daß eine solche wirklich stattgefunden hätte, so wären die Jünger in Irrthum geführt worden. Außerdem bleibt der Widerspruch mit den evangelischen Erzählungen wie bei der andern Hypothese bestehen. Eine geheimnisvolle Entfernung des Leichnams aus dem Grabe kann doch nur derjenige annehmen, welcher Gott die Auferweckung nicht zutraut, aber doch den Schein erwecken lassen muß, um einigermaßen den Thatsachen gerecht zu werden.

Für eine objective Vision am dritten Tage fehlt also der Grund wie die Voraussetzung im Geiste der Jünger. Muß doch zugegeben werden, daß auch „unter dieser Auffassung etwas bleibt, was nicht weiter zu erklären ist, wie bei allen höhern Anfängen im Gebiete des religiösen Lebens. Das Unmittelbare mit seiner schöpferischen Gewalt und die letzte Ursache desselben liegt jenseits geschichtlicher Forschung. Geschichtliche Thatsache ist, daß Männer, von welchen es Paulus erzählt, und unter welchen er selbst sich findet, überzeugt waren, den Auferstandenen gesehen zu haben. Damit ist für sie selbst die Ueberzeugung verbunden, daß das über sie gekommen, daß es nicht von ihnen selbst ausging; sie hatten dafür keine Erklärung in sich selbst.“[2] Freilich wird hinzugefügt: „Für eine körperliche Erscheinung läßt sich damit nichts beweisen.“ Aber waren die Apostel nicht ebenso fest von einer solchen überzeugt?

Allen war Christus für die Sünde gestorben, begraben und am dritten Tage wieder auferstanden. Die „schöpferische Gewalt“ hat weder die erste noch die zweite Schöpfung mit einer Vision angefangen. Die Apostel wußten auch wohl die Visionen von der Wirklichkeit zu unterscheiden (Apg. 9, 10; 10, 10 ff.; 16, 9 ff.; 22, 17. 2 Kor. 12, 1 ff.) und hätten auch den Glauben an die Parusie ohne die Auferstehung nicht festhalten können. Weder der Enthusiasmus über eine vermeintliche Auferstehung noch die schwärmerische Hoffnung auf die Parusie hätten bei dem damaligen Gemüthsstande ohne sichere Grundlage lange angedauert, geschweige denn viele angesteckt.

---

[1] Keim, Schweizer, Lotze. Vgl. Steude, Ev. Apol. S. 296 ff.

[2] Weizsäcker a. a. O. S. 5.

13. Es gibt kein drittes; entweder wirkliche Auferstehung Jesu oder Täuschung, eine Täuschung, welche dem Betruge sehr ähnlich sehen würde. Trotz der gegentheiligen jüdischen Anschauungen über den Messias, über Grab und Tod waren die Apostel von der wirklichen, leiblichen Auferstehung voll und ganz überzeugt. Auf diesen Glauben gründeten sie ihre Predigt, bauten sie ihre Hoffnung. Wenn Christus nicht auferstanden ist, so werden auch wir nicht auferstehen. Dieser felsenfeste Glaube hat fortgewirkt, durch 18 Jahrhunderte hindurch den Siegesruf der Kirche gebildet. Ohne das Wunder der Auferstehung fehlt dem Wunderbeweis der Schlußstein, dem gottmenschlichen Leben der Abschluß, der kirchlichen Hoffnung das Fundament. „Wenn ein Todter nichts wirken kann, sondern die wohlthätige Wirksamkeit eines jeden nur bis zu seinem Grabe sich erstreckt und dann aufhört, wenn Lebendige nur wirken und auf die Menschen Kraft ausüben, da schaue nun, wer will, und werde ein wahrheitsliebender Richter nach dem, was er sieht. Wenn der Heiland so Großes in den Menschen wirkt und täglich von allen Seiten her, von Griechen und Barbaren eine so große Menge zu dem Glauben an sich führt und zur Beobachtung seiner Lehre, kann einer noch zweifeln, ob der Herr auferstanden sei, ob er lebe, oder vielmehr, ob er das Leben selber sei?" [1]

Gilt selbst für die fortgeschrittene Kritik: „daraus, daß Jesus mit seiner messianischen Selbstoffenbarung Glauben gefunden, läßt sich auf die geistig-sittliche Größe und die wunderbare Natur seines Auftretens hinreichend schließen; daraus, daß er sich für den Messias erklären konnte, ergibt sich mit Nothwendigkeit ein Selbstbewußtsein von ganz eigenthümlicher Art" [2], so dürfen wir davon auch eine Anwendung auf den Glauben von der Auferstehung machen. Das Christenthum ruht auf ihm, kann aber unmöglich auf einer Täuschung oder einem Irrthume beruhen, „denn es widerstrebt zu sehr dem gesunden Gefühle, das Größte und Herrlichste, was die Menschheit besitzt, aus einem verächtlichen und durch die Geschichte widerlegten Aberglauben hervorgehen zu lassen" [3]. Selbst Schleiermacher bemerkt, daß wer des Wunderbaren wegen, um nicht die Auferstehung als buchstäbliche Thatsache anzunehmen, lieber voraussetze, die Jünger hätten sich getäuscht und Inneres für Aeußeres genommen, ihnen eine solche geistige Schwäche beilege, durch welche nicht nur ihr ganzes Zeugniß von Christus unzuverlässig würde, sondern auch Christus in der Wahl seiner Zeugen eine Unkenntniß zugeschrieben würde.

---

[1] *Athan.*, De inc. c. 27 sq. 31. 50. Möhler, Athanasius S. 173.

[2] Weizsäcker, Neue Untersuchungen S. 8.

[3] *Ignat.*, Ad Smyrn. 3, 2. *Tert.*, De carne Chr. c. 5. Rocholl, Philos. d. Gesch. II, 278 ff. Schleiermacher, Der christl. Glaube II (3. Aufl., Berlin 1835), 88.

14. Auch die Frage nach dem Wie? diesem so oft von den Griechen als Mutter des Zweifels getadelten Wie, kann uns nicht irre machen. Wir haben anläßlich des Wunders auf die vielen Räthsel im Leben und in der Natur hingewiesen. Ohne die Allmacht dessen, der auferstanden ist, und dessen, der seinen Sohn von den Todten auferweckt hat, ist auch dieses Wunder unerklärlich, durch dieselbe aber begreiflich. Dem Ungläubigen kommt das Leiden und Sterben des Gottmenschen thöricht vor, dem Gläubigen gereicht es zum Heile [1]. Die Auferstehung birgt gleichfalls ein solches Geheimniß in sich. Sie übersteigt die gewöhnliche Wirklichkeit und Erfahrung, ist aber wirklich und wahr, weil sie eine die Natur überschreitende Wirkung der göttlichen Allmacht ist. Die Verklärung Christi, die Hinweisung Jesu auf den engelgleichen Zustand der Auferstandenen, die Darstellung des Apostels über den himmlischen Menschen (1 Kor. 15, 51. 52. 2 Kor. 5, 1 f.) gestatten uns einen Schluß auf die Beschaffenheit des Auferstehungsleibes; aber indem sie den grobsinnlichen Charakter verneinen, erlauben sie doch nicht die Annahme, daß der Auferstandene nur eine himmlische Erscheinung war, während sein Leib im Grabe ruhte und moderte. Es ist dem hl. Petrus nicht eingefallen, den menschlichen Leib Jesu auf dem Berge so verklärt zu denken, daß er nur mehr eine ätherische Hülle war (2 Petr. 1, 16 ff.); es kann ihm auch der Auferstandene nur als der verklärte, aber wirkliche Christus, wie er ihn kannte, erschienen sein [2].

Origenes nimmt eine Umwandlung der menschlichen Natur in die göttliche an mit Berufung auf den qualitätslosen Begriff der Materie bei den Griechen. Augustinus verweist auch auf den himmlischen Leib des Apostels. Die Scholastiker erklären die Auferstehung bei verschlossenem Grabe, das Erscheinen bei verschlossenen Thüren u. s. w. aus der durch die Allmacht Gottes bewirkten Compenetrabilität. Die verschiedenen Erscheinungen zwischen der Auferstehung und Himmelfahrt setzen voraus, daß Jesus mit dem verklärten irdischen Leib zum Vater ging, aber für seine Jünger in irdischer sichtbarer Gestalt erschien, bis sie auf die bleibende Trennung vorbereitet waren [3].

---

[1] Teichmüller, Religionsphilosophie S. xx.

[2] Die zahlreiche Literatur ist in den citirten Schriften, namentlich bei Steude, verzeichnet. Vgl. auch Nebe, Die Auferstehungsgeschichte nach den Evangelien. Wiesbaden 1882. Von „Leben Jesu" seien katholischerseits: Sepp, Schegg, J. Grimm, Camus, Keppler, Didon, Schneider, Fouard; protestantischerseits: Hase, Weiß, Beyschlag genannt. Vgl. auch Literar. Rundschau 1883 Nr. 11. 12. Wetzer u. Weltes Kirchenlex. VI, 1424 ff.

[3] *Orig.*, C. Cels. 3, 41 sq. *Aug.*, De fide et symb. c. 6.

§ 23.

Person und Wesen Jesu.

Die Lehre der Heiligen Schrift über die Gottheit Jesu. — Die Synoptiker. — Der Menschensohn. — Die Stammbäume. — Die Eltern Jesu. — Der hl. Paulus über die Gottheit Christi. — Die Präexistenz Jesu. — Römerbrief. — Korintherbriefe. — Galaterbrief. — Jüdische Vorstellung von der himmlischen Welt, dem himmlischen Messias. — Die Menschwerdung. — Allgemeiner Glaube bei Paulus wie in der Urgemeinde. — Das Johannesevangelium. — Jesus ist der Mittelpunkt des christlichen Glaubens. — Ueberall wird die volle Gottheit gelehrt. — Besondere Stellen über die Präexistenz Jesu. — Eine „subordinatianische" Stelle.

1. Wir haben uns im Vorstehenden mehr an das Aeußere, Somatische im Leben Jesu gehalten. Unser Bild wäre aber schlecht gerathen, wenn nicht da oder dort ein Strahl des ewigen Lichtes durchgedrungen wäre, wenn nicht dann und wann die göttliche Herrlichkeit die menschliche Hülle durchbrochen hätte. Die Verwirklichung des Menschheitsideals ist ja für sich ein göttliches Werk. Was sich einem jeden, der das Leben Jesu auch nur von seiner menschlichen Seite aus betrachtet, von selbst aufdrängt, das lehrt uns die Heilige Schrift aber auch ausdrücklich. So offenkundig in ihr die volle Menschheit Jesu nach Leib und Seele vor uns liegt, so entschieden und nachdrücklich führt sie uns die göttliche Natur vor Augen. Wo es sich aber um Jesus handelt, bemerkt Augustinus gegen Faustus, empfiehlt es sich nicht, die Folgerungen aufzusuchen und sich auf Beweisgründe zu stützen. Vielmehr muß man fragen, was er selbst und was die Apostel über ihn ausgesagt haben.

Sollen wir aber dieses Thema nicht lieber der Glaubenslehre überlassen? Wir denken nicht. Eine Vertheidigung des Christenthums kann hiervon um so weniger absehen, als von den Gegnern der Versuch gemacht wird, die Lehre von der Gottheit Christi auch positiv zu bekämpfen. So viel Macht übt das Christenthum auch noch auf den Ungläubigen aus, daß er seinen Unglauben durch das Christenthum zu beschönigen sucht. Viele wollen die Autorität Christi zu Hilfe rufen, um die Autorität Christi zu bekämpfen und zu verwerfen, sich gleichsam vor dem eigenen Bewußtsein wie vor dem christlichen Bewußtsein zu rechtfertigen. Das Ansehen der Heiligen Schrift und der christlichen Lehre ist trotz alles Unglaubens eine so starke, sittliche Macht, daß man sich alle Mühe gibt, dasselbe für seine Läugnungen in Anspruch zu nehmen. Wie könnte also eine Apologie des Christenthums sich dieser Aufgabe entschlagen?

Es ist eine gewisse Zirkeltheorie, wenn man das übernatürliche Glaubensmotiv der Autorität und Offenbarung Gottes selber wieder aus der sich selbst bezeugenden (biblisch-kirchlichen) Offenbarung ableitet, aber wir haben bereits die allgemeinen Grundfragen vom vernünftigen, historischen Standpunkte aus dargelegt. Hier ist es daher unsere Aufgabe, zu zeigen, ob in der That die Offenbarung selbst von Jesus das aussagt, was Inhalt des kirchlichen Glaubens ist.

2. Hat wirklich Jesus bis zu seiner Auferstehung bei den Jüngern nur als menschliche Person gegolten? Haben die Jünger erst unter Benutzung der Weissagungen unter dem auferstandenen und zum Himmel aufgefahrenen Meister den Messias vom Himmel, den Menschensohn erkannt, welcher auf den Wolken des Himmels gekommen war? Immer zahlreicher werden die Stimmen, welche, wenn sie nicht die Synoptiker gegen Johannes stellen, so doch einen Fortschritt von den Synoptikern über Paulus zu Johannes annehmen, nicht etwa in der selbstverständlichen tiefern Darstellung des Gegebenen, sondern in einer Aus- und Umbildung desselben. Der himmlische Christus soll mehr und mehr den irdischen Christus beeinflussen, nach vorwärts und rückwärts sein Bild ergänzen.

Allein bereits die Synoptiker betonen von Anfang an die göttliche Einwirkung in der Heilsökonomie. Maria wird vom Heiligen Geiste empfangen, einen Sohn gebären, der wird groß sein und ein Sohn des Allerhöchsten genannt werden, und Gott der Herr wird ihm geben den Thron seines Vaters David, und er wird König sein über das Haus Jakob in Ewigkeit und seines Königreiches wird kein Ende sein. Der Heilige Geist wird über Maria kommen, und die Kraft des Höchsten sie überschatten. Darum wird auch das Heilige, welches (aus ihr) geboren wird, Sohn Gottes genannt werden. Sobald der Messias öffentlich in seinen Beruf eintritt, wird er am Jordan als der geliebte Sohn bezeichnet, an welchem Gott sein Wohlgefallen hat. Jesus spricht es selbst aus: „Alles ist mir von meinem Vater übergeben, und keiner erkennt den Vater außer der Sohn, und wem es der Sohn offenbaren will" (Matth. 11, 27). Wäre diese Rede nicht im Munde eines jeden Menschen, auch des höchst begnadigten, eine Anmaßung? Zwar nennt Jesus auch die Jünger Söhne ihres Vaters im Himmel (Matth. 5, 45), aber gerade das „euer Vater" zeigt den Unterschied. Nie faßt Jesus beider Vater in „unser Vater" zusammen. Vor dem Hohenpriester antwortet Jesus mit „Du sagst es" auf die Frage: „Ich beschwöre dich bei dem lebendigen Gotte, daß du uns sagest, ob du Christus, der Sohn des lebendigen Gottes seiest" (Matth. 26, 64). Und Jesus fügt hinzu: „Uebrigens sage ich euch, von nun an werdet ihr den Menschensohn zur Rechten der Macht sitzen und auf den

Wolken des Himmels kommen sehen." Der Hohepriester zerriß darauf seine Kleider und sprach: „Er hat Gott gelästert."

Schleiermacher bemerkt hierzu: „Als er, ich will nicht sagen, der rohen Gewalt seiner Feinde, ohne Hoffnung länger leben zu können, gegenübergestellt wurde, das ist unaussprechlich gering; aber als er verlassen, im Begriffe auf immer zu verstummen, ohne irgend eine äußere Anstalt zur Gemeinschaft unter den Seinigen wirklich errichtet zu sehen, gegenüber der feierlichen Pracht der alten, verderbten Verfassung, die ihm stark und mächtig entgegentrat, umgeben von allem, was Ehrfurcht einflößen und Unterwerfung heischen kann, von allem, was er selbst zu ehren von Kindheit an war gelehrt worden, selbst allein von nichts als diesem Gefühl unterstützt, dennoch ohne zu warten, jenes Ja aussprach, das größte Wort, was je ein Sterblicher gesagt hat: so war dies die herrlichste Apotheose, und keine Gottheit kann gewisser sein als die, welche so sich selbst verkündigt." [1]

Die Jünger haben auch dem Herrn die Anerkennung nicht verweigert: „Die, welche im Schiffe waren, fielen vor ihm nieder und sprachen: Wahrhaftig, du bist Gottes Sohn" (Matth. 14, 33). Petrus aber, der Mund der Apostel, legte das Bekenntniß ab: „Du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes" (16, 17). Jesus beantwortete dieses Bekenntniß mit den Worten: „Selig bist du, Simon, Sohn des Jona, denn nicht Fleisch und Blut haben dir geoffenbart, sondern mein Vater, der im Himmel ist." Unter dem Kreuze spricht selbst der heidnische Hauptmann: „Wahrhaftig, dieser war Gottes Sohn" (27, 54).

3. Aber schwächen die beiden andern Synoptiker diese Zeugnisse nicht wieder ab? Es ist wahr, einzelne fehlen bei ihnen, andere sind etwas anders geformt (Marc. 6, 51 f.; 8, 29. Luc. 9, 20; 22, 67 ff.). Ist aber damit die Idee des Matthäus preisgegeben? Nicht einmal rein formell kann man dies behaupten. Sachlich läßt sich nur sagen, daß sie den allgemeinern Ausdruck dem bestimmtern vorgezogen haben. Dies erklärt sich aber aus ihrem Leserkreis. Das Matthäusevangelium ist in Palästina für Judenchristen geschrieben, die noch mit der alttestamentlichen Terminologie wie mit der mündlichen Tradition bekannt waren. In anderer Lage befanden sich Marcus und Lucas. Sie schrieben für Heidenchristen, welche mit dem Alten Testamente und dem Leben Jesu weniger vertraut waren und beim Sohne Gottes an ihre heidnische Mythologie denken konnten. Zwar hat der hl. Paulus keinen Anstand genommen, vom Sohne Gottes zu sprechen, aber er thut dies in

[1] Schleiermacher, 5. Brief. Werke I. Theol. I (Berlin 1843), 432.

vertrauten Briefen an bekannte Gemeinden, in welchen der mündliche Unterricht voraus- und zur Seite ging. Die Evangelisten mußten die Gottheit Jesu auf anderem, den Heiden mehr faßlichen, weniger mißdeutbaren Wege beweisen, indem sie gleichsam den Schluß aus den Prämissen der Wunderthätigkeit und der Heiligkeit des Lebens den Lesern auf die Zunge legten. Der erste Vers des Marcusevangeliums ist textkritisch nicht ganz sicher, weil in einer Reihe von Handschriften die entscheidenden Worte „des Sohnes Gottes" fehlen, doch ist die Echtheit sehr wahrscheinlich. Er lautet: „Anfang des Evangeliums Jesu Christi, des Sohnes Gottes." Das Evangelium selbst ist die Ausführung dieses Themas durch anschauliche Darstellung der Wunder Jesu. Lucas wirkt mehr auf das Gefühl, das Herz, bringt aber damit den gleichen Eindruck hervor wie Marcus durch die Wunder, die er freilich auch nicht geringschätzt.

Es ist daher ein unberechtigter, wenn auch ein alter[1] Vorwurf, daß die Synoptiker die Gottheit Christi nicht lehren. Origenes, Athanasius, Cyrill, Augustinus haben diese Behauptung bestritten, aber das eine haben sie allerdings zugegeben, daß keiner so rein die Gottheit Jesu dargestellt habe wie Johannes. Athanasius erklärt es daraus, daß die Apostel anfangs mit Rücksicht auf die Juden die Gottheit Jesu und die Menschwerdung nicht gepredigt haben. „Denn die Juden jener Zeit, selbst irrend und die Heiden in Irrthum führend, glaubten, Christus sei ein bloßer Mensch aus dem Stamme Davids, wie andere Nachkommen desselben Davids, aber sie glaubten nicht, daß er Gott selbst sei und daß das Wort Fleisch geworden sei. Deshalb haben die Apostel mit großer Klugheit den Juden zuerst das Menschliche vom Erlöser erzählt."[2] Diese Rücksicht ist aber jedenfalls auch auf die Heiden auszudehnen, vielleicht in gesteigertem Maße.

4. Doch es sollen positive Beweise in den synoptischen Evangelien für das Gegentheil vorliegen. Schon Celsus hat seine Verwerfung der Gottheit Jesu auf die menschliche Thätigkeit desselben gebaut. Ein Gott, welcher geboren wird, hungert und dürstet, leidet und stirbt, der zittert am Abend vor seinem Tode und durch einen Jünger verrathen wird, ist ihm kein Gott. Aber folgt daraus, daß Jesus bloßer Mensch war, daß er bei den Jüngern für einen bloßen Menschen galt oder gelten wollte? Aber Jesus nennt sich selbst Menschensohn. Dieses Wort ist indes so weit entfernt, für die pure menschliche Person als Argu-

---

[1] Cf. *Orig.*, In Matth. 12, 6. *Cyrill. Alex.*, C. Iul. 10 (IX, 327). Vgl. Möhler, Athanasius I, 100.

[2] De sent. Dion. n. 8. Migne 25, 490. Cf. *Petav.*, De inc. 1, 2, 1.

ment zu dienen, daß es vielmehr entschieden darüber hinausweist. Der einzige Umstand, daß es auch dem Johannes sehr wohl bekannt ist[1], dürfte schon zur Vorsicht mahnen. Der Titel spricht mehr für den himmlischen als für den irdischen Menschen. Er ist ein Bindeglied zwischen der Christologie der Synoptiker und der des Johannes[2]. Denn ob man denselben von der Bedeutung Jesu für die Menschheit, für die menschliche Natur oder anders erkläre, jeder Erklärung ist Dan. 7, 13 zu Grunde zu legen, worauf Jesus vor dem Hohenpriester selbst hinweist. Der Titel geht also vom himmlischen Menschensohne aus, der vom Himmel gekommen ist, dort gelebt, präexistirt hat. In diesem Sinne kennt auch die vorchristliche jüdisch-apokalyptische Literatur das Wort zur Bezeichnung des Messias, der immer bleiben soll[3].

Ein anderer damit zusammenhängender Ausspruch des Herrn bereitet aber eine größere Schwierigkeit. Wer kennt ihn nicht, jenen dunkeln Ausspruch über die Sünde wider den Heiligen Geist? „Deshalb sage ich euch, jede Sünde und Lästerung wird den Menschen vergeben werden, aber die Lästerung des Geistes wird nicht vergeben werden. Auch wer ein Wort sagt gegen den Sohn des Menschen, es wird ihm vergeben werden; wer aber gegen den Heiligen Geist spricht, dem wird es nicht vergeben werden, weder in diesem noch im zukünftigen Leben" (Matth. 12, 31 f.). Folgt hieraus in der That, daß die Urapostel in Christus kein göttliches Wesen in irgend einem Sinne erkannt haben?[4] Die Väter machen hierbei bereits auf die Bedeutung des Menschensohnes aufmerksam. Unter diesem versteht Jesus sich selbst in der Gestalt, in welcher er vor den Juden steht, d. h. in seiner menschlichen Niedrigkeit und Armut. Wer jetzt gegen ihn spricht oder sich auflehnt, der hat in dem Anstoße an der niedrigen Erscheinung, welche den Gottessohn verhüllt, eine Entschuldigung, wenn auch keine Rechtfertigung. Deshalb verlangte Jesus den echten, tiefen Glauben erst nach seiner Auferstehung, sicherte seinen Feinden, selbst seinen Kreuzigern Verzeihung zu.

Anders verhält es sich mit dem Heiligen Geiste als dem Repräsentanten des Göttlichen. Dieser hat sich in den Werken Jesu wirksam erwiesen. Wer diese läugnete oder auf Beelzebub zurückführte, verschloß sich gegen die göttliche Offenbarung absichtlich und böswillig. Wenn aber Jesus im Geiste Gottes wirkte, so folgt daraus nicht, daß dieser Geist

---

[1] 1, 52; 3, 13 f.; 6, 27. 53. 62; 8, 28; 12, 23. 34; 13, 31.

[2] Franke: Stud. u. Krit. 1887 S. 323 ff.

[3] Baldensperger, Das Selbstbewußtsein Jesu im Lichte der messianischen Hoffnungen. Straßburg 1888. Trenkle, Der Menschensohn. Freiburg i. B. 1888. Appel u. a.

[4] Weizsäcker, Das apostol. Zeitalter S. 106.

nicht auch sein eigener Geist war. Die Streitfrage drehte sich bloß darum, durch welche Kraft der Teufel ausgetrieben werde, durch die Kraft Gottes oder des Teufels. In welchem Verhältniß der Geist zu Jesus stand, kam gar nicht zur Sprache. Man darf also hieraus nicht mit den Vätern einen Schluß auf die Gottheit Jesu ziehen, man darf aber diese auch nicht als ausgeschlossen betrachten. Sicher folgt hieraus nur, daß die Person Jesu zwei Seiten darbot: eine niedrige für das leibliche Auge, eine höhere für das geistige Auge. Die Verzeihung dessen, was gegen den Menschensohn geredet wird, weist auf die letztere hin, weil sie mit der Sünde wider den Heiligen Geist in Parallele gesetzt wird. Ein bloßer Mensch redet nicht so von sich.

Die Stammbäume des ersten und dritten Evangeliums stehen damit nicht im Widerspruche. Menschliche Stammbäume für den Menschensohn, messianische Stammbäume für den Messias dienten als Glied im Beweise aus den Weissagungen. Verlieren sie aber nicht ihre Kraft, wenn Jesus nicht wirklicher Sohn Josephs war? Man könnte vielleicht mit manchen Exegeten im Lucasevangelium den Stammbaum Marias vermuthen, doch ist die Vermuthung nicht wahrscheinlich. Nicht weil es keine weiblichen Stammbäume gibt (vgl. Judith 8, 1 ff.), sondern weil der Text dazu nicht die geringste Veranlassung bietet. Wozu aber ein männlicher Stammbaum, der am entscheidenden Punkte seinen Dienst versagt? Nun, wir denken, hätten diese Schwierigkeit Matthäus und Lucas nicht bemerkt, so hätten sie doch die „umbiegenden" Redactoren merken müssen. Hätten diese die Schwierigkeit des überlieferten Stammbaumes gegen die göttliche Abstammung Jesu für so entscheidend gehalten, so hätten sie doch lieber die Stammbäume ganz weggelassen. Oder wollte jemand den Verfassern unserer Evangelien nicht so viel Klugheit zutrauen? Haben sie nichtsdestoweniger diese Stammbäume aufgenommen, so mußten sie ihnen nicht so unsinnig vorkommen als manchen modernen Kritikern.

Von dem neuentdeckten sinaitischen Codex mit der vorcuretonschen syrischen Uebersetzung wird als das Eigenthümlichste, das niemand in ein Neues Testament hineincorrigirt haben würde, genannt Matth. 1. Da lesen wir V. 16: Jakob zeugte Joseph, Joseph aber, welchem die Jungfrau Maria verlobt war, zeugte Jesus, der genannt wird Christus. V. 18: Als Maria, seine Mutter, dem Joseph verlobt war, ehe sie zusammenkamen eins zum andern, fand sie sich schwanger von dem Heiligen Geist [1].

[1] The four Gospels in Syriac transcribed from the Sinaitic Palimpsest by *Rob. B. Bensly* and by *J. Rendel Harries*. Cambridge 1894. Vgl. Nestle: Theol. Lit.-Ztg. 1894 Nr. 25, Sp. 627. Zeitschr. f. kath. Theol. 1895 S. 390 ff. Holzhey, Der neuentdeckte Codex Syrus Sinaiticus (München 1896) S. 52 ff.

Hierin ist aber die übernatürliche Empfängniß zugegeben. Der Widerspruch mit dem angegebenen Verhältnisse Jesu zu Joseph ist so auffallend, daß er nur aus der Ungeschicklichkeit oder Absichtlichkeit eines (judenchristlichen) Schreibers oder eines adoptianischen Irrlehrers erklärt werden kann.

Der Täufer, Jesus selbst, die Apostel haben auf die fleischliche Abstammung kein so großes Gewicht gelegt, daß sie das wunderbare Eingreifen am Schlusse für einen Widerspruch mit der ganzen messianischen Abstammung angesehen hätten. Die ganze messianische Führung durch die Generationen hindurch erscheint dadurch noch mehr als ein großartiges Werk der göttlichen Vorsehung, die namentlich in den Frauen des Stammbaumes bei Matthäus erkennbar ist. Ueberzeugt mußten die Verfasser freilich davon sein, daß Jesus dem Fleische nach von David stammte (vgl. Röm. 1, 3; 9, 5): diese Abstammung bleibt aber gewahrt, wenn Maria gleichfalls aus dem Hause Davids war. Dies ist bei der Gewohnheit, die Frauen aus demselben Stamme zu nehmen, von vornherein zu vermuthen, wird aber auch durch Lucas bestätigt, denn 1, 32. 69 gilt ihm die Davidische Abstammung Marias als selbstverständlich; 1, 27 ist der Zusatz „aus dem Hause Davids" auf Maria zu beziehen, da 3, 24 von Joseph die Davidische Herkunft ausdrücklich noch bemerkt wird.

Noch weniger von Bedeutung sind andere scheinbar widersprechende Ausdrücke der Synoptiker. Luc. 2, 41. 48 werden Joseph und Maria die Eltern Jesu genannt. Aber derselbe Lucas hat über den Sinn des Wortes keinen Zweifel gelassen. Er wahrt mit besonderer Sorgfalt die Jungfräulichkeit Marias, nennt in seiner Kindheitsgeschichte Joseph den Verlobten Marias noch bei der Reise nach Bethlehem (2, 5). Wie soll man also den Ausdruck „Eltern", „Vater und Mutter" anders verstehen? Was war natürlicher als diese Bezeichnung, welche gegen das Mißverständniß hinlänglich gesichert war und sich durch Kürze und den jüdischen Sprachgebrauch hinsichtlich der Verlobten gleichmäßig empfahl? Jeder Zweifel wird aber durch 3, 23 beseitigt, wo Joseph ausdrücklich der vermeintliche, putative Vater Jesu genannt wird. Den Juden war freilich dieses Verhältniß nicht bekannt. Sie hielten die rite eingegangene Ehe für eine wirkliche Ehe. Daher ist es kein Widerspruch mit der Vorgeschichte, wenn Matthäus 13, 55 die Leute sagen läßt: „Ist dieser nicht des Zimmermanns Sohn? Heißt nicht seine Mutter Maria und seine Brüder Jacobus und Joses und Simon und Judas? Sind nicht alle seine Schwestern bei uns?" Wenn Marcus die Worte genauer faßt: „Ist dieser nicht der Zimmermann, der Sohn Marias u. s. w." (6, 3), so mag er, der keine Kindheitsgeschichte aufgenommen hat, von dem Gedanken geleitet gewesen sein, jedes Mißverständniß zu verhüten; aber auch

an sich ist bei gutem Willen ein solches in den andern Evangelien zu vermeiden. Mit gleichem Rechte oder Unrechte könnte man aus Joh. 6, 42 denselben Schluß ziehen, könnte man aus 7, 41 folgern, Jesus sei nicht in Bethlehem geboren, und doch ist im Johannesevangelium die göttliche Person Christi unzweideutig gelehrt und die Unsicherheit der jüdischen Aussagen hinreichend klargestellt (vgl. 7, 27).

Aber auch Philippus sagt zu Nathanael: „Den, von welchem Moses im Gesetz und die Propheten geschrieben, haben wir gefunden, Jesus, den Sohn Josephs, von Nazareth" (1, 45). Und trotz des Zweifels, ob von Nazareth etwas Gutes kommen könne, begrüßt Nathanael Jesus doch mit den Worten: „Meister, du bist der Sohn Gottes, du bist der König Israels". Es ist nicht schwer, solche Aussprüche formell miteinander in Widerspruch zu setzen und daraus heterogene fragmentarische Quellen abzuleiten; aber es ist weit schwieriger zu erklären, wie die Evangelisten, welche doch in der Redaction eine ungewöhnliche Klugheit an den Tag gelegt haben, naiv genug gewesen sein sollten, diese Spuren einer ihnen fremden Auffassung stehen zu lassen, wenn sie wirklich so gefährlich gewesen wären. Wäre alles glatt und eben, just der Idee angepaßt, so würde man vielmehr berechtigt sein, über freie Conception zu klagen. Indem aber die heiligen Schriftsteller uns ein so klares Bild über die Ansichten der Zeitgenossen Jesu geben, haben sie bewiesen, daß sie aus bester Quelle schöpften und ihrer Sache durchaus sicher waren. Wer über der kleinlichen Kritik die sichern Grundlagen und den prächtigen Aufbau des ganzen Werkes nicht aus den Augen verliert, wer das unübertreffliche Lebens- und Charakterbild Jesu, welches uns die Evangelisten ebenso einfach als ergreifend schildern, nur halbwegs mit dem Geiste der gottbegeisterten Schriftsteller zu betrachten sucht, der wird durch solche sorglos beigefügte verschwindende Nebenbemerkungen sich nicht bestimmen lassen, den tiefsten Grund des ganzen menschlich-göttlichen Lebens preiszugeben.

5. Was die Synoptiker mehr andeuten als aussprechen und nur an wenigen Stellen zum vollen formellen Ausdrucke bringen, das lehrt der heilige Apostel Paulus klar und bestimmt, principiell und ausnahmslos. Wenn man bei den Synoptikern allenfalls mit dem Begriffe des ethisch-mystischen oder theokratisch-messianischen Gottessohnes auskommen könnte, so ist bei Paulus (und Johannes) die metaphysische Gottessohnschaft, die consubstantiale Gottheit bestimmt dargestellt. Julian hat in der oben citirten Stelle auch den hl. Paulus auf die Stufe der von ihm nieder taxirten Synoptiker gestellt. Mit Recht fand dies Cyrill mehr als auffallend. Röm. 9, 5, meint er, genüge allein zur Widerlegung des

Vorwurfes. 8, 8 f.; 15, 15 f. 1 Kor. 2, 8 und andere Stellen können damit verbunden werden. In neuerer Zeit ist nichtsdestoweniger der Vorwurf wiederholt worden. Doch hat man es für nöthig gefunden, denselben etwas zu modificiren. In den „echten" paulinischen Briefen, in den vier „großen Paulinen" soll der Apostel nichts von der Gottheit Jesu lehren[1], d. h. von dem Gottessohne, welcher vor der Menschwerdung eine Existenz hatte. Die Präexistenz wird zum Angelpunkte, weil man zugibt, daß Christus Sohn Gottes genannt wird, der zur Rechten des Vaters Erhöhte.

Damit ist wenigstens erklärt, daß die übrigen Paulinen mehr oder weniger deutlich die Präexistenz Jesu und damit die volle Gottheit lehren. Dies kann freilich auch unmöglich geläugnet werden, denn der auch von der Kritik ziemlich verschonte Philipperbrief lehrt dieselbe zu deutlich. Kol. 1, 15—17 ist gar nicht anders zu deuten. Zwar bildet Phil. 2, 7—10 ein „Kreuz der Exegeten", weil das Subject so gewählt ist, daß man nicht recht weiß, wo der Logos aufhört und der Gottmensch anfängt, weil man versucht sein könnte, dem Apostel den Gedanken einer vorweltlichen, himmlischen Menschheit in Christus beizulegen. Von diesen Schwierigkeiten der Exegese bleibt aber der Grundgedanke von der Präexistenz unberührt. Der Wortlaut, die Gegenüberstellung von Gestalt Gottes und Knechtsgestalt, die Erniedrigung und der Gehorsam bis zum Tode am Kreuze, die Erhöhung über alle Namen und anderes sprechen klar für sich allein. Im Kolosserbriefe wird die Beziehung des Wortes zur Schöpfung mehr in den Vordergrund gestellt. Der Vater hat uns erlöst und in das Reich des Sohnes seiner Liebe versetzt, „in welchem wir haben die Erlösung, die Vergebung der Sünden, der da ist das Ebenbild des unsichtbaren Gottes, Erstgeborner aller Schöpfung, denn in ihm ward alles geschaffen im Himmel und auf Erden, das Sichtbare und Unsichtbare, Throne, Hoheiten, Herrschaften, Mächte, alles ist durch ihn und auf ihn geschaffen, und er ist vor allem, und alles besteht in ihm". Jede weitere Erklärung könnte hier nur schaden. Der Anklang an das Buch der Weisheit ist bekannt. Der Hebräerbrief bietet mit seinem Eingange eine Parallele dazu (1, 1 ff.; 3, 6; 5, 8).

6. Wie steht es aber mit den großen Paulinen? höre ich den Leser ungeduldig fragen. Wie wird es stehen, möchte ich fragen, wenn der hl. Paulus auch die kleinen Paulinen geschrieben hat? Oder haben gerade solche Stellen dazu beigetragen, dieselben zu bestreiten? In der

[1] Vgl. Volkmar, Jesus Nazarenus und die christliche Zeit mit den beiden ersten Erzählern. Zürich 1882.

That findet es Schopenhauer schwer erklärlich, wie Paulus, dessen Hauptbriefe doch wohl echt sein müssen, einen damals noch so kürzlich, daß noch viele Zeitgenossen desselben lebten, Verstorbenen ganz ernstlich als incarnirten Gott und als Eins mit dem Weltschöpfer darstellen kann, indem doch sonst ernstlich gemeinte Apotheosen dieser Art und Größe vieler Jahrhunderte bedürfen, um allmählich heranzureifen. Andererseits aber könnte man daher ein Argument gegen die Echtheit der paulinischen Briefe überhaupt nehmen![1]

Dies beweist aber nur die große Bedeutung der Paulinen. Auch die großen sind so sehr von dem Glauben an die volle Gottheit Jesu getragen, daß sie ohne dieselbe gar nicht zu begreifen sind. Wie könnte sonst das Opfer am Kreuze den Mittelpunkt der paulinischen Erlösungs- und Rechtfertigungslehre bilden? Wie könnte in Jesus allein die Gnade, das Heil gefunden werden? Das Heil kommt doch von Gott. Der Apostel beginnt seinen großartigsten Brief mit den Worten: „Paulus, Knecht Jesu Christi, berufener Apostel, auserkoren für die Verkündigung des Evangeliums Gottes, welches derselbe voraus verheißen hat durch seine Propheten in heiligen Schriften, nämlich von seinem Sohne, der gekommen ist aus Davids Samen nach dem Fleische, gesetzt zum Sohne Gottes mit Macht nach dem Geiste der Heiligkeit durch die Auferstehung von den Todten.“ Eine Vergleichung mit der Philipperstelle wird die Uebereinstimmung des Gedankens zeigen. Der Sohn, welcher nach dem Fleische gekommen ist, mußte doch vor der Annahme des Fleisches existiren; der Sohn Gottes, welcher durch die Auferstehung in seine Stellung versetzt wurde, ist doch derselbe, welcher im Fleische erschienen ist. Erniedrigung der göttlichen Natur in der Menschwerdung, Erhöhung der menschlichen Natur in der Auferstehung und Himmelfahrt! „Gott hat seinen Sohn geschickt in der Aehnlichkeit des Fleisches der Sünde und um der Sünde willen und hat die Sünde im Fleische gerichtet“ (8, 3). Wie läßt sich Röm. 8, 32 anders erklären? „Ist Gott für uns, wer ist wider uns? Der seines eigenen Sohnes nicht verschont hat, sondern hat ihn für uns alle dahingegeben, wie sollte er uns mit ihm nicht alles schenken?“

Röm. 9, 5 ist auch formell unbestreitbar: „Aus welchen (den Vätern) Christus stammt nach dem Fleische, der Gott, der da ist über alles, hochgelobt in Ewigkeit. Amen.“ Man hat diese Stelle kritisch angefochten und durch andere Interpunktion umzudeuten gesucht. Tischendorf setzt einen Punkt nach dem ersten Theile. Damit würde der zweite Theil als eine der gewöhnlichen paulinischen Doxologien erklärt. Dagegen anerkennen Westcott und Hort die Unmöglichkeit dieser Trennung, indem sie ein Komma

[1] Parerga II, 403.

setzen. Niemand kann dem Apostel einen solchen Sprung von Christus auf den Vater zutrauen, ohne daß er diesen genannt hätte. Der zweite Theil verlangt durchaus dasselbe Subject. Textkritisch liegt aber die Sache klar. Die ältesten griechischen Handschriften haben überhaupt keine Interpunktion an dieser Stelle, nur eine (C, Parisiensis s. Ephraemi rescriptus) hat einen Punkt. Die Uebersetzungen sind entweder zweifelhaft oder haben nur ein Komma. Diese Construction ist gesichert durch Irenäus, Tertullian, Origenes, Cyprian, Novatian, den Brief der Antiochener an Paul von Samosata. In der nachnicänischen Zeit gibt es nur zwei Ausnahmen. Unsere Stelle wurde also von jeher so interpretirt [1]. Aber auch der Gedanke entspricht durchaus dem Zusammenhange und dem Grundgedanken des Briefes. Im zehnten Kapitel wird Jesus gepriesen als das Heil aller Menschen, der reich ist gegen alle, die ihn anrufen. Wer irgend den Namen des Herrn anruft, wird gerettet werden [2].

Auch in den Korintherbriefen ist die Gottheit Jesu unzweideutig gelehrt. Man könnte vielleicht 2, 5, 19 darin, daß Gott in Christus die Welt mit sich versöhnt hat, den göttlichen Charakter ignorirt finden, obwohl dann der versöhnende Werth des Opfers nicht recht begreiflich wäre, aber wenn wir 1, 8, 6 sehen, daß durch diesen Christus das Weltall existirt, „Gott, aus dem das All ist, und Jesus Christus, durch den alles ist“, wenn 1, 10, 4 der wasserspendende Fels in der Wüste auf Christus bezogen wird, so macht der Apostel doch die Voraussetzung, daß dieser Christus, für welchen er jetzt das Wort der Versöhnung verkündigt, der Schöpfer der Welt, nicht bloß „der Vermittler der gegenwärtigen Weltwirksamkeit Gottes“, der Führer des israelitischen Volkes war, daß er als Logos von Ewigkeit her existirte. Nur von dieser Voraussetzung aus konnte er es als eine allgemeine Uebung der Christen bezeichnen, daß man seinen Namen anrufe, d. h. zu ihm bete (1, 1, 2), wie er im Philipperbriefe bemerkt, daß alle, die über, unter und auf der Erde, ihre Kniee vor dem Namen Jesu beugen, denn dies geschieht nur vor Gott (Röm. 14, 11).

Wie Jahwe der „Herr“ im Alten Testamente ist, so erhält Jesus in den paulinischen Briefen diesen Namen (1, 2, 8; 8, 6), der Herr, der für uns arm geworden ist, als er reich war, damit wir durch seine Armut

---

[1] Kuhn, Trinitätslehre (Tübingen 1857) S. 75 ff. *Franzelin*, De verbo incarn. (Rom. 1869) p. 71 sq.

[2] 10, 12 f.; vgl. 1, 16; 2, 9 f.; 3, 29 f.; 11, 32. 36. Tischendorf VIII u. Westcott u. Hort z. d. St. u. Appendix S. 109 f. Krüger, Miscellaneen zu Röm. 9, 5 (Jahrb. f. prot. Theol. 1890 Heft 1). Ueber Noet und Theodot s. Zahn, Gesch. des neutestamentl. Canons I, 259 Anm. 3.

reich werden (2, 8, 9). Der Schluß des zweiten Briefes: „Die Gnade unseres Herrn Jesu Christi und die Liebe Gottes und die Gemeinschaft des Heiligen Geistes sei mit euch allen", ist zwar eine Doxologie, beweist aber dadurch, wie gewöhnlich diese Zusammenstellung war, wie allgemein der Glaube die Gläubigen erfüllte, daß die Gnade von Jesus komme, von Jesus, welcher mit dem Vater und dem Heiligen Geiste gleicher göttlicher Natur ist. Auf die synoptische Parallele (Matth. 28, 19 f.) sei nur nebenbei hingewiesen! Aus dem Galaterbriefe will ich bloß an das vierte Kapitel erinnern, in welchem das alte und neue Gesetz, der Sklave und der Sohn einander gegenübergestellt werden. Als die Fülle der Zeit kam, sandte Gott seinen Sohn, geworden aus dem Weibe, geworden unter dem Gesetze, damit er die unter dem Gesetze loskaufe, damit wir die Sohnschaft erhalten" (4, 4 f.; 6, 18).

Es ist nicht möglich, alle diese Aussprüche durch den himmlischen Menschen erklären zu wollen, aber es geht auch nicht an, durch die Unterscheidung zwischen dem absoluten Gott, welchem fast lauter negative Eigenschaften zukommen, und dem platonischen Demiurgen die Beweiskraft zu beseitigen. Wenn auch die Heiden damals noch an „gewordene Götter" geglaubt hätten, so traf dies doch bei Paulus nicht zu. Selbst Pfleiderer bemerkt, daß „Sohn Gottes" bei Paulus Christo gleiche Wesenheit wie Gott, nämlich Geist, näher Geist der Heiligkeit und lebendigmachenden Geist beilege [1].

Wohl mag es sein, daß Paulus zu dieser grundsätzlichen Auffassung des himmlischen Christus durch die Erscheinung des verklärten Christus vor Damaskus veranlaßt wurde, ja daß er auch von der weit verbreiteten jüdischen Vorstellung von der himmlischen Welt, in welcher der Messias und die Güter des messianischen Reiches vorausgeschaffen sind und nur der Enthüllung harren [2], beeinflußt war; aber einerseits ist es unbestreitbar, daß auch im Alten Testamente eine vorweltliche Zeugung angedeutet und namentlich in den LXX hervorgehoben ist [3], andererseits genügt eine Vergleichung mit Philo, um den himmelweiten Unterschied kennen zu lernen. Nicht die Vorbereitung des Messias und Erlösers, nicht der Logos-Messias, nein, die Ueberführung des

---

[1] Urchristenthum S. 211 f. Vgl. 2 Kor. 3, 17. Röm. 1, 4. 1 Kor. 15, 45. 2 Kor. 4, 4. 5. Röm. 8, 32.

[2] Weizsäcker a. a. O. S. 120 f. 541 f. Harnack, Dogmengeschichte I, 712 ff. Franke a. a. O. S. 333. Dagegen Schell, Dogmatik III, 1, 100 f. Vgl. 2 Kor. 4, 18. 1 Kor. 7, 31. 1 Joh. 2, 17. Matth. 25, 34. Henoch. 4 Esra. Joh. 7, 27.

[3] Ps. 109 (110), 2. 3. Langen, Judenthum S. 396.

Logos in einen andern Stand, die Menschwerdung ist das wesentliche Unterscheidungsmerkmal. Die Fleischeserscheinung ist der Durchgangspunkt, nicht der Anfangszustand, der Durchgangspunkt, dem eine Präexistenz in der Gestalt Gottes, bei Gott vorausging, und die Aufnahme in den Himmel zugleich mit der Verklärung der menschlichen Natur nachfolgt. Mit der Auferstehung ist Christus ein himmlisches Wesen geworden; aber dieser Christus, den Paulus allein noch kennen will [1], wenn man anders 1 Kor. 5, 16 so erklären will und nicht lieber zwischen jüdischem und christlichem Messiasbegriffe unterscheidet, ist keineswegs bloß der erhöhte Mensch, sondern der Sohn Gottes, Herr, ein himmlisches Wesen. Der Auferstandene ist ihm wohl Mensch im Sinne einer höhern, überirdischen Welt (1 Kor. 15, 45—49), aber er ist ihm mehr als dieses.

Diese Präexistenzlehre ist dem Apostel nicht eine Construction aus dem Volksglauben, nicht eine Folgerung aus der Erscheinung Christi, sondern die ganze Grundlage seines Glaubens, seines Beweises. Und nirgends ist eine Spur von Widerspruch! „In der Zeit, in welcher die urapostolische Tradition über Jesus noch durch eine Reihe von Augenzeugen vertreten war, trug der Apostel Paulus eine Lehre über die Person Jesu vor, wonach derselbe der vom Himmel gekommene Erneuerer der Menschheit und der Sohn Gottes war, dessen sich der Vater ebenso als seines Organs bei der Weltschöpfung wie jetzt bei der Erlösung bedient hat. Wir finden keine Spur, daß er damit auf Widerspruch in den urapostolischen Kreisen gestoßen oder diesen als mit einer Sonderlehre gegenüber gestanden sei." [2] Der erste Petrusbrief zeigt denn auch äußerlich diese Uebereinstimmung [3]. Wir müssen also annehmen, daß dies der Glaube der Urgemeinde, die Lehre Jesu selbst ist. Der Glaube hat von Anfang an in der Person und dem Werke Christi seinen Schwerpunkt gehabt.

7. Um so weniger kann uns die Ausbildung auffallen, welche die Lehre von der Person Jesu im Johannesevangelium erfahren hat. Wie die paulinische Auffassung in der Lehre Jesu fußt, in den großen Paulinen grundgelegt ist, wenn auch da die kosmologische Bedeutung hinter der soteriologischen zurücktritt, und im Epheser-, Kolosser- und Hebräerbriefe weiter ausgebildet wird, so haben wir im vierten Evangelium den Verhältnissen entsprechend die ausgebildete Lehre von der Person

---

[1] Weizsäcker a. a. O. S. 118 f. Dagegen Aberle, Einleitung S. 326. Riehm, Bibl. Handw. I, 708. Mohnhaupt, Historische Entwicklung und dogmatische Darlegung der Lehre von der Präexistenz Christi (Jahrb. f. prot. Theol. 1888 S. 161 ff.).

[2] Weizsäcker, Neue Unters. S. 222. Franke a. a. O. S. 326.

[3] 1, 11. 20. 23; 2, 1 ff. Vgl. 2 Petr. 3, 18.

Jesu als dem Mittelpunkte des christlichen Glaubens mittelst der Lehre, der Predigt Jesu ausgeführt. Ist doch Johannes wieder mehr auf den historischen Christus zurückgeführt worden als Paulus, welcher am liebsten beim verklärten Christus verweilt! Weit entfernt, sich in die idealen Speculationen über den Logos zu verlieren, versetzt er den Leser in das wirkliche Leben des Messias voll Anschaulichkeit und Beweglichkeit. Der Glaube an den Christus, den Sohn Gottes, ist der Hauptzweck des Evangeliums. Wenn also Johannes die Gottheit Jesu unbedingt lehrt, so schöpft er aus seinem Eigenen, aus seinem Glauben, aus dem Schatze seiner Erinnerungen. Daß er aber diese Gottheit lehrt, bestreitet im Ernste niemand. Der Prolog und der Schluß beweisen es zur Genüge. Der hl. Augustinus erzählt: „Wie wir vom heiligen Greise Simplicianus, der nachher der Mailänder Kirche als Bischof vorstand, zu hören pflegten, sagte ein Platoniker, der Anfang des Johannesevangeliums sollte mit goldenen Buchstaben geschrieben und in allen Kirchen an den höchsten Stellen angebracht werden.“ [1]

Nur auf einzelne Stellen ist besonders aufmerksam zu machen, in welchen Jesus selbst die Präexistenz sich beilegt. Schon Cyrill von Jerusalem stellt die folgenden drei Stellen zusammen: „Wahrlich, wahrlich, ich sage euch, ehe Abraham ward, bin ich“ (8, 58). „Und nun verherrliche mich du, Vater, bei dir mit der Herrlichkeit, welche ich hatte bei dir, ehe die Welt war“ (17, 5). „Vater, was du mir gegeben hast, ich wünsche, daß, wo ich bin, auch jene mit mir seien, damit sie meine Herrlichkeit sehen, welche du mir gegeben hast, weil du mich geliebt hast vor Erschaffung der Welt“ (17, 24) [2]. Man hat diese Stellen neuerdings abzuschwächen oder zu beseitigen gesucht, um sie bloß auf Rechnung des Evangelisten setzen zu können, aber nicht nur liegt hierzu kein äußerer Grund vor, sondern sie sind auch eng mit der ganzen Darstellung des Evangeliums verschlungen. Wir könnten leicht überall diese Verbindung der christologischen mit der theologischen Frage nachweisen. Wenn „trotz der starken Stellen über die Präeristenz nirgends eine Scheidung von *πνεῦμα* (*λόγος*) und *σάρξ* in Christus vorausgesetzt, es immer die ganze Persönlichkeit ist [3], so ist dies vom Standpunkt der Incarnation aus begreiflich.

In den Reden, besonders in den Abschiedsreden, tritt der Gedanke der Gemeinschaft zwischen Vater und Sohn einerseits und zwischen beiden und dem Heiligen Geiste andererseits ganz deutlich zu Tage. Man kann geradezu als Thema hierfür 10, 30: „Ich und der Vater sind Eins“

---

[1] De civ. D. 20, 29. [2] Vgl. 1 Joh. 2, 28; 3, 1; 5, 20.
[3] Harnack a. a. O. I, 717 Anm. 1.

bezeichnen. Dem steht nicht entgegen, daß Jesus sich häufig auf den Vater beruft, welcher ihn gesandt hat. Diese Erscheinung erklärt schon der hl. Chrysostomus ganz richtig aus der Rücksicht auf die Vorurtheile der Juden. Um diese allmählich vom starren Monotheismus zum Glauben an mehrere Personen in der Gottheit überzuführen, ging Jesus stets von dem allgemein anerkannten Vater aus, stellte er den messianischen Charakter in den Vordergrund. Wer diese absichtliche Ausdrucksweise näher verfolgen will, der wird finden, daß der Ausgangspunkt im messianischen Verhältniß zu suchen ist, der Gang der Darstellung aber zur Consubstantialität mit dem Vater führt. Die zahlreichen Stellen der Apokalypse können als weiterer Beleg dafür dienen (5, 13).

Eine einzige Stelle des Johannesevangeliums könnte mit einem Scheine von Recht gegen obige Darstellung angeführt werden, 14, 28: „Denn der Vater ist größer als ich“. Diese und einige Stellen bei den Synoptikern und in den Briefen [1] gaben der vornicänischen Theologie zum Theil ihr Gepräge, wurden von den Arianern für ihren Subordinatianismus mißbraucht und werden auch heutzutage von der protestantischen Exegese zu demselben Zwecke, ja selbst als Beweise gegen die Irrthumsfreiheit Jesu verwendet [2]. Haben die vornicänischen Väter dieselben oft aus dem ewigen Verhältnisse zwischen Vater und Sohn, der Quelle der Gottheit und ihrem Product, der ganzen Gottheit und dem Theile, der ewigen Wahrheit und dem ewigen Worte zu erklären gesucht, so ist es seit den arianischen Streitigkeiten fast allgemein üblich geworden, diese Stellen aus der doppelten Natur Christi zu erklären. Die analoge Ausdrucksweise nach der Anschauung der menschlichen Natur, die Rücksichtnahme auf den Zweck der Offenbarung durch den Logos lassen es begreiflich erscheinen, daß der Sohn mitunter geringer dargestellt wird als der Vater, einzelnes, die Heilsökonomie betreffendes nicht weiß, wie es der Vater weiß.

„Was immer Dürftiges vom Herrn gesagt ist, kommt seiner Armut zu, damit wir in ihm reich würden, nicht deswegen, daß wir gegen den Sohn Gottes schmähen. Deswegen ist der Sohn Gottes Mensch geworden, damit die Söhne des Menschen, Adams Söhne, Gottes Söhne würden, denn der, der auf eine unbegreifliche, unaussprechliche und ewige Weise aus dem Vater im Himmel geboren ist, wird in der Zeit aus Maria der Gottesgebärerin geboren, damit die früher von unten Geborenen von oben wiedergeboren würden, d. h. aus Gott. So erhielt er eine Mutter auf

---

[1] Marc. 10, 18; 13, 32. Apg. 2, 35. Röm. 1, 3. Hebr. 1, 4; 3, 2.

[2] Meinhold, Jesus und das Alte Testament (Freiburg i. B. 1896) S. 20 ff. Fay: Theol. Lit.-Ztg. 1896 Nr. 9, Sp. 232.

Erden, der seinen Vater im Himmel hat. Deswegen nennt er sich Menschensohn, damit wir Menschen Gott Vater nennen. Gleichwie nun wir, die Knechte Gottes, Söhne Gottes geworden sind, so ist der Herr der Knechte Sohn des Knechtes geworden, Adams Sohn, damit die sterblichen Söhne Adams Gottes Söhne würden." Mit diesen schönen Worten faßt der hl. Athanasius seine gründliche Ausführung über die subordinatianischen Stellen zusammen [1] und zeigt Grund und Zweck dieser wunderbaren Vereinigung der göttlichen Hoheit mit der menschlichen Niedrigkeit, der göttlichen Allwissenheit mit der menschlichen Unwissenheit. Die Rücksicht auf die menschliche Natur und auf das den Menschen zu Offenbarende veranlaßte die relative Ausdrucksweise.

§ 24.

Christi Lehre und Werk.

Nothwendigkeit eines Beweises. — Jesus beweist seine Aussage durch Wunder und Weissagungen. — Die Apostel und Evangelisten haben dieses Beispiel Jesu nachgeahmt. — Das Protoevangelium. — Die weitere Entwicklung der messianischen Prophetie. — Samen Abrahams, Stamm Juda, Haus Davids. — Davidssohn und Gottessohn. — Die sittlich-geistige Erneuerung durch den Messias. — Die ewige Herrschaft des Messias. — Die Deutungen der Weissagungen bei den Rabbinen. — Die Weissagungen vom leidenden Messias. — Die Jungfrauengeburt. — Die Geburt zu Bethlehem, der Einzug in Jerusalem, der Verrath. — Die jüdischen Messiashoffnungen zu jener Zeit. — Die heidnischen Nachrichten über eine aus dem Orient kommende neue Herrschaft. — Tacitus, Sueton, Virgil, die erythräische Sibylle. — Die Fülle der Zeiten. — Die Heilige Schrift und Väter über die späte Ankunft des Messias. — Vorbereitung bei den Heiden, negative, positive. — Das Gesetz der Entwicklung in der Heilsökonomie. — Die Prädestination. — Die mittelalterlichen Theologen. — Der hl. Thomas. — Die neuern Apologeten. — Das Gute wie das Böse mußte die Höhe der natürlichen Entwicklung erreicht haben. — Die rückwirkende Kraft des Kreuzesopfers. — Aus der Vorbereitung auf Christus folgt der göttliche Charakter Christi. — Die Jünger kamen vom allgemeinen Messiasglauben zum Glauben an diesen Messias und an den Sohn Gottes. — Manche Stellen des Alten Testaments ziehen bereits diese Folgerung. — Auch den Juden war dieselbe nicht unbekannt. — Die Rabbinen müssen durch Umdeutung des Alten Testaments die Ankunft des Messias als Gottessohnes bestätigen. — Die Weissagung des Herrn von der Zerstörung Jerusalems. — Die Wunder sind ein Beweis für den Messias und Gottessohn, aber in Ver-

---

[1] Möhler, Athanasius I, 295. Vgl. Langen, Die Kirchenväter über das N. T. (Bonn 1874) S. 28 f. Kuhn, Trinitätslehre S. 62 ff. Hoensbroech, Christ und Widerchrist. Freiburg i. B. 1893.

bindung mit den Worten Jesu. — Die Bedeutung der Wunder in den einzelnen Evangelien. — Die einzelnen Kategorien der Wunder. — Heil- und Naturwunder. — Rationalistische Erklärungen derselben. — Die Wunder, welche an und für Jesus gewirkt wurden.

1. Die Aussagen Jesu über sich selbst und seiner Jünger über ihren Meister lassen keinen Zweifel darüber, daß Jesus sich als den eingeborenen, ewigen Gottessohn offenbarte und seine Jünger an ihn glaubten. Diese Zeugnisse haben aber bloß für denjenigen, welcher schon an Christus glaubt, eine überzeugende Kraft. Wer noch nicht glaubt oder in seinem Glauben irre geworden ist, der verlangt weitere Beweise, um zu einem vernünftigen Glauben zu gelangen oder seinen Glauben vernünftig zu gestalten. Origenes bemerkt zusammenfassend, dafür, daß Jesus Gott sei, sind Zeichen: Die Gemeinschaften von Leuten, denen er nützte, die Weissagungen über ihn, die in seinem Namen vollzogenen Heilungen, die Kenntniß seiner weisen Lehren, der Charakter der Geheimnisse, welchen jene finden, die, mit dem einfachen Glauben nicht zufrieden, den Sinn der Schriften zu erforschen suchen [1].

Dagegen meint Kant, es sei vollkommen rational, daß wir an das Urbild der Menschheit, den Sohn Gottes, welcher allein für uns genugthun konnte, glauben; wir glauben daran als an unser Urbild, an unser moralisches Ideal. Der Widerstreit der theoretischen Vernunft mit der praktischen entstehe erst, wenn der Glaube aufhöre, rational zu sein, sich historisch gestalte, ein Glaube an die empirische und geschichtliche Erscheinung des Sohnes Gottes, an die Menschwerdung Gottes in diesem bestimmten Individuum sei. Der Sohn Gottes sei aber kein Object der äußern Erfahrung. Wenn er auch in dieser und der Sinnenwelt erscheine, so sei er doch nicht durch sie erkennbar. Er wird als Gottes Sohn erkannt nur durch seine vollkommene Uebereinstimmung der Menschheit in uns: nur der Geist in uns gibt von ihm Zeugniß [2].

Der Geist in uns kann aber nur Zeugniß von ihm geben, wenn er ihn bereits kennt, wenn er aus der Erfahrung und aus den geschichtlichen Nachrichten das Bild des Sohnes Gottes, nach welchem er selbst geschaffen worden ist, aufgenommen hat. Das innere Zeugniß macht das äußere so wenig entbehrlich, daß es ohne dieses gar nicht zu stande kommen kann. Und wenn beide miteinander verbunden sind, so müßte der eigene Geist sich sehr überheben, wollte er nur sein eigenes Urbild erblicken. Gerade

---

[1] C. Cels. 3, 33.

[2] K. Fischer, Geschichte der neuern Philosophie IV, 340 f. Vgl. dagegen H. Schmidt: Neue Jahrb. f. deutsche Theol. 1893 S. 529 ff.

vor dieser Ueberhebung muß den Geist das geschichtliche Bild des Sohnes Gottes bewahren. Weil er für sich unfähig ist, ein solches zu entwerfen, muß er in demselben etwas Höheres, einen wirklichen Sohn Gottes erkennen. Der Glaube wird dadurch nicht überflüssig gemacht, die Gnade muß wirksam sein, aber es sind Motive für den Glauben gegeben. Man darf die fides divina an Christus nicht von der fides humana über das: Wer und Was er ist, trennen. Das innere Lebensbild genügt nicht.

2. „Was thust du denn für ein Zeichen, daß wir es sehen und dir glauben? Was schaffest du? Unsere Väter haben das Manna in der Wüste gegessen, so wie geschrieben steht: Brod vom Himmel gab er ihnen zu essen.“ Diese Frage stellten die Juden an den Herrn, als sie eben vom jenseitigen Ufer des Sees nach Kapharnaum zurückgekehrt und noch von dem Eindruck der wunderbaren Speisung erfüllt waren (Joh. 6, 30 f.). Jesus geht auf ihr Verlangen ein, indem er auf eine höhere Gabe hinweist, auf das Brod des Glaubens an den vom Himmel gekommenen Gottessohn, auf das Brod des Lebens in der heiligen Eucharistie. Wer sein Fleisch ißt und sein Blut trinkt, wird ewig leben. Die Lehre, welche er vom Himmel gebracht hat, ist eine himmlische Lehre, welche ihre Bestätigung in sich selbst hat. „Meine Lehre ist nicht meine, sondern dessen, der mich gesandt hat. So jemand seinen Willen thun will, wird er erkennen, was an der Lehre ist: ob sie von Gott ist, oder ich von mir selbst rede“ (7, 16 f.).

Und der Vater selbst ist es, welcher diese Lehre durch die Werke bekräftigt. Als die Juden Jesus steinigen wollten, weil er, obwohl er ein Mensch sei, sich selbst zum Gott mache, da antwortete ihnen Jesus: „Stehet nicht geschrieben in eurem Gesetze: Götter seid ihr? Wenn es jene Götter nannte, an welche das Wort Gottes kam, und die Schrift nicht gelöst werden darf: könnt ihr zu dem, den der Vater geheiligt und in die Welt gesandt hat, sagen: ‚Du lästerst‘, weil ich gesagt habe: Ich bin Gottes Sohn? Wenn ich nicht Werke meines Vaters thue, so glaubet mir nicht. Thue ich sie aber, so glaubet, wenn ihr auch mir nicht glaubet, den Werken, damit ihr einmal und immer wieder erkennet, daß der Vater in mir und ich im Vater“ (10, 34—38). „Ich habe ein größeres Zeugniß als Johannes, denn die Werke, welche mir der Vater gegeben hat, daß ich sie vollbringe, diese Werke selbst, welche ich thue, geben Zeugniß über mich, daß der Vater mich gesandt hat“ (5, 36).

Die Juden ließen sich freilich nicht bekehren. Sie suchten ihn vielmehr zu ergreifen und zu steinigen (10, 39). Der Hauptanstoß lag in der Gleichstellung mit Gott. Der Glaube an seine Gottheit, an seine dem Vater gleiche Wesenheit erschien den Juden als eine Gottes-

lästerung. Die Werke des Vaters sollen Jesus nicht als gewöhnlichen Gottgesandten, sondern als den wirklichen Sohn Gottes, als Gott selbst erweisen. Unter diesem speciellen Gesichtspunkte sind hier die schon früher als Kriterium der Offenbarung besprochenen Wunder zu behandeln.

3. Jesus beruft sich aber auch auf das Alte Testament, in welchem der Vater alles vorausgesagt hatte. Er weist oft auf die Erfüllung der Weissagungen in seiner Person hin. Zu der in der Synagoge vorgelesenen Stelle aus Isaias bemerkt er ausdrücklich: „Heute ist diese Schrift vor euern Ohren in Erfüllung gegangen" (Luc. 4, 21). Die Johannesjünger verweist er in so deutlicher Anlehnung an Isaias auf seine Wunder (Matth. 11, 5), daß eine absichtliche Hervorhebung der erfüllten Prophetie nicht zu verkennen ist. Den Pharisäern ruft Jesus Ps. 117 (118), 22 in Erinnerung, von dem Steine, welchen die Bauleute verworfen haben, der zum Eckſteine geworden ist. „Vom Herrn ist dies geschehen, und es ist wunderbar in unsern Augen" (Matth. 21, 42). Ps. 109 (110), 1: „Der Herr sprach zu meinem Herrn, setze dich zu meiner Rechten, bis ich deine Feinde unter deine Füße lege", deutet Jesus von dem höhern, übernatürlichen Wesen des Messias (22, 44)[1]. Ein alles zusammenfassendes Urtheil gibt Jesus den Jüngern in Emmaus: „O ihr Unverständigen, deren Herz so schwer glaubt an alles, was die Propheten geredet haben! Mußte nicht Christus also leiden und in seine Herrlichkeit eingehen? Und er hob an von Moses und von allen Propheten und erklärte ihnen durch alle Schriften, was ihn angeht" (Luc. 24, 25—27). Und den Elfen sagte der Auferstandene: „Das sind meine Reden, die ich zu euch gesprochen habe, als ich noch bei euch war, daß alles in Erfüllung gehen muß, was von mir geschrieben ist im Gesetze Mosis und den Propheten und Psalmen. Alsdann öffnete er ihnen den Verstand zur Einsicht in die Schrift und sagte ihnen: So steht es geschrieben, daß Christus leide und am dritten Tage auferstehe von den Todten, und auf seinen Namen verkündet werde Buße zur Sündenvergebung bei allen Völkern, anfangend von Jerusalem" (24, 44—47).

Die Apostel und Evangelisten haben also ganz im Sinne und nach der Anleitung Jesu gehandelt, wenn sie alle wichtigern Vorgänge aus dem Leben Jesu nach der Schrift zu erklären suchten (1 Petr. 1, 10 ff.). Ob sie unmittelbar in ihrer Predigt vom Leben Jesu ausgingen (Apg. 10, 34 ff.), oder vom Gesetze und den Propheten (2, 14 ff.; 13, 15 ff.),

---

[1] Vgl. Matth. 13, 14; 17, 11 f.; 26, 31. Luc. 22, 37. Joh. 3, 14; 5, 39. 45 f.; 6, 32; 7, 38; 13, 18. Werner, Geschichte der apol. und polem. Literatur I, 6 ff.

in jedem Falle bildete der Beweis aus den Weissagungen eine wesentliche Aufgabe der apostolischen Predigt. Auch wenn sie in der Wiedergabe der prophetischen Anwendungen nicht immer ganz genau sind, der ganze, alle vier Evangelien beherrschende Grundgedanke bleibt davon unberührt. Am Einzelnen kann man vielleicht kritisiren, das Ganze hängt aber unzertrennlich mit der Person des Messias, des Gottessohnes, zusammen. Die Schriften mußten erfüllt werden (Matth. 26, 53 f.). Gerade die scheinbare Nothwendigkeit, welche unter einem andern Gesichtspunkte die höchste Freiheit ist, wird zu einem Beweise für die Person Jesu. Unwürdig könnte diese Unterwerfung Jesu nur sein, wenn es nicht der Wille seines Vaters wäre, welchem er sich unterwarf, wenn es nicht der Geist Gottes, der Geist Christi wäre, welcher im Alten Testamente gesprochen hat. In diesem Falle gilt aber vielmehr das Wort: die Wahrheit wird euch frei machen. Christus ist ein Diener der Beschneidung geworden für die Wahrheit Gottes, um die Verheißungen der Väter zu bestätigen (Röm. 15, 8). Und dieser großartige Zusammenhang, diese Beziehung der gesamten Offenbarung auf den, welcher kommen sollte, beweist schon an sich, daß hier mehr ist als Johannes und die Propheten.

Es ist unrichtig, daß noch bevor an dem Stamme der christlichen Religion der Messianismus neu aufblühte, und zwar außerhalb jedes nichtjüdischen Einflusses, eine vorangeschrittene Christologie sich ausgebildet hatte [1]. Richtig ist nur, daß sich die Christologie nicht aus den Weissagungen bildete. Aber die stärksten Beweise wurden doch aus ihnen genommen. Schon in den Kreisen der ersten Christen aus den Juden war die Beschäftigung mit dem Alten Testament zur Erprobung der Messianität Jesu von Nazareth und zur Wegräumung von Bedenken die vornehmste Aufgabe für das Nachdenken gewesen. Auch die Heidenchristen entnahmen den formellen Beweis dem Alten Testament [2].

4. Gehen wir aber näher auf das Einzelne ein [3], indem wir dem Gange der stufenmäßig fortschreitenden Offenbarung folgen, so müssen wir mit dem Protoevangelium beginnen. Gott verheißt dem gefallenen

---

[1] Baldensperger, Das Selbstbewußtsein Jesu S. 77. H. Schmidt, Bildung und Gestalt des messianischen Bewußtseins Jesu (Stud. u. Krit. 1889 S. 423 ff.).

[2] Harnack, Die altercatio Simonis Iudaei et Theophili christiani nebst Untersuchungen über die antijüdische Polemik in der alten Kirche. Leipzig 1883 (Texte u. Untersuchungen I).

[3] Wetzer u. Weltes Kirchenlex. VIII, 1340 ff. Himpel, Die messian. Weissagungen im Pentateuch (Theol. Quart. 1859 S. 195 ff.; 1860 S. 41 ff.). Delitzsch, Die messian. Weissagungen. Leipzig 1890.

Menschen aus dem Samen des Weibes einen Erlöser, welcher der Schlange den Kopf zertreten wird (1 Mos. 3, 15), es noch unbestimmt lassend, ob der Same collectiv oder persönlich zu nehmen sei. Aber jedenfalls geht daraus bereits hervor, daß durch ihn die Macht des Teufels und der Sünde zerstört werde. Diese allgemeine, nur die Herstellung des Urstandes bezweckende Weissagung mußte aber eine festere Gestalt annehmen, als Jahwe sich sein Volk auswählte. Aus ihm mußte nun der Erwartete hervorgehen, mit ihm mußte er über die Heiden zu Gericht sitzen und herrschen. Der Erlöser wird aus dem Samen Abrahams abstammen[1], aus dem Stamme Juda hervorgehen (1 Mos. 49, 10. 4 Mos. 24, 17). Mit dem jüdischen Königthum ist auch für den Messias der Königstitel gegeben. Er wird aus dem Hause Davids hervorgehen[2]. „Der Herr schwur David Wahrheit, er wird nicht davon abgehen. Von deines Leibes Frucht will ich setzen auf deinen Thron" (Ps. 131, 11). Dieser König aus dem Hause Davids wird aber nicht nur den alten Glanz des Königthums herstellen, die Völker unterwerfen[3], sondern er wird auch eben dadurch den Gottesfrieden über die Erde verbreiten, den Sieg und das Glück der Guten sichern. Er ist der König, der Gesalbte, der Messias, wie der verheißene Messias seit Samuel genannt wird[4]. Während unter dem Samen des Weibes und Abrahams auch ein hochbegnadigter Mensch verstanden werden konnte, tritt von nun an die göttliche Seite im Messiasbilde mehr und mehr hervor.

Der Messias ist Gottessohn und Davidssohn zugleich. Durch David, den einzigen Propheten unter den Königen (2 Sam. 23, 2), wird zuerst das große Geheimniß vorausgesagt. Der Messias ist von Ewigkeit her von Gott gezeugt (Ps. 2), sitzt als Herr zur Rechten des Vaters (Ps. 109) und ist Priester nach der Ordnung des Melchisedech. Er ist das helfende, heilende Wort Gottes (Ps. 17. 106)[5]. „Ein Reis wird hervorgehen aus der Wurzel Jesses, und eine Blume aufgehen aus seiner Wurzel. Und der Geist des Herrn wird auf ihm ruhen, der Geist der Weisheit und des Verstandes, der Geist des Rathes und der Stärke, der Geist der Wissenschaft und der Frömmigkeit, und der Geist der Furcht des Herrn wird ihn erfüllen. An diesem Tage wird die Wurzel Jesses zum Panier für die Völker stehen, die Nationen werden zu ihm beten, und sein Grab wird herrlich sein" (Js. 11, 1 bis

---

[1] 1 Mos. 12, 3; 18, 18; 22, 18; 26, 4; 28, 14.

[2] 2 Sam. 7, 11 ff.; 23, 5. Ps. 88 (89), 30 ff.; 17 (18).

[3] Ps. 2, 1 ff.; 44, 4; 109, 1 ff. [4] 1 Sam. 2, 10 u. a.

[5] Vgl. Friedlieb, Leben Jesu S. 66 f. Ps. 24, 19 (Joh. 15, 25); 30, 6 (Luc. 23, 46); 40, 10 (Joh. 13, 18. Apg. 1, 16); 48, 5; 77, 2 (Matth. 13, 35).

5. 10). „Siehe, es kommt die Zeit, spricht der Herr, daß ich dem David einen gerechten Sprößling erwecke; ein König wird herrschen, der weise ist und Recht und Gerechtigkeit übet auf Erden. In jenen Tagen wird Juda erlöst werden und Israel sicher wohnen, und dies ist der Name, womit man ihn nennen wird, der Herr, unser Gerechter" (Jer. 23, 5. 6; 30, 8. 9; 33, 15). „Und ich will jenen einzigen Hirten über sie setzen, der sie weiden soll, nämlich meinen Knecht David: der soll sie weiden, der soll ihr Hirt sein" (Ez. 24, 23; 37, 24). „Des Hauses Juda will ich mich erbarmen, und sie erretten durch den Herrn, ihren Gott" (Os. 1, 7). „Aber Bethlehem Ephrata, zwar klein unter den Tausenden Judas, aus dir wird hervorgehen der Herrscher in Israel, dessen Ausgang von Anbeginn, von Ewigkeit her" (Mich. 5, 2).

Ist schon hiermit deutlich der überirdische Charakter des Messias angezeigt, so tritt dieser noch mehr in jenen Weissagungen hervor, welche den der Glanzperiode des Königthums entlehnten Bildern, der mehr äußerlichen, sinnlichen Auffassung den geistig-sittlichen Zug des neuen Messias und seines Reiches zur Seite stellen. Von David an wird die höhere göttliche Natur des Messias immer deutlicher hervorgehoben[1]. Er wird ein neues Reich gründen, einen neuen Bund mit seinem Volke schließen[2] und ein neues Gesetz geben (Ez. 36, 26). Dadurch wird er sich als einen Propheten von Gott gesandt wie Moses offenbaren (5 Mos. 18, 15). Das Volk, welches im Finstern wandelt, sieht ein großes Licht, den Bewohnern der Landschaft des Todesschattens geht ein Licht auf. „Ein Kind ist uns geboren, ein Sohn ist uns geschenkt, auf dessen Schultern Herrschaft ruht, und man nennt seinen Namen: Wunderbar, Rathgeber, Gott, starker Held, Vater der Zukunft, Friedensfürst. Seine Herrschaft wird sich mehren und des Friedens wird kein Ende sein. Auf dem Throne Davids und in seinem Reiche wird er sitzen, daß er es befestige und stütze durch Recht und Gerechtigkeit von nun an bis in Ewigkeit" (Is. 9, 2. 6. 7). Dann weilet der Wolf beim Lamme, und der Parder lagert sich beim Böckchen u. s. w. (11, 6 ff.). Ein neuer Eckstein ist in Sion (28, 16), ein Knecht Gottes, ein Auserwählter Gottes, an dem Gott sein Wohlgefallen hat (42, 1 ff.), der Heiland und die Gerechtigkeit (45, 8), das Licht der Heiden, welches das Heil bis an die Grenzen der Erde trägt (49, 6. 61; 62, 11. 12).

---

[1] Wetzer u. Weltes Kirchenlex. VIII, 1347 ff. Friedlieb a. a. O. S. 70 ff.

[2] Ps. 71. 109. Mich. 5, 1. Dan. 2, 32 ff. Mal. 1, 10. Jer. 31, 31 ff. Ez. 11, 9 f.

„Und ich erschüttere alle Völker, und es wird kommen der von allen Völkern Ersehnte: und ich erfülle dieses Haus mit Herrlichkeit, spricht der Herr der Heerscharen" (Agg. 2, 8). „Singe Lob und freue dich, o Tochter Sion; denn siehe, ich komme und werde wohnen in deiner Mitte, spricht der Herr. Und viele Völker werden sich an den Herrn anschließen zu jener Zeit, und werden mir zum Volke sein, und ich werde wohnen in deiner Mitte." [1] Spricht hierin Jahwe von seiner eigenen Ankunft, so ist nach der Beziehung zu den andern Weissagungen doch die Ankunft des Messias darunter zu verstehen, denn Jahwe kommt mit seinem Gesandten, der Messias ist der Heils-Jahwe. „Und ich schaute ein Gesicht in der Nacht und siehe, es kam einer in des Himmels Wolken wie eines Menschen Sohn, und kam bis zu dem Altbetagten, und ward vor sein Angesicht gebracht. Und er gab ihm Gewalt und Ehre und das Reich, daß alle Völker, Geschlechter und Zungen ihm dienten. Seine Gewalt ist ewige Gewalt, die nicht genommen, und sein Reich ein Reich, das nicht zerstört wird" (Dan. 7, 13. 14). Selbst die Zeit der Ankunft deutet Daniel mit den allerdings mysteriösen 70 Jahreswochen an (9, 24—26).

Als in der nachexilischen Zeit die Herrschaft Simon I., dem Hasmonäer, übertragen wurde, machte man doch die Bedingung, daß er sie „in Ewigkeit" behalten solle, bis ein glaubhafter Prophet aufstehen werde (1 Makk. 14, 41), zugleich eine Erklärung für das „in Ewigkeit" der heiligen Schriftsteller. So sehr aber auch hier und in der jüdischen Tradition der irdisch-königliche Charakter des Messias hervortritt, die Rabbinen konnten doch die deutlichen Weissagungen über die übermenschliche Würde des Messias nur dadurch unwirksam machen, daß sie die Beweiskraft durch Verallgemeinerung abzuschwächen suchten. Auch sie, die Rabbinen, sind Propheten und Geber eines neuen Gesetzes, auch ihre Lehre ist ebenso wichtig als die Lehre der Heiligen Schrift. „Wenn es je zwei vollkommene Menschen gibt, sagt R. Simeon ben Jochai, so sind es mein Sohn und ich." Und R. Nachman bar Jakob pflegte zu sagen: „Wenn der Messias bereits unter den Lebenden ist, so bin ich es." [2] Auch die Wundermacht legten sich die talmudischen Rabbinen bei, sowie die Gewalt der Sündenvergebung. Selbst Sohn Gottes nannten sie sich.

5. Der Weissagungen von einem sich erniedrigenden, leidenden und sterbenden Messias wurde schon oben gedacht. Sie vollenden das Bild des Messias, des Königssohnes, des Herrschers, denn ein

---

[1] Zach. 2, 10 f.; 3, 8; 9, 9. Vgl. Os. 2, 20 ff. Joel 3, 1 ff.

[2] Vgl. Welte: Theol. Quart. 1842 S. 31.

leidender und sterbender Messias kann nur im geistigen Gebiete herrschen, nur herrschen, wenn er aus dem Himmel stammt. Deshalb haben die Juden für diese Voraussagen wenig Verständniß gehabt und bestreiten heute noch, daß ein leidender Messias vorausgesagt worden sei. Schon Origenes muß den Juden des Celsus, welcher in den Weissagungen nur den Gottessohn in Jerusalem als Richter der Frommen und Bestrafer der Gottlosen erkennt, so daß sie auf viele passen, auf die Leidensweissagungen, welche nur in Christus erfüllt worden sind, verweisen. Andere wollen die Idee eines leidenden Messias erst aus der Zerstörung Jerusalems entstehen lassen [1]. Allein Isaias würde schon allein die Voraussage sichern.

Die Erniedrigung beginnt mit der Geburt. Isaias hat das Kind genannt, auf dessen Schultern Herrschaft ruht. Er verspricht dem König Achaz im Namen Jahwes ein Zeichen. „Der Herr wird selbst ein Zeichen geben: siehe, die Jungfrau wird empfangen und einen Sohn gebären und seinen Namen wird man Immanuel nennen. Butter und Honig wird er essen, damit er das Böse verwerfen und das Gute wählen lerne" (7, 14 f.). Weder philologisch noch historisch läßt sich hierfür ohne die messianische Beziehung eine annehmbare Deutung finden. Denn das hebräische Wort für Jungfrau (almah) ist nachweisbar nicht gleich junge Frau, sondern nimmt keine Rücksicht auf die Verehelichung. Eine junge Frau aber, welche empfängt und gebiert, könnte auch gewiß nicht zu einem außerordentlichen Zeichen gemacht werden, wie schon Tertullian gegen die Marcioniten bemerkt. Wird aber durch die messianische Deutung dem Zeichen der „handgreifliche Charakter" genommen, so bleibt es doch für den gläubigen Israeliten ein Zeichen, weil die messianische Erwartung ihm ein Unterpfand für die Gegenwart gibt. Selbst die erythräische Sibylle und die Ekloge Virgils beweisen, daß den Juden in der unmittelbar vorchristlichen Zeit die Jungfrauengeburt des Messias nicht unbekannt war. Erst im Kampfe gegen die Christen verläugneten sie allgemein diese Erklärung [2]. Die Beziehung auf ein Kind des Achaz oder des Propheten selbst ist mit nichts angedeutet und würde dem Zeichen nicht entsprechen. Idealpersonen, welche dem Geiste des Propheten vorgeschwebt haben müssen, können nur in das Bild des Messiaskindes auslaufen. Die Geburt in Bethlehem wird von Michäas vorausverkündigt.

---

[1] Baldensperger a. a. O. S. 96. 122. Vgl. Dalmann, Der leidende und der sterbende Messias der Synagoge im 1. christl. Jahrhundert. Berlin 1888. Smend, Lehrbuch der alttest. Religionsgeschichte (Freiburg i. B. 1893) S. 222 f. 260. Seeberg, Der Tod Christi in seiner Bedeutung für die Erlösung (Leipzig 1895) S. 365 f.

[2] *Iust.*, Dial. c. 71. *Tert.*, Adv. Marc. 3, 13; Adv. Iud. c. 9. Langen, Judenthum S. 402.

Das Leiden und Sterben aber wird ergreifend im zweiten Theile des Isaias geschildert (Kap. 52. 53; 62, 11. Vgl. Ps. 21). Zwar wird diese Weissagung im Neuen Testament nicht verwerthet (Matth. 8, 12), aber um so häufiger wird sie von den Vätern benutzt. Den Einzug in Jerusalem zeichnet Zacharias (9, 9): „Freue dich hoch, du Tochter Sions; juble, du Tochter Jerusalems! Siehe, dein König kommt zu dir, gerecht und als Heiland: er ist arm und reitet auf einer Eselin, auf dem jungen Füllen einer Eselin.“ Der Verrath um 30 Silberlinge wird von demselben Propheten vorausgesagt (11, 4 ff.). An die Typen sei hier nur erinnert. Als besondere Typen werden im Neuen Testamente von Personen angeführt: Adam, Noe, Melchisedech, Agar und Sara, Moses, Josue, David und Salomon; von Sachen: das Osterlamm, das Manna, das Wasser aus dem Felsen, die eherne Schlange, Sion und Jerusalem, die Stiftshütte und der Tempel, das Priesterthum und die Opfer[1].

6. Man hat die Erfüllung dieser Weissagungen in Jesu bestritten, weil dieselben weder auf eine bestimmte Person noch auf ein geistig-sittliches Reich gerichtet gewesen seien. Als eine besondere Person gilt aber der Messias sicher bei den alten Propheten, bei den judäischen Propheten, auch bei Jeremias und Ezechiel, wenn gleich später der Messias immer enger mit dem Volke Israel, mit der Theokratie verbunden wurde, der Knecht Gottes im Volke Israel seinen Typus hatte. Auch das spätere Judenthum verkannte die Persönlichkeit des Messias nicht, nur im skeptischen, allegorisirenden alexandrinischen Judenthume verflüchtigte sich die Messiasidee in Dunst und Nebel[2]. Josephus, welcher klug die messianischen Weissagungen des Alten Testaments zu umgehen wußte[3], berichtet von seinen Zeitgenossen: „Was sie am meisten zum Krieg angefeuert hat, das war eine zweideutige Weissagung, welche sie in den Schriften fanden, daß zu jener Zeit einer aus ihrem Lande über den ganzen Erdkreis herrschen werde.“ Denn dieses, meint der servile Römerfreund, haben sie als etwas ihnen Eigenthümliches betrachtet, und viele der Weisen haben sich in der Erklärung getäuscht; es deutete aber der Ausspruch auf die Herrschaft Vespasians hin, welcher in Judäa zum Kaiser ernannt worden ist. — Wahrlich eine prächtige Persiflage der Juden aus jüdischem Munde, eine treffliche Bestätigung der Worte des Herrn, daß die Juden die Zeichen der Zeit nicht zu deuten wußten. Ihren Messias haben sie verworfen, denn sie haben keinen König als den Kaiser! (Joh. 19, 15.) Aber so stark

[1] *Tert.*, Adv. Marc. 3, 17 sq.

[2] Langen a. a. O. S. 391 f. *Aug.*, C. Faust. 13, 1.

[3] Verblaßte Züge sind: B. I. 5, 9, 3; cf. 3, 8, 9; 4, 6, 3. Antt. 4, 6, 5; 10, 10, 4; 11, 7.

war damals trotzdem der Messiasglaube, daß sie überzeugt waren, es müsse einer kommen und sie vom Römerjoche befreien. „Denn", so fährt Josephus weiter, „es können die Menschen ihrem Schicksale nicht entfliehen, selbst wenn sie es vorhersehen. Diese haben von den Zeichen die einen nach ihrem Gefallen erklärt, die andern für nichts gehalten, bis sie durch die Eroberung der Vaterstadt und durch ihr eigenes Verderben des Unverstandes überwiesen worden sind."[1]

Philo muß wenigstens durch seine Spiritualisirung der Messiasidee den allgemeinen Glauben seiner Zeit anerkennen. Wenn er auch den Sieg der Juden in platonischem Sinne als einen unwiderstehlichen Sieg der Tugend über das Böse darstellt, so läßt er doch durch eine nur den Geretteten sichtbare Erscheinung des Logos die Juden aus der Diaspora heimkehren. Die Sibylle ist noch etwas jüdischer, indem sie Jes. 7, 14 annimmt und den Wiederaufbau des Tempels in großer Herrlichkeit erwartet, aber immerhin ist diese Auffassung weit entfernt von der fleischlichen Deutung der Juden in Palästina. Von den Messiashoffnungen der Samariter zu jener Zeit erfahren wir aus dem vierten Evangelium (4, 25. 39. 42). In den Targumim wird der Schiloh (1 Mos. 49, 10) als Meschicha und König aus dem Hause Davids erwartet, während die Stellen vom leidenden Messias auf das israelitische Volk bezogen werden. Der Messias hält Gericht über die Heiden und befreit die Juden[2]. „Kaum war zur Zeit Christi irgend eine Ansicht unter den Juden so allgemein verbreitet als die, daß nunmehr die Ankunft des Messias sehr nahe bevorstehe." Nach der Gemara von Babylon sei 2000 Jahre nichts gewesen, dann habe 2000 Jahre die Thora bestanden, und 2000 Jahre seien für den Messias bestimmt. Davon sei aber schon ein Theil wegen der Sünden des Volkes verflossen und die Zeit der Ankunft des Messias sei da, diese aber noch von der „Buße und den guten Werken" der Israeliten bedingt.

Auch zu den Heiden waren damals die messianischen Hoffnungen der Juden gedrungen. Nach der neuesten Quellenkritik wäre namentlich Josephus für Tacitus und Sueton die unmittelbare Quelle. Tacitus drückt sich über den jüdischen Krieg fast mit denselben Worten wie Josephus aus: „Viele haben die Ueberzeugung, daß das Morgenland erstarke und aus Judäa Kommende sich der Herrschaft bemächtigen werden." Hierdurch seien Vespasian und Titus vorausgesagt worden. Sueton sagt über

---

[1] B. I. 6, 5, 4; cf. 3, 8, 9.

[2] Langen a. a. O. S. 401 ff. 419. 428. Schultz, Alttest. Theol. S. 809 f. Wetzer u. Weltes Kirchenlex. VIII, 1375 ff.

den gleichen Gegenstand: „Im ganzen Morgenlande war die alte und beständige Meinung verbreitet, es sei vom Schicksale bestimmt, daß zu dieser Zeit aus Judäa Kommende sich der Herrschaft bemächtigen." Die vierte Ekloge Virgils auf die Geburt des Sohnes des Consuls Pollio bleibt zwar bei Rom stehen, verkündigt aber das Anbrechen eines neuen, eines goldenen Zeitalters in der Weise des Propheten Isaias. Die Jungfrau kehrt zurück, die saturnischen Reiche kommen wieder, ein neues Geschlecht läßt sich herab vom hohen Himmel. Der neugeborene Knabe, mit welchem das eiserne Zeitalter aufhört und für die ganze Welt das goldene beginnt, steht unter dem Schutze der Götter. Diese Ekloge ist zugleich ein Beweis für das vorchristliche Alter der erythräischen Sibylle, in welcher das Mägdlein gepriesen wird, „in dem Gott wohnen werde, und dem er unsterbliches Licht verleihe" [1].

Die Evangelien sind also in ihrem Rechte, wenn sie die messianischen Erwartungen der Juden zu jener Zeit als sehr hoch gespannte darstellen. Obwohl die Juden den erschienenen Messias bekämpften, haben sie doch Zeugniß für ihre Hoffnungen gegeben. Die verschiedenen Zeichenforderungen, die Anfrage an den Täufer, ob er der Messias sei, die Meinungen unter dem Volke über „den Propheten" beweisen, welche gewaltigen Wogen die messianischen Hoffnungen damals schlugen [2]. Nichts ist historisch treuer, als was das vierte Evangelium über das Hin- und Herwogen der Meinungen über Christus sagt, das Forschen nach den Merkmalen des Messias. Auch darin kann man ein deutliches Zeichen für die treue Schilderung des vierten Evangeliums erkennen, daß der Königstitel so entschieden hervorgekehrt wird [3].

Wenn der Apokalyptiker die „nahe Zeit" nennt, was „in Bälde" geschehen muß, erzählt, so meint er die Parusie, berührt sich aber mit den jüdischen Apokalypsen, welche die Ankunft des Messias für die allernächste Zeit in Aussicht stellten. Die Reden des Petrus, Stephanus, Paulus in der Apostelgeschichte werden nur begreiflich, wenn die Erwartungen der Juden damals allgemein hoch gespannt waren. Es war „die Fülle der Zeiten" gekommen.

7. Damit ist wenigstens im allgemeinen der Grund angegeben, warum Jesus in dieser Zeit, warum er so spät erschienen ist. Diese Frage hat den Vätern und Theologen nicht wenig Kopfzerbrechens gemacht. Sie

---

[1] *Tac.*, Hist. 5, 13. *Suet.*, Vesp. c. 4. *Sibyll.* 3, 784 sq. Hefele, Beiträge zur Kirchengesch. I (Tübingen 1864), 9 ff. *Sabatier*, Note sur un vers de Virgile. Études de critique et de l'histoire. IIe série (Paris 1896), p. 139 ss.

[2] Luc. 2, 38; 3, 15. Matth. 11, 3. Marc. 15, 43. Joh. 1, 19 ff.

[3] 1, 49; 6, 14 f.; 18, 34. 39 f.; 19, 19.

ist auch geeignet, der Speculation über die Heilsökonomie bedeutende Schwierigkeiten in den Weg zu legen. Warum hat Gott Jahrtausende gewartet, bis er den von Ewigkeit her gefaßten Heilsrathschluß ausführte? Warum ließ er Millionen und Millionen ihren Weg gehen und dem ewigen Verderbnisse zueilen? So oder ähnlich haben die Väter nicht selten gefragt, sind sie von den Heiden gefragt worden [1].

Die heiligen Schriften weisen einfach auf die von Gott bestimmte Zeit, auf die Fülle der Zeiten hin [2], weil sie den religiösen Gesichtspunkt in der Darstellung in den Vordergrund stellen. Den Juden ist die von Gott vorausbestimmte Zeit ein für die Menschen unergründliches Geheimniß [3], das jetzt ihnen noch verborgen ist. Es verhält sich damit wie mit dem Ende der Welt, dessen Zeitbestimmung sich Gott auch vorbehalten hat. Der hl. Petrus sagt von dem Heile der Seelen in Christo: „über welches die Propheten nachsannen und nachforschten, welche über die Gnade bei euch geweissagt haben, forschend, auf welche oder was für eine Zeit der in ihnen vorauszeugende Geist Christi das Leiden für Christus und die darauf folgende Herrlichkeit anzeigte" (1, 1, 10. 11). Wie alle Prophetien erst mit der Erfüllung ganz erkannt werden, so war es auch mit der Zeit des Mittelpunktes aller Prophetien. Die Erlösung in Christus löste erst das Räthsel des langen Uebersehens der Sünde (Röm. 3, 25). Gott will sein Zorngericht und seine Macht offenbaren, aber er will auch sein Erbarmen kundthun. Dazu hat er jenen Raum gegeben. Die Gefäße des Erbarmens mußten daraus hervorgehen (9, 22). Es verläuft alles nach dem allmächtigen Willen Gottes; aber dieser vollzieht sich in einer Folge der Dinge, welche die widerstrebenden Mächte nach einem gewissen Gesetze überwindet [4].

Der betrachtende Verstand konnte sich aber hierbei nicht beruhigen. Die Betrachtung der thatsächlichen Weltordnung fordert immer wieder eine Vermittlung zwischen dem religiösen und wissenschaftlichen Standpunkte. Auch Gnade und Freiheit, Prädestination und Belohnung wollen miteinander vermittelt sein. Die göttliche Erwählung und Vorausbestimmung, die Erfüllung der Weissagungen sind wohl ein Werk des göttlichen Willens, aber nicht der Laune und Willkür.

8. Die Antworten der Väter lauten aber verschieden. Den Juden gegenüber konnte auf die Vorbereitung durch das Gesetz hingewiesen werden.

---

[1] Ep. ad Diogn. c. 1. 8 sq. *Porphyrius* ap. *Aug.*, Ep. 102, 2, 8. *Thomassin,* De adv. Christi. Opp. VI, 476 sq.

[2] Tob. 14, 4 ff. Marc. 1, 15. 1 Kor. 10, 11. Eph. 1, 10. Hebr. 9, 26. Gal. 4, 4.

[3] 4 Esra 6, 10; 13, 51.

[4] Weizsäcker, Apost. Zeitalter S. 144.

Aber das Gesetz wurde auch zur Unterstützung gegeben (Is. 8, 20), als das natürliche Gesetz durch die Sünde mehr und mehr entstellt worden war. Wie damit der Einwand der Manichäer über die späte Veröffentlichung des Gesetzes zurückgewiesen wurde, so konnte das späte Erscheinen des Messias aus der Vernachlässigung des Gesetzes erklärt werden. Für das Heidenthum haben philosophische Apologeten, wie Justin, Clemens von Alexandrien u. a., auf die Spuren des Logos vor der Menschwerdung hingewiesen [1]. Dadurch wurde auch eine Gerechtigkeit bei den Heiden ermöglicht. Es gab Christen vor Christus. Diese Deutung brachte aber die Gefahr mit sich, daß die Offenbarung und Gnade des Christenthums unterschätzt wurden. Daher sagten andere, Jesus hätte früher nicht so viele Menschen versöhnt wie jetzt, da die Welt mit Menschen angefüllt zu sein scheine [2]. Am gewöhnlichsten war aber die Meinung, daß entweder die Menschheit zu sehr verwildert war, die Menschen anderer Zeiten und Orte unwürdig waren [3], oder das Uebel zuerst vollständig ausgebrochen sein mußte, ehe die Heilung versucht werden konnte, wie auch die Aerzte warten, bis das Uebel am größten ist [4]. Als nichts geholfen hatte, weder die Natur noch das Gesetz und die Propheten, so sandte Gott seinen Sohn.

Mit dieser negativen Vorbereitung verbinden andere eine positive, allmähliche Vorbereitung durch die Erkenntniß der Sünde und das Verlangen nach Erlösung (Augustinus), wozu einige noch die Vorbereitung einer würdigen Gottesmutter rechnen [5]. Gott überließ die Menschen ihren Gelüsten, nicht weil er jene Zeit der Ungerechtigkeit billigte, sondern indem er die gegenwärtige Zeit der Gerechtigkeit schuf, auf daß wir mit jener Zeit aus unsern eigenen, des Lebens unwürdigen Werken überwiesen, nun von der göttlichen Güte gewürdigt würden und, nachdem es offenbar geworden, daß wir unmöglich aus eigener Kraft in das Reich Gottes eingehen können, wir durch die Kraft Gottes fähig dazu gemacht würden [6]. Doch vergißt der Verfasser nicht, darauf hinzuweisen, daß sich in dieser Erfüllung der Zeit zugleich der Heilsrathschluß Gottes geoffenbart habe.

Die Fassungskraft, wie des Menschen, so der Menschheit, die Entwicklung des Individuums, wie des Geschlechtes, müssen berücksichtigt werden.

[1] *Petav.*, De inc. 2, 17, 3. *Cassian.*, Coll. 4, 24.

[2] *Orig.*, In Rom. 3, 8.

[3] *Eus.*, Praep. 1, 9, 2; Dem. 1 praef. *Aug.*, Ep. 102; De praed. 9, 17; De dono pers. 9, 23.

[4] Ep. ad Diogn. c. 9. *Cyrill. Alex.*, C. Anthrop. c. 24. *Greg. Nyss.*, C. Apoll. c. 53. *Greg. Naz.*, Or. 38, 13. *Chrys.*, In ep. ad Rom. H. 7, 3. *Petav.* De inc. 2, 7 sq.

[5] *Aug.*, Ep. 102, 2; De civ. D. 10, 32, 2. *Eus.*, Basil., alii.

[6] Ep. ad Diogn. c. 9. Hefele a. a. O. I, 1 ff.

Gott hätte von Anfang an die ganze Wahrheit darbieten können, meint Irenäus, aber der Mensch hätte sie nicht aufnehmen können, weil er noch ein Kind war. Alles war schon in der alten Geschichte vorbereitet gewesen, sagt Leo der Große. Dadurch habe Gott besser auf seinen Ruf vorbereitet, auf daß alles über allen Zweifel erhaben sei. „Gott hatte von Anfang an für alle Menschen ein und dasselbe Pfand des Heiles vorbereitet.“ Das Gesetz der Entwicklung ist das Grundgesetz in der Welt: die Pflanze, das Thier, der Mensch haben ein allmähliches Wachsthum, gehen von unscheinbaren Keimen aus. Die Welt ist allmählich aus dem Urchaos gebildet worden. Im Menschengeschlechte wird es nicht anders sein. Jetzt hat es jene Stufe erreicht, welche es zur Erkenntniß reif macht; jetzt ist die Zeit gekommen, da der Geist nach dem Göttlichen und Ewigen zu streben hat. Damit fallen die Einwände weg, welche die Heiden noch nach dem Siege des Christenthums gegen das Christenthum als eine Neuerung und historisch unmotivirte Erscheinung gemacht haben [1]. Rom verdankt seine Größe nicht den nationalen Göttern, sondern dem wahren Gott, welcher ihm die Weltherrschaft gab, um die Aufnahme des Messias vorzubereiten. Der allgemeine Friede und das einheitliche Reich bereiteten der neuen Religion die Wege, führt Prudentius aus.

Wenn Hieronymus meint [2], die Frage lasse sich nicht beantworten, warum Christus in der letzten Zeit gekommen sei, nachdem unzählbare Menschenmengen verloren gegangen seien, so will er nur dem göttlichen Heilsrathschlusse nicht vorgreifen. Im großen Heilsplane Gottes geht es wie beim Einzelnen. Es ist dem Menschen nie vergönnt, die ganze Wirkung des göttlichen Willens offen und klar zu legen. Er muß, wenn er auch die natürlichen Ursachen einigermaßen zu erforschen im stande ist und einige Vorbereitung nachweisen kann, schließlich doch sagen, daß der letzte und entscheidende Grund der göttliche Wille ist. Deshalb nennt auch Theodoret zunächst „solches Grübeln frech, keck und über alle Maßen thöricht“, sucht aber dann doch die Offenbarungspädagogie von Adam bis Christus nachzuweisen. Die Wahrheit wurde immer weiter unter den Völkern verbreitet, daß alle von dem Irrthum der Vielgötterei Verführten sich daran gewöhnen möchten, zu hören, es sei nur ein Gott, der Schöpfer Himmels und der Erde.

Das Prädestinationsdogma tritt bei dem hl. Augustinus als letzter Grund ein. „Was werden sie (die Philosophen) antworten, wenn

---

[1] *Ambr.*, Ep. 17. 18. *Prudent.*, C. Symm. c. 2. Zu Irenäus vgl. Harnack, Dogmengesch. I, 534 ff. *Stentrup*, De verbo inc. I, 373.

[2] Ad Ctesiph. c. 133. *Arnob.*, C. Gent. 2, 74. *Theodoret*, De prov. or. 10.

wir, abgesehen von jener Tiefe der göttlichen Weisheit und Allwissenheit, wo vielleicht ein weit geheimerer göttlicher Rathschluß verborgen ist, ohne Präjudiz gegen etwaige andere Gründe, welche von Verständigen erforscht werden können, ihnen der Kürze wegen in diesem Streite nur dies sagen: Dann habe Christus den Menschen erscheinen wollen, als er wußte und wo er wußte, es seien Leute vorhanden, welche glauben werden?"[1] In seinen spätern Schriften hat Augustinus diesen Rathschluß noch viel entschiedener gefaßt und den Massiliensern nicht wenig Anstoß auch in dieser Frage gegeben[2]. Eine Antwort gibt er in der Schrift über die Prädestination, indem er zugleich seine vorpelagianische Periode unterscheidet. Jetzt gibt er zu, daß Gott auch vor Christus theils verborgen theils offen unter Juden und Heiden wirkte, so daß das Heil der Religion keinem fehlte, der würdig war. Andererseits bemerkt er, auch er hätte das Vorherwissen nach Eph. 1, 4 bestimmt auf die Auswahl vor der Ordnung der Welt beziehen können, wenn es damals wie jetzt nothwendig gewesen wäre. Aber auch jetzt noch halte er das Thun und Treiben der Menschen nicht für gleichgiltig, um dieses Problem zu erklären. Ein späterer Augustiner meint freilich, kein Studium, kein Verstand sei im stande zu erforschen, warum der unwandelbar gute, unwandelbar gerechte, immer vorauswissende, immer allmächtige Gott deshalb alles in den Unglauben zusammengeschlossen habe, um sich aller zu erbarmen (Röm. 11, 32), und doch in jenen Jahrhunderten unzählige Völker der Sünder zu erleuchten unterlassen habe[3].

9. Die mittelalterlichen Theologen haben sich den Vätern angeschlossen. Christus sei nicht früher gekommen, damit das Gesetz durch das Gebot und die Prophetie durch die Lehre ihre Ohnmacht den Menschen zeigen konnten, damit der Glaube allmählich wachse und die Gnade sich besser offenbare. Der hl. Thomas beantwortet die Frage, ob es nicht geeigneter gewesen wäre, daß Gott von Anfang an Mensch geworden wäre, dahin[4], es habe sich nicht geziemt, daß Gott vom Anfange des Menschengeschlechtes an, vor der Sünde Mensch werde; da nur den Kranken die Medicin gereicht werde; aber auch nicht gleich nach der Sünde, damit der Mensch, durch die Sünde gedemüthigt, erkenne, daß er eines Erlösers bedürfe. Vielmehr habe es sich geziemt in der Fülle der Zeit, welche Gott von Ewigkeit her festgestellt hatte. In der Ausführung bemerkt er überdies noch mit der Glosse: „Gott überließ zuerst den Menschen der Freiheit des Willens im Naturgesetze, damit er so die

---

[1] Ep. 102, q. 2, 14. Reuter, Aug. Studien S. 90 f.
[2] Ep. 226, 3; De praed. c. 9. [3] De voc. gentium 1, 21; 2, 1. 30.
[4] S. th. 3, q. 1, a. 5. *Bonaven.*, Brev. 4, 4, ed. Vicetia p. 263 sq.

Kräfte seiner Natur erkenne; als er machtlos war, erhielt er das Gesetz; durch dieses erstarkte die Krankheit, nicht durch die Fehler des Gesetzes, sondern durch die Fehler der Natur, damit der Mensch so nach der Erkenntniß seiner Schwachheit nach dem Arzte rufe und die Hilfe der Gnade suche." Der zweite Grund bestehe aber darin, daß der Fortschritt von der Unvollkommenheit zur Vollkommenheit, vom Irdischen zum Geistigen, Himmlischen eingehalten werde. Der dritte Grund endlich sei mit dem Apostel (Gal. 4, 4) darin zu erkennen, daß je größer der erwartete Richter war, desto länger die Reihe der Vorläufer (Propheten) sein mußte.

Die neuern Apologeten machen sich in der Regel diese Auffassung zu eigen. Die Thomisten huldigen auch hierin den Grundsätzen des hl. Augustinus und der strengern Scholastik: „Das wolle nicht erforschen, wenn du nicht irren willst." [1] Lessing stimmt damit überein: „Laßt uns einen so grausamen Gedanken auch nicht einmal ausdenken." Aber nach dem über die Vorbereitung im Judenthume und Heidenthume Gesagten ist es nicht schwer, unbeschadet des göttlichen Geheimnisses einige natürliche Erklärungsgründe anzuführen. Auch im Alterthume finden sich Spuren Gottes, unmerklich und allmählich fortschreitend nach dem Gesetze der Erziehung des Menschengeschlechtes, bis die Völker reif waren für die gläubige Aufnahme der höchsten Offenbarung. Der Geist des Menschen mußte erst zu jener Höhe der Entwicklung gelangt sein, auf welcher es ihm möglich war, die Ideen der christlichen Offenbarung aufzufassen, ihre Gebote zu verstehen. Wenn heute noch die Missionäre erst die Heiden in den allgemeinen religiösen Vorstellungen heranbilden und vorbereiten müssen für die Empfänglichkeit der Predigt des Evangeliums, so war es früher nicht weniger für die ganze Menschheit nothwendig.

Für das Gute wie für das Böse mußte erst das Ergebniß der natürlichen Entwicklung vorliegen. Positiv und negativ mußte es sich zeigen, daß der Mensch mit aller Anstrengung sein Heil nicht wirken kann. Der innere Zustand seiner Seele, der Streit zwischen dem Guten, das er will, und dem Bösen, das er nicht will, aber dennoch vollbringt, mußte die Sehnsucht nach Erlösung immer tiefer erwecken. Die arischen und semitischen Völker hätten sich nie so verbunden ohne das Dazwischentreten der göttlichen Offenbarung, aber sie brauchten, jedes in seiner Art, eine gewisse Zeit, um für diese Verbindung empfänglich und geschickt zu sein [2].

---

[1] Vgl. Schneider: Jahrb. f. Phil. 1886 S. 167 f. Lessing, W. W. VI, 138.

[2] M. Müller, Wissensch. der Sprache II, 394 f.

Hat sich auch die negative Vorbereitung deutlicher gezeigt als die positive, so würde man doch selbst den hl. Paulus mißverstehen, wenn man die positive Vorbereitung ganz ignoriren würde. Er anerkennt selbst das Recht der natürlichen Gotteserkenntniß und nennt das Gesetz einen Pädagogen auf Christus. Aber auch die andere Seite dieser Betrachtung, welche bereits die Apologeten berührt haben, ist nicht zu vergessen.

Muß man das Licht der Offenbarung auch in der vorchristlichen Zeit einigermaßen anerkennen, so ist noch mehr die rückwirkende Kraft des Kreuzesopfers zu betonen. Christus ist gestorben für die Menschen aller Zeiten. Die Gerechten des Alten Testaments lebten von der Hoffnung auf den Messias. Aber auch dem Heidenthume hat nicht jede Gnade gefehlt. Auch für dieses wird der Satz zu Recht bestehen: „Demjenigen, welcher thut, was an ihm ist, verweigert Gott seine Gnade nicht.“ Niemand ging anders als durch seine Schuld verloren. Es ist wohl zu beachten, daß die ganze Heilsökonomie nicht das Heil des Einzelnen, sondern des Ganzen, des Volkes zum Princip hat. Dies gilt noch mehr für die Völker, welche Gott ihre eigenen Wege gehen ließ. Der Einzelne wurde freilich in das Geschick der Gemeinschaft verwickelt, aber es war ihm doch möglich, mit der Gnade Gottes bessere Wege zu finden [1].

10. Aus der Thatsache, daß der Messias, der zu jener Zeit allgemein erwartet wurde, gerade zur rechten Zeit erschien, ist für die Person Christi bereits ein gewichtiges Argument zu entnehmen. Wäre aber nicht ein Doppeltes möglich, entweder, daß Jesus die günstigen Umstände benutzt hat, um die Rolle eines Messias zu spielen, oder daß er sich erst durch diese allmählich zum Bewußtsein des messianischen Berufes bestimmen ließ? Die Antwort auf die erste Frage ist einfach. Nur der fanatische Unglaube kann gegen Jesus einen solchen Vorwurf erheben. Das Bild Jesu in der Heiligen Schrift und in der Geschichte ist zu edel und erhaben, als daß ihm ein solcher Makel aufgebrannt werden könnte. Von absichtlicher Täuschung kann keine Rede sein.

Aber hat sich Jesus vielleicht selbst getäuscht, erst allmählich fortreißen lassen? Dieser Vorwurf würde demselben Urtheile unterliegen, wenn er nicht zugleich mit einer bessern Meinung von Jesus verträglich wäre. Aber diese Verträglichkeit erweist sich doch wieder als ein Schein. Denn nicht nur lassen die Evangelien Jesus mit dem vollen Bewußtsein des messianischen Berufes auftreten, sondern die Beziehung der Prophetien auf seine Person verlangt auch ein unzweideutiges messianisches Bewußtsein, verbietet jede künstliche Deutung. Jesus würde gar nicht mehr der lautere, reine,

[1] Schell, Dogmatik I, 21 f.

wahrheitstreue Messias sein, als welcher er überall, in den Briefen wie in den Evangelien, erscheint, wenn er aus dem Glauben der Juden, daß der Erwählte Jehovas (2 Sam. 7, 14) der Gegenstand der sonderlichen Liebe sein und deshalb Sohn Gottes genannt werden müsse, das Bewußtsein, zum Messias berufen zu sein, geschöpft hätte, weil er sich „als den Sohn Gottes in diesem einzigartigen Sinne fühlte". Die Prophetien müssen mit den Worten des Herrn selbst verbunden werden. Nie hätte er mit solcher Zuversicht, mit so unbedingtem Vertrauen auf das Alte Testament, auf Moses und die Propheten sich berufen können, wenn er nicht der festen Ueberzeugung von Anfang an gewesen wäre, daß Moses und die Propheten über ihn geweissagt haben. Ja eine rein menschliche Ueberzeugung, eine fides humana hätte gar keine Berechtigung gegeben, in die Ausführung des göttlichen Heilswerkes einzugreifen. Hierzu gehörte die directe Sendung von Gott. Ohne die Anerkennung dieser Verbindung würde der Charakter Jesu selbst nothleiden, die nothwendige Anerkennung derselben beweist aber schon für sich die Messianität Jesu.

11. Der allgemeine Glaube an den Messias und die Erwartung des Retters gerade zu jener Zeit haben es bewirkt, daß die Apostel die Gewißheit von dem Reiche Gottes erhielten, dessen Nähe Jesus verkündigte. Wohl war es zunächst „der Eindruck seiner Person, die Gewalt seines Wortes, die Macht seines Geistes, welche den Glauben erzeugten" [1], aber der Glaube an Jesus als den Messias war doch nur möglich, wenn sie überhaupt an einen Messias glaubten und ihr Ideal in Christus verwirklicht fanden. Sie mußten in Jesus doch die Erfüllung der Weissagungen erkennen. Sie hatten nicht bloß für ihre Hörer, welche den Herrn nicht gesehen hatten, den Beweis aus der Schrift nothwendig, um das Aergerniß zu beseitigen, sie brauchten denselben auch für sich selbst. So wenig aber aus diesem Beweise für die Zuhörer der Glaube erzeugt wurde, ebenso wäre es unmöglich gewesen für die Jünger, den Glauben an Jesus dadurch allein zu gewinnen. Wie sie erst nach der Auferstehung die volle Einsicht gewonnen haben, so war es auch natürlich, daß sie ihren Zuhörern den Beweis für die von ihnen erlebten Thatsachen immer reichlicher aus dem Alten Testamente schöpften. Denn in der Auferstehung hatten sie ja den Schlüssel gefunden, welcher ihnen das Alte Testament öffnete. Vom rückwärts schauenden Standpunkte aus war es natürlich und leicht, für alle einzelnen Ereignisse einen Zug im Gesetz und den Propheten zu finden und allmählich den „Beweis wie ein Netz über die ganze Geschichte des Lebens Jesu" zu ziehen, ja in einzelnen

---

[1] Weizsäcker, Das apostol. Zeitalter S. 27. 33. 110; Neue Unters. S. 472 ff.

Prophetenworten geradezu Charakterbilder des Lebens Jesu in den wesentlichsten Zügen desselben zu erkennen (Matth. 12, 18 f.; 13, 14 f.).

Aber selbst wenn diese Stellen nur Anwendungen gewesen wären, so hätten sie dem Bilde nicht geschadet; denn der Beweis müßte erst überzeugend geführt werden, daß „die Erzählung selbst ganz aus Beweisstellen herausgearbeitet ist, wie zuletzt in der Leidensgeschichte nach der Darstellung des Matthäusevangeliums". Wenn bei Paulus die Schrift wie eine Person erscheint, „welche alles vorausgesehen und durch ihre Aussprüche den Verlauf der Dinge selbst maßgebend gestaltet hat, wie die Vorsehung", so ist eben der teleologische Standpunkt der von Gott eingegebenen Heiligen Schrift anerkannt. Für die Jünger war dadurch der unmittelbare Glaube in eine bewußte Ueberzeugung übergeführt, für die Zuhörer, für die folgenden Generationen ein überzeugender Beweis für die Thatsachen selbst gegeben. Eine Bildung der Ereignisse nach der Voraussage war nicht möglich.

„Es gibt eben keine alttestamentliche Gestalt, welche nach ihrer ganzen Bedeutung und Geschichte diese typische Parallelisirung nothwendig herausforderte; es ist immer nur ein einzelner Zug der alttestamentlichen Geschichte, in welchem eine einzelne Seite an der Bedeutung Jesu oder ein einzelnes Ereigniß seiner Geschichte ein Analogon findet. Daher hat auch Strauß hier vollends nie eine evangelische Erzählung als eine runde Nachbildung einer alttestamentlichen erklären können, sondern nur durch das Zusammenwirken von Zügen aus oft heterogenen Geschichten die Motive für ihre Entstehung gewinnen können. Er ist sogar nicht in dem Kreise der heiligen Geschichte des Alten Testamentes stehen geblieben, sondern hat aus der Wundersage anderer Völker Entlehnungen machen müssen, um die Motive, deren ungenügende Zeugungskraft er wohl fühlte, zu verstärken." [1]

12. Mit dem messianischen Nachweise ist aber die weitere Consequenz von selbst gegeben. Denn aus den Weissagungen läßt sich der Messias als Sohn Gottes, Hoherpriester und König darstellen. Das Reich Gottes aber erscheint als Stiftung eines neuen Bundes, als der Anfang einer reinern Gottesverehrung im Geist und in der Wahrheit, als Stätte der Entsündigung und Versöhnung, als Wohnung des über alle ausgegossenen Heiligen Geistes. Ist also Jesus wirklich der Messias, so muß dies alles auf ihn und auf sein Reich Anwendung finden.

Im Namen Messias (Joh. 1, 42; 4, 25) oder Christus für Jesus von Nazareth war zugleich die Gottessohnschaft angedeutet [2]. Petrus

---

[1] Weiß, Leben Jesu I, 154.

[2] *Eus.*, Dem. 3, 2, 76. *Didon*, Vie de Jésus I (Paris 1891), LVI ss. Drey, Apologie II, 299 ff.

(Matth. 16, 18) und Johannes (20, 31) fügen alsbald bei: „der Sohn des lebendigen Gottes, der Sohn Gottes“. Ist diese Folgerung schon in den Prophetien enthalten oder erst von den Jüngern eingetragen? Gilt sie allgemein in moralischem Sinne oder besonders vom wirklichen und eigentlichen Sohne Gottes? Hierzu spitzt sich schließlich die Bedeutung der Prophetie zu; denn war Christus wahrhaftiger Gott, so kann die Prophetie nicht ganz ohne Kenntniß davon sein; war er dies aber nicht, so verliert auch sein Messiastitel den größten Theil seines Werthes für uns. Gewiß sind viele Prophetien nur in der Anwendung in Erfüllung gegangen, sind manche erst durch die Erfüllung als solche erkannt worden, aber wenn die Persönlichkeit des Messias aus den Prophetien abgeleitet werden muß, so kann die göttliche Person nicht ganz fehlen.

Der Herr selbst hat, wie bereits bemerkt wurde, die Juden mit Psalm 109 (110), 1 beschämt: „Der Herr sprach zu meinem Herrn“ u. s. w., dessen messianische Beziehung die Juden nicht läugneten. Ist der Herr Davids nicht älter als David? Ist es möglich, diese (und andere) Psalmstellen auf David, „dessen Gestalt für die Religion Israels von einer Bedeutung geworden ist, welche man nicht leicht überschätzen kann“ [1], zu beziehen? Dagegen spricht schon die Thatsache, daß die Juden diese Psalmen selbst messianisch deuteten. Ps. 2, 7: „Jahwe sprach zu mir: Mein Sohn bist du, heute habe ich dich gezeugt“, wird zwar von der Einsetzung ins ewige Priesterthum (Hebr. 5, 5) und von der Auferweckung von den Todten (Apg. 13, 33) gedeutet, findet aber seine ganze Erklärung nur in der ewigen Zeugung (Hebr. 1, 5), welche die Voraussetzung der beiden andern ist. Denn Heute ist bei Jahwe das ewige Heute, die Ewigkeit. Ps. 44 (45), 7. 8: „Dein Thron, o Gott, steht immer und ewig. Du hast die Gerechtigkeit geliebt und die Ungerechtigkeit gehaßt; darum hat dich, o Gott, dein Gott gesalbt.“ Schon Origenes bemerkt, er habe hiermit einige Juden in Verlegenheit gebracht. Denn ob man die Salbung mit den meisten Vätern in die Menschwerdung oder mit andern in die Taufe verlege [2], die Anrede „Gott“, die Gleichstellung mit Jahwe beweist die den gewöhnlichen Messiasbegriff weit übersteigende Vorstellung des heiligen Sängers.

Bei Isaias heißt der Messias Immanuel, d. h. Gott mit uns (7, 14), starker Gott, Vater der Ewigkeit (9, 6). Wohl rühmt derselbe Prophet

---

[1] Schultz a. a. O. S. 152 ff.; vgl. dagegen ebd. S. 768 ff. über die Messiashoffnungen zur Zeit Jesu, S. 809 ff. über den zweiten Schriftsinn, S. 812 ff. über die rabbinische Deutung, welche bereits die Prädicate für den Messias herausgestellt hatte. Wünsche, Beiträge S. 311.

[2] C. Cels. 1, 56.

11, 1 ff. den Geist, welcher auf dem Messias ruhen wird, und nennt darunter auch den Geist der Frömmigkeit und der Furcht des Herrn; aber folgt vielleicht daraus, daß er gar nicht an die Gottheit des Messias gedacht hat? Nur dann, wenn ihm der niedrige, menschliche Messias mit dem Gottessohne unverträglich war. Dies ist aber, selbst abgesehen vom Deutero-Isaias, unrichtig. Gott und die Jungfrauengeburt stehen nebeneinander. Jeremias nennt den Messias (23, 6) den Heils-Jahwe, d. h. den, welcher die Quelle unseres Heiles ist, wie Jahwe. Michäas bezeichnet ihn (5, 2) als König, dessen Ausgehen vom Anbeginn, von den Tagen der Ewigkeit her ist. Wenn er dennoch Jahwe seinen Gott nennt, so hebt dies ebensowenig seine Gottheit auf, als Zacharias die Persönlichkeit beseitigen will, indem er Gott selbst als Retter und Herrscher seines Volkes darstellt (9, 8. 10). Wer wollte es der poetischen Darstellung der Propheten verargen, wenn sie das irdische und himmlische, das königliche und göttliche Bild ineinander zeichneten, wenn sie Jahwe und seinen Gesalbten bald zur Identität vereinigten, bald bis zur Abhängigkeit unterschieden?

Wie sehr man später das Gewicht dieser Aussprüche anerkannte, beweist die Abschwächung, welche die LXX an Is. 9, 6 anbrachten, indem sie den Messias nicht Gott, sondern Engel des guten Rathes nennen. Noch weiter geht der Paraphrast (Jonathan), indem er schreibt: „Sein Name wird genannt von dem des wunderbaren Rathes, von Gott: Held, aufgestellt für die Ewigkeit.“ [1] Aehnlich hat er Mich. 5, 1 statt: „das Ausgehen des Messias von Ewigkeit her“ gesetzt: „Sein Name sei von Ewigkeit.“ In der schon oben angeführten Stelle des Propheten Daniel ist die Gottheit des auf den Wolken kommenden Menschensohnes so deutlich gelehrt, daß selbst die strengsten Kritiker anerkennen müssen, hier habe sich der Glaube an die Gottheit des Christus wahrscheinlich schon wirklich in den Glauben an seinen vorweltlichen Ursprung aus Gott, an seine Präexistenz umgesetzt. Diese Folgerung wird durch die Weisheitsbücher unterstützt, in welchen das Verhältniß zwischen Jahwe und dem Messias metaphysisch erklärt wird [2]. Die unverkennbare Anwendung und Fortsetzung dieser Logoslehre finden wir im Hebräerbriefe und im Prologe des vierten Evangeliums.

13. Auch die Juden konnten sich diesen Folgerungen des Alten Testamentes nicht ganz verschließen. Im Buche Henoch, welches in der Makkabäerzeit verfaßt wurde, weht noch der echte, religiöse Geist des Judenthums [3]. Der Messias wird der Auserwählte, Gesalbte, Menschen-

---

[1] Langen a. a. O. S. 426. [2] Spr. 8, 22 ff. Sir. 24, 5. Weish. 7, 25 ff.

[3] Langen a. a. O. S. 413 ff. 451 ff. Wetzer u. Weltes Kirchenlex. VIII, 1377 ff. Baldensperger a. a. O. S. 73 f.

sohn genannt. Er wird aber Gott sehr nahe gerückt, überirdischer Glorie theilhaftig und mit den Befugnissen des Richters ausgestattet (vgl. Joh. 5, 27). Seine Präexistenz wird deutlich ausgesagt. Nicht nur die Heilsepoche und der präcise Augenblick ihres Eintritts, sondern auch das Heil selber, d. h. der Messias, ist von Anbeginn von Gott geplant und bei ihm vorhanden. Der Messias führt denn auch an einer Stelle den Namen „Sohn Gottes", welcher mit dem Vater sich für immer und ewig mit den Frommen verbinden wird. Preist dieser Auserwählte auch mit den Engeln Gott, so sitzt er andererseits doch wieder auf dem Throne der Herrlichkeit bei Gott, wird von allen angebetet werden und über alles herrschen, wie er vor allem gewesen ist. „Man erkennt hier klar die Verbindung der alexandrinischen Logos- und palästinensischen Weisheitslehre mit der Messiasidee, eine Verbindung, welche in der vorchristlichen Zeit auf dem Boden Palästinas sehr selten vorgenommen wurde."

Das Psalmbuch Salomons aus der Zeit der beginnenden Römerherrschaft geht zwar mehr auf die irdische Seite des Messias ein, hat aber doch der geistig-religiösen Sehnsucht nach einem Messias-König im Reiche der Wahrheit und Gerechtigkeit einen schönen Ausdruck verliehen. Die nach der Zerstörung Jerusalems fallende Himmelfahrt des Moses stellt das messianische Reich als ein überirdisches, den Messias als den Gesandten Jahwes, aber auch als den Allerhöchsten, als Gott, den Ewigen und Einzigen dar, indem sie die alttestamentlichen Prophetien vom Erscheinen Jahwes zum Heile des auserwählten Volkes auf den Messias bezieht, während das vierte Esrabuch den Messias, den Gottessohn der Synagoge, bestimmt von Jahwe unterscheidet, aber ihn allerdings auch nach dem 400jährigen Reiche sterben läßt, ohne der Auferstehung zu gedenken.

Freilich gehen die Targumisten nicht so weit als Henoch und die Himmelfahrt des Moses, sie läugnen die Präexistenz, aber ihre vom palästinensischen Standpunkte jener Zeit aus begreifliche Tendenz ist auch leicht als solche zu erkennen. Sie haben mit Rücksicht auf die damalige Volksmeinung einen Rückschritt in der Charakterisirung des Messias gemacht. Alle die bunt durcheinander schwirrenden Phantasien über den Messias, von der grobsinnlichen bis zur religiösen, ja bis zur Auflösung in eine reine Idee, in das Nichts, reichen entfernt nicht an die in Jesus vollzogene Verwirklichung des Messiasideals als der Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen hin, aber sie zeigen uns doch das Streben jener Zeit, dem hohen Charakter irgendwie gerecht zu werden, das Bild dem gewöhnlichen Leben etwas zu entrücken. Selbst die nachchristlichen Rabbinen müssen das doppelte Messiasbild indirect bestätigen. Denn um Jesus nicht als Messias anerkennen zu müssen, machen sie aus dem

einen Verheißenen zwei verschiedene Personen, einen Messias, Josephs Sohn (Ephraim), und einen Messias, Davids Sohn. Jener ist von niedriger Herkunft und verächtlich, ein Aussätziger und muß zuletzt dem Armillus oder dem Gog und Magog unterliegen. Dieser aber ist der Erbe der Verheißung nach ihrer glänzenden Seite, besiegt alle seine Feinde und gründet das jüdische Weltreich [1]. Die Clementinen sagen, dies sei der einzige Unterschied zwischen den Christen und Juden, daß nach jenen der Messias schon in Niedrigkeit gekommen sei, nach diesen aber überhaupt erst kommen soll.. Beide erwarten eine Ankunft des Messias (Parusie!).

Selbst aus den Evangelien läßt sich noch der Beweis erbringen, daß damals der Messias wie als jüdischer Herrscher, so auch als „Sohn Gottes" erwartet wurde. Zacharias und Elisabeth, Simeon und Anna athmeten den tiefen religiösen Geist der Messiashoffnungen und sind Repräsentanten der besten Juden, welche auf das Heil Israels warteten. Der Lobgesang des Zacharias und das Dankgebet des Simeon beweisen, wie erhaben ihre Vorstellungen von dem Heile Gottes, welches der Welt bereitet wurde, waren. Der Teufel und die Dämonen gebrauchen, bedingt und unbedingt, die Anrede „Sohn Gottes" (Matth. 4, 3. 6. Marc. 3, 11). Lucas bemerkt dazu: „Jesus schalt sie und ließ sie es nicht sagen, daß sie wußten, daß er der Christus ist" (4, 41). Nathanael begrüßt Jesus bei der ersten Begegnung mit den Worten: „König Israels und Sohn Gottes" (Joh. 1, 50). Der Hohepriester fragt Jesus, ob er der Sohn Gottes sei (Matth. 26, 63. Luc. 23, 70). Beides wäre nicht möglich gewesen, wenn nicht bei den Juden der Messias irgendwie als der Sohn Gottes gegolten hätte [2]. Indem die Juden die Bezeichnung als Blasphemie auffaßten (vgl. Joh. 5, 18; 10, 36; 19, 7. Matth. 27, 40. 43. 54), anerkannten sie wenigstens formell den engern Sinn des Wortes. Der Einzug Jesu in Jerusalem auf einem Eselsfüllen nach der Weissagung (Zach. 9, 9. Matth. 21, 5), vom begleitenden Volke mit dem messianischen Hosanna begrüßt, mit dem Tempel als Ziel, übertrifft doch auch für die Juden die gewöhnliche irdische Messiashoffnung, enthält ein religiös-liturgisches Element, einen überirdischen Zug, welcher durch die Wunder, vor allem durch die Auferweckung des Lazarus, auch in dem sinnlichen jüdischen Volke erweckt worden war.

14. Wir können deshalb mit dem hl. Augustinus sagen: „Die Propheten haben Christus gepredigt, aber die Gottheit Christi erkennen die

---

[1] Welte: Theol. Quart. 1842 S. 26 f. Edersheim, Leben Jesu II, 434. 717. Dalmann a. a. O. Weber, System der altsynag. Theol. S. 344 ff. *Clem.*, Recogn. 1, 50.

[2] Langen a. a. O. S. 433.

Häretiker weder in den Propheten noch im Evangelium selbst: um wie viel weniger die Juden, solange sie eine Hülle über ihrem Herzen haben?"[1] Aber das Fortbestehen der Juden im Unglück ist ein Beweis für die religiös-geistige Deutung der Prophetien in Christus. Ohne Hoffnung, ohne Prophetie, ohne Könige zeugen sie für den Untergang der alten Theokratie, für die messianischen Verirrungen der Juden. Das Scepter ist von Juda gewichen, das Heiligthum ist zerstört, das Gelobte Land von den Ungläubigen zertreten. Entweder waren also die jüdischen Messiashoffnungen eitel und vergeblich, oder sie sind in einem höhern Sinne zu deuten, der Messias ist ein himmlischer König, der Sohn Gottes.

Die Rabbinen haben später das Gesetz so auszulegen gesucht, daß es mit der Gegenwart ausgesöhnt wurde, aber das Gegentheil vom Gesetze herausinterpretirt. Dazu hat aber nicht die Unmöglichkeit der Ausübung Veranlassung gegeben, denn eine solche war auch im babylonischen Exile vorhanden, hat aber, weil von den Propheten vorausgesagt, nur zur Belebung der Messiashoffnungen beigetragen. Vielmehr kann die Verwerfung des zur rechten Zeit erschienenen, in göttlicher Macht geoffenbarten Messias erst durch eine solche Aussöhnung der Gegenwart mit dem Gesetze gerechtfertigt werden. „Die fortwährende Erfüllbarkeit und somit auch die Giltigkeit des alten Gesetzes war erst der unumstößliche Beweis, daß der Messias noch nicht erschienen sei. Dagegen die völlige und unläugbare Unmöglichkeit, das Gesetz zu erfüllen, hätte eben als factische Aufhebung desselben und als Beweis gelten müssen, daß die vormessianische Zeit vorüber sei."[2] Die wissentlichen und absichtlichen Mißdeutungen des Textes, die willkürlichen und absichtlichen Textänderungen beweisen das Gegentheil von dem, was die Rabbinen bezwecken.

Diese Beweisführung gegen die bereits erfolgte Erscheinung des Messias ist eine der stärksten Hauptbeweise für dieselbe, ein Hauptbeweis für die Falschheit der sinnlichen, irdischen Messiashoffnung, für die Wahrheit der göttlichen Natur in dem von den Propheten verheißenen Messias. Die Juden haben den Messias nicht erkannt in seiner Größe, wenn er seine Ewigkeit, seine Gottheit verkündigte, sie haben ihn nicht erkannt in seiner Niedrigkeit, wenn er als verlassener, leidender Menschensohn vor ihnen stand, scheinbar von Gott verlassen. Jenes, weil sie wegen des irdischen, selbstsüchtigen Sinnes das ewige Sein verkannten; dieses, weil sie glaubten, der Messias müsse ewig bleiben, ewig herrschen in seinem irdischen Reiche der Herrlichkeit[3]. Was blieb ihnen also vom Gesetze und den Propheten übrig?

---

[1] 2 Kor. 3, 15. *Aug.*, In Ioann. tr. 48, 3. [2] Welte a. a. O. S. 55.
[3] *Pascal* l. c. 10, 7. *Athan.*, De inc. c. 39. *Iren.* l. c. 4, 33, 10 sq.; 34, 3.

15. Es gibt kaum einen größern Contrast, als den zwischen den glühenden Schilderungen des ewigen Sions, des hochverehrten Heiligthums in Jerusalem durch die Propheten und den Psalmisten, und zwischen der Weissagung des Herrn von der Zerstörung des Tempels. Während die Propheten im Geiste alle Völker des Erdkreises nach Jerusalem wallfahren sehen, um sich vor dem Heiligthume des höchsten Gottes auf die Kniee niederzuwerfen, verkündigt Jesus am Oelberge, angesichts des prachtvollen Tempels, den erstaunten Jüngern den Untergang des Heiligthums. „Kein Stein wird auf dem andern bleiben, der nicht zerstört würde" (Matth. 24, 2). Wie lassen sich diese beiden Prophetien vereinigen? Es wurde wiederholt auf die doppelte Seite der alten Prophetie hingewiesen. Auch daran wurde erinnert, daß die Schuld der Juden dazu beigetragen habe, das Schicksal Jerusalems und des Tempels zu besiegeln. Wer wollte es wagen, die Entwicklung des messianischen Reiches zu schildern, wenn die Juden wirklich alle gläubig mit Jesus in Jerusalem eingezogen wären? Hätte auch dann Jesus klagen können: „Wie oft wollte ich deine Kinder um mich sammeln, wie eine Henne ihre Küchlein unter ihre Flügel sammelt, du aber hast nicht gewollt"? Thatsächlich ist es anders gekommen, anders gekommen wieder nach der Prophetie, welche auch den Unglauben des Volkes vorausgesagt hatte.

Indem also Jesus gegen den allgemeinen Glauben des jüdischen Volkes den geistigen Tempel in der Prophetie hervorhob und das Schicksal des von Menschenhänden gebauten Tempels voraussagte, hat er sich selbst in die Reihe der größten Propheten eingereiht, sein göttliches Wissen bewährt, seinen Anspruch auf Glauben bekräftigt. Wir begreifen es daher, daß die Synoptiker, je näher die Zeit der Erfüllung kam, desto nachdrücklicher und deutlicher auf die Voraussage des Herrn hinwiesen. Haben die Jünger nach der Auferstehung des Herrn erkannt, daß alles in Erfüllung gegangen war, was er, was die Propheten von ihm vorausgesagt hatten, und an ihn als den Sohn Gottes geglaubt, so waren sie um so mehr von der Wahrheit seiner eschatologischen Weissagungen überzeugt. Theilt auch die Weissagung des Herrn mit denen der Propheten die Eigenthümlichkeit, daß sie Nahes und Fernes, Irdisches und Himmlisches miteinander verbindet, so erfüllt sie gerade dadurch, wie jene, den weitern religiösen und sittlichen Zweck, selbst wenn, wie im Glauben an die Nähe der Parusie, die sehnsüchtig hoffende Gemeinde über die Zeit vor Gott sich täuschte. Indem der eine Theil in erschreckender Weise in Erfüllung ging, wurde er ein Unterpfand des Glaubens an die Erfüllung des zweiten Theiles, ein Motiv des sittlichen Strebens für alle Zeiten.

Wenn auch sonst in der Lehre und im Leben Jesu der prophetische Charakter weniger hervortritt, so zeigt doch eine genauere Analyse der Evangelien Christus auch als Propheten im hellsten Lichte [1]. Er hat sein Leiden und Sterben, seine Auferstehung und Himmelfahrt vorausgesagt, hat seinen Jüngern im allgemeinen und im besondern (Judas, Petrus, Johannes) ihr Schicksal vorausverkündigt. In den Aussendungs-, Parabel- und eschatologischen Reden hat er ein so zutreffendes Bild der Geschichte seines Reiches, der Kirche, entworfen, daß die bereits eingetretene Erfüllung nicht nur eine Bürgschaft für die fortlaufende Erfüllung, sondern auch um so mehr ein Beweis ist für den prophetischen Geist Jesu, als die damaligen Verhältnisse den schroffsten Gegensatz zu dem Vorausgesagten bildeten [2].

16. Der Geist Gottes hat sich in den Propheten nicht nur im Wort und in der Weissagung, sondern auch im Erweise der Kraft, im Wunder geoffenbart. Wie die Propheten die einzelnen Züge des messianischen Bildes und Lebens in mehr oder weniger deutlichen Umrissen zum voraus gezeichnet haben, so haben sie auch diesen Erweis der göttlichen Kraft des Messias nicht vergessen. Ohne Wunderthätigkeit wäre Jesus nicht der Messias. Ist er aber durch die Wunder ohne weiteres als Sohn Gottes erwiesen? Für sich allein reichen die Wunder zu diesem Beweise nicht aus, aber die eigene Aussage des Herrn in Verbindung mit der Bestätigung durch die Wunder stellt einen vollgiltigen Beweis für die Gottheit Jesu her [3].

An sich ist die Wunderthätigkeit nur ein Beweis für die Messianität. Die Juden erwarteten vom Messias als dem größten Propheten Zeichen, wie von Moses und den Propheten, größere Zeichen als die, welche Moses vollbracht hatte. Daraus erklärt sich auch, daß zu jener Zeit verschiedene Pseudopropheten, wie Theudas der Aegypter u. a., mit dem Versprechen auftraten, Wunder zu wirken und das Volk zu befreien [4]. Es gehörte zum Berufe des Messias, die Neugestaltung des ganzen Volkslebens, die Heilung aller seiner Nöthen, die Befriedigung aller seiner Bedürfnisse zu bringen. Waren Tod und Leiden eine Folge der Sünde, so mußten sie

---

[1] Schmid, Christus als Prophet. Brixen 1892. *Didon* l. c. II, 237 ss. Schwarzkopff, Die Weissagungen Jesu von seinem Tode, seiner Auferstehung und Wiederkunft. Göttingen 1895.

[2] *Iust.*, Apol. 1, 12. *Greg. Nyss.*, De op. hom. c. 25. *Eus.*, Praep. 1, 3. *Chrys.*, In ep. ad Hebr. H. 21, 3.

[3] Brischar: Theol. Quart. 1845 S. 301 ff. *Pascal* l. c. 10, 4. Edersheim a. a. O. I, 161 ff.

[4] *Iosephus*, Antt. 20, 5, 1; 8, 6. Kreyher, Die mystischen Erscheinungen des Seelenlebens und die biblischen Wunder II (Stuttgart 1880), 130 ff.

mit der Sünde beseitigt werden. Das goldene Zeitalter des ewigen Glückes und Friedens sollte wiederkehren. So wenigstens erscheint häufig das äußerlich aufgefaßte Bild der Propheten vom messianischen Reiche.

Wenn man aber die Einkleidung von dem Inhalte, die Schale von dem Kerne loslöst, so wird man den religiös-sittlichen Zweck nicht verkennen können. Die Wunder Jesu erscheinen dann nicht mehr als die durch den messianischen Charakter nothwendig geforderten Heilwirkungen, als „der normale Zustand, das beständige Zeichen seiner unschätzbaren Güte" [1], sondern als Bild und Beweis für die religiös-sittliche Heilung, als Motiv des Glaubens. Diese Zweckbeziehung ist in den Evangelien unverkennbar. Ob man die Oeffentlichkeit der Wirkungen oder das Verbot ihrer Verbreitung ins Auge fasse, in beiden Fällen wird man sich überzeugen, daß der religiös-sittliche Zweck, das höhere Glaubensinteresse den Ausschlag gab. Hätte Jesus seine Wunder nur gewirkt, um wohlzuthun, Elend und Noth zu lindern, so hätte er sie nicht öffentlich vollbracht, und hätten sie die Evangelisten nicht zu überliefern gebraucht. Vielmehr hätten die messianischen Wunder fortdauern müssen. Entweder ist diese äußerliche Deutung der messianischen Prophetie richtig, dann hätte sie sich nie ganz erfüllt, oder sie ist unrichtig, dann sind die Wunder Jesu anders zu beurtheilen, die Berichte der Evangelisten anders aufzufassen [2].

17. Die messianische Bedeutung der Wunder scheint im Matthäusevangelium noch vorzuwiegen. Denn es gibt eine Darstellung der Lehr- und Wunderthätigkeit Jesu, um den messianischen Charakter zu beweisen. Dieser Darstellung schickt der Evangelist die Uebersicht voraus: „Und er zog einher in Galiläa, lehrend in den Synagogen und predigend das Evangelium des Reiches und heilend jede Krankheit und jedes Leiden im Volke" (4, 23). Die Bedeutung der Heilwunder faßt er in dem Citate aus Is. 53, 4 zusammen: „Er ergriff unsere Schwachheiten und trug die Krankheiten" (8, 17), obwohl dies schwerlich der nächste Sinn jener Stelle ist (1 Petr. 2, 22 f.). Nichtsdestoweniger weisen auch bei Matthäus die Wunder über den messianischen Charakter hinaus; denn er berichtet, daß Jesus zur Bekräftigung der aus eigener Vollmacht vollzogenen Sündennachlassung den Gichtbrüchigen geheilt habe (9, 6). Wie leicht konnten aber die Juden versucht sein, diesen Zusammenhang zu verkennen und die Sündenvergebung als Anmaßung, als Gotteslästerung zu deuten! (9, 3.) Indem nun Jesus ausdrücklich seine Worte durch das Wunder bestätigt, macht er das sinnliche Zeichen zum Erkennungszeichen des Höhern, der

---

[1] *Didon* l. c. I, 268. Schell a. a. O. III, 240.

[2] Kleutgen, Theol. III, 355.

göttlichen Macht, das Wunder zu einem Beweise für seine Gottheit. Zu demselben Ergebniß führt die Streitfrage über die Teufelaustreibung (12, 24 ff.). Auch das Bekenntniß der Jünger (14, 33) war die Wirkung eines Wunders.

Noch mehr tritt aber diese Bedeutung der Wunder im Marcusevangelium hervor. Der Evangelist will den Beweis führen, daß Jesus der Sohn Gottes ist. Er führt denselben der Fassungskraft seiner Leser entsprechend mehr durch anschauliche, lebendige Schilderung der Thätigkeit Jesu als durch Schriftbeweise und Reden Jesu. Sollte man nun nicht erwarten, daß der Wunderthäter durchaus als solcher in den Mittelpunkt der Darstellung gestellt wird? Und dennoch ist dem nicht so. Gewiß schildert Marcus die Wunder so eingehend und anschaulich, um die dem Schauplatze der Thätigkeit Jesu fernstehenden römischen Leser zur Anerkennung zu zwingen und zum Glauben an den Gottessohn zu bewegen; aber obwohl er die Bergpredigt übergangen hat, so hat er doch die diesbezügliche Bemerkung des Matthäus über den Eindruck der Reden Jesu aufgenommen. „Sie erstaunten über seine Lehre; denn er lehrte sie wie einer, der Macht hat, und nicht wie die Schriftgelehrten" (1, 22. Matth. 7, 28). Selbst nach dem ersten Wunder Jesu in der Synagoge gibt er den Eindruck desselben auf die Menge mit den Worten wieder: „Und alles war voll Staunen; man fragte sich: Was ist das? Eine neue Lehre mit Macht! auch den unreinen Geistern gebietet er, und sie gehorchen ihm" (1, 27).

Das Wunder steht also an zweiter Stelle, als Bestätigung der Lehre dessen, was Jesus von sich und seiner Mission aussagte. „Laßt uns anderwärts hingehen," sagt Jesus zu Simon, „in die benachbarten Ortschaften, damit ich auch dort verkündige; denn dazu bin ich ausgegangen. Und er ging und verkündigte in ihren Synagogen in ganz Galiläa und trieb die Dämonen aus" (1, 38. 39). Marcus führt seinen Beweis, indem er einerseits die Lehre als eine neue, bisher unerhörte darstellt, welche auf die Zuhörer eine bloß durch göttliche Macht erklärbare Wirkung hervorbrachte, andererseits aber die außerordentlichen Zeichen schildert, welche Jesus zur Bestätigung seiner Lehre gewirkt hat. Das ganze Evangelium durchweht der Geist der Verwunderung über die himmlische, göttliche Gestalt, welche eine neue Lehre vom Himmel gebracht hat und in den Wundern das Siegel seiner Sendung erkennen läßt. Es ist bekannt, daß gerade Marcus das Verbot, die wunderbaren Heilungen weiter zu verbreiten, am regelmäßigsten erwähnt. Wird man hierin eine sociale Vorsichtsmaßregel des Herrn erkennen dürfen, so ist doch der tiefere Grund in der Bedeutung der Wunder zu suchen. Sie sollen und können für sich nicht den Glauben begründen, sind aber eine Bestätigung dessen, was Jesus von sich aussagt

und für sich beansprucht. Wenn Lippert daraus folgert, jedenfalls sei diesem Jesus das Wunder nicht das gewesen, was er suchte[1], so geht er von einer falschen, allerdings bei den meisten Apologeten zu findenden Voraussetzung über die Wunderthätigkeit Jesu aus.

Lucas stellt die Wunder mehr unter den Gesichtspunkt der göttlichen Barmherzigkeit und Liebe. Jesus ist der barmherzige Samaritan, welcher gekommen ist, die Wunden zu verbinden und zu heilen, die Schmerzen zu lindern, das Elend und die Noth zu mildern. Jesus ist der gute Hirte, welcher den verlornen Schafen des Hauses Israel nachgeht und das gefundene Schaf zur Herde zurückträgt, der mitleidsvolle Erlöser, welcher die Sünder und Zöllner mit seiner Gegenwart und Gnade beglückt. Im Anschlusse an Isaias verkündet Jesus diese seine Aufgabe in der Synagoge zu Nazareth, und Lucas stellt diese ausführliche Erzählung programmartig an die Spitze seiner Darstellung der öffentlichen Wirksamkeit (4, 16 ff.). Lucas hat aber in Uebereinstimmung mit dem hl. Paulus gerade diese Seite der messianischen Wirksamkeit in den Vordergrund gestellt, um die Liebe und Menschenfreundlichkeit Gottes zu schildern, welche auf Erden erschienen ist, um die Menschen nach der Barmherzigkeit Gottes zu retten. Es ist kein potenzirtes menschliches Bild, welches er uns im barmherzigen Erlöser entwirft, sondern das Bild des von Liebe sich verzehrenden Gottessohnes, der sich für das Heil der Menschen selbst entäußert und in den Tod dahingegeben hat.

18. Ueber die Beziehung der Wunder im Johannesevangelium ist es kaum mehr nöthig, viele Worte zu verlieren. Hat Johannes im Gegensatz zu den ältern Berichten die Verbote der Veröffentlichung nicht erwähnt, so steht er doch nicht im Widerspruch mit ihnen. Denn er hatte in der Zeit nach dem Jahre 70 die Rücksichten auf das socialpolitische Leben nicht mehr zu nehmen. So wenig als in den zwei ersten Evangelien nur die Heilthätigkeit dargestellt wird, was schon durch das Wandeln auf dem See widerlegt wird, ebenso unrichtig ist es, daß in den zwei folgenden Evangelien „die Heilthätigkeit Jesu nur als Mittel der Wunderthätigkeit hingestellt, und diese nur aus Offenbarungszwecken abgeleitet" wird[2]. Nicht erst durch diese Darstellung hat sich der „Charakter Jesu" verschoben und das „übernatürliche Colorit" erhalten. Die ältern Evangelien kennen auch keine rein natürliche Thätigkeit.

Der Apostel kennzeichnet seinen eigenen Standpunkt so deutlich als möglich (20, 30 f.). Er berichtet die Wunder als Motiv des Glaubens an Christus, den Sohn Gottes, in welchem der Mensch das ewige Leben

---

[1] Christenthum S. 184. [2] Lippert a. a. O. S. 185. 208.

findet. Zu diesem Zwecke wählt er aus der großen Menge der Wunder Jesu gerade diejenigen heraus, welche nach ihrer Beschaffenheit durch das Außerordentliche, Ungewöhnliche ganz besonders geeignet sind, die Herrlichkeit dessen kundzuthun, der sie wirkte. Diese Herrlichkeit faßt aber Johannes von Anfang an als die Herrlichkeit des Eingebornen vom Vater auf. Er läßt keinerlei Zweifel darüber, daß er mit diesem Beweise aus den Wundern die volle Gottheit und Wesenseinheit des Sohnes mit dem Vater bekräftigen wolle. Aber ebensowenig hat es Johannes unterlassen, in den Reden Jesu diesen Hauptsatz seines Evangeliums klar und deutlich auszusprechen. Schon an der Spitze dieser Untersuchung haben wir eine Rede des Herrn erwähnt, in welcher dies Verhältniß zwischen den Reden und Wundern genau ausgedrückt ist. Es wäre nicht schwer, dasselbe in den einzelnen Reden und Erzählungen zu verfolgen. Ueberall erscheinen die Wunder mit den Reden, mit den göttlichen Lehren des Herrn gleichsam organisch verschlungen.

In der Verwandlung des Wassers in Wein hat Jesus seine göttliche Herrlichkeit geoffenbart, und die Jünger glaubten an ihn. Die Heilung des 38jährigen Kranken erscheint als ein Ausfluß jener göttlichen Thätigkeit, welche der Sohn mit dem Vater seit der Schöpfung der Welt ausübt; die Heilung des Blindgebornen ist ein Ausfluß des göttlichen Lichtes in Christus, welches jeden Menschen erleuchtet, der in diese Welt kommt. Die Auferweckung des Lazarus ist nur eine einzelne Wirkung der lebendigen Kraft dessen, der von sich sagen kann: „Ich bin die Auferstehung und das Leben". Je großartiger diese Wunder sind, je enger sie mit der Lehre Jesu über seine Person und Sendung zusammenhängen, desto überwältigender mußten sie Geist und Gemüth des Zuschauers bewegen. Deshalb wird gerade im vierten Evangelium dem Unglauben und der Verstocktheit der Juden ein vernichtendes Urtheil gesprochen. Obwohl Jesus so viele Wunder vor ihnen gethan hatte, glaubten sie doch nicht an ihn. Innerlich glaubten wohl manche an ihn, aber sie wagten es wegen der Pharisäer nicht, zu bekennen, damit sie nicht aus der Synagoge ausgeschlossen würden. Denn sie liebten die Ehre bei den Menschen mehr als die Ehre bei Gott. Wie aber die Jünger, wie der geheilte Blindgeborne durch eine ganz natürliche Reflexion über das Verhältniß der Wunder Jesu zu seiner Lehre zum Glauben gekommen sind, so (davon war der Evangelist überzeugt) müssen alle, welche guten Willens seine Erzählung von der Herrlichkeit des Menschensohnes lesen, vom Glauben an den Gottessohn erfüllt werden.

Aber beruft sich nicht der Herr gerade im vierten Evangelium bei seiner Wunderwirksamkeit auf den Beistand des Vaters? Selbst die wohlwollende Kritik behauptet, die Wunder seien kein Beweis für die

göttliche Allmacht, sondern alle seien durch die Macht des Vaters gewirkt[1]. Wir haben wiederholt auf diese Eigenthümlichkeit des vierten Evangeliums hingewiesen, mit Rücksicht auf den Monotheismus der Juden die Sendung des Herrn durch den Vater zu betonen. Es kann daher auch nicht auffallen, wenn Jesus vor der Auferweckung des Lazarus also betet: „Vater, ich danke dir, daß du mich erhört hast. Ich wußte zwar, daß du mich immer erhörst; aber wegen des umherstehenden Volkes sagte ich es, damit sie glauben, daß du mich gesandt hast“ (11, 41 f.). Denn man darf sich nur erinnern, daß der Evangelist kurz vorher den Herrn sagen läßt: „Ich bin die Auferstehung und das Leben; wer an mich glaubt, wird leben, wenn er schon gestorben ist.“ Daraus muß doch der wohlwollende Leser schließen, daß jenes Gebet nicht die Macht Jesu läugnen, sondern die weniger verständigen Juden belehren sollte, Jesus handle in allem als Abgesandter des von allen anerkannten Vaters. Die Einheit beider ist damit vielmehr ausgesprochen, nicht die Verschiedenheit.

Bei den andern Wundern ist aber nicht einmal von dieser Form eine Rede. Es ist eine durchaus gekünstelte Exegese, wenn man dieselbe erst aus der referirenden Darstellung erschließen will. Wenn z. B. Jesus zu dem Hauptmann von Kapharnaum sagt: „Gehe hin, dein Sohn lebt“ (4, 50), so braucht man nur die folgende Erzählung über den Verlauf der Krankheit des Knaben zu lesen, um in diesen Worten die wunderbare Heilung in die Ferne zu erkennen. Schon Herakleon bezeichnet das „er lebt“ statt „er soll leben“ als ein Zeichen der Herablassung und Demuth. Als „Verheißungswort“, das der Gott erfüllt, welcher allein Wunder thut (Weiß), würde es eine Lebensgemeinschaft voraussetzen, welche der Sohnschaft gleichkommt. Bei der Heilung des 38jährigen Kranken und des Blindgebornen fehlt auch dieser Ausweg. Denn aus der Bemerkung des Geheilten: „Wir wissen, daß Gott die Sünder nicht erhört“ u. s. w. (9, 31 f.), ist man nicht berechtigt, auf die Handlungsweise des Herrn einen Rückschluß zu machen. Der Geheilte hat Christus noch gar nicht innerlich erkannt (9, 35 ff.). Als Gegenstück wollen wir nur das Ausgehen der Heilkraft bei den Synoptikern (Marc. 5, 30. Luc. 6, 19) erwähnen. Schon Augustinus hat unter dieser Kraft den Heiligen Geist, in welchem Jesus die Wunder wirkte, verstanden.

19. Eines scheint aber allerdings aus dieser Betrachtung der Wunder hervorzugehen, was eingangs bemerkt wurde, nämlich die Wunder für sich allein, ohne Zusammenhang mit den Worten, der Rede,

[1] Weiß a. a. O. I, 323. Nitzsch, Evangel. Dogmatik (Freiburg i. B. 1892) S. 515. Dagegen Scheeben, Dogmatik II, 747. *Stentrup* l. c. II 2, 618 sq.

bieten keinen vollgiltigen Beweis für die Gottheit Jesu. Lehre und Werk Christi gehören zusammen. Der gläubige Sinn urtheilt zunächst umgekehrt. Die Väter meinen, wie Gott aus der Schöpfung erkannt werde, so sollten ihn jetzt seine Werke als Herrn der Schöpfung kenntlich machen. Wer Blindgeborne heilen könne, der könne auch die Menschen schaffen; wer Wasser in Wein verwandle, sei auch Herr des Wassers u. s. w.[1] Die Wunder sind eine unmittelbare Darstellung, Offenbarung der Gottheit, der göttlichen Macht. Allein die Väter haben stillschweigend die Lehre Jesu vorausgesetzt. Sonst hätten sie auch bei den Propheten, einem Elias, Elisäus denselben Schluß ziehen müssen. Freilich wenn man das Gesamtwerk Jesu ins Auge faßt, den Gesamteindruck erwägt, die Beziehung des Christenthums zu dem absterbenden Heidenthume und dem aufhörenden Judenthume berücksichtigt, so kann man sagen, die Wunderthätigkeit Jesu erscheine als eine großartige Offenbarung Gottes in der Natur[2]. Solange aber noch eine Möglichkeit der Thätigkeit durch einen Gesandten Gottes übrig bleibt, ist auch die gesamte Wunderthätigkeit, so gewaltig ihr Eindruck ist, für sich allein nicht absolut beweisend.

Sie wird dies aber, sobald sie mit den positiven Aussprüchen des Herrn verbunden wird[3]. Wer von sich sagen konnte: Der Vater wirkt bis jetzt, und ich wirke ebenfalls (Joh. 5, 17); was jener thut, das thut auch dieser; wie der Vater Todte erweckt und lebendig macht, so erweckt auch der Sohn diejenigen, welche er will (5, 21) —, der müßte sich der größten Blasphemie schuldig machen, wenn er die Unwahrheit gesprochen hätte, und könnte nicht durch die großartige Wunderwirksamkeit vom Vater bestätigt werden. Die Wunder der Weisheit seiner Lehre, die Wunder der Heiligkeit in seinem Leben, die Wunder der Liebe in seiner Aufopferung für die Menschheit vereinigen sich mit den Wundern der Allmacht, um neben der Weisheit, Heiligkeit und Güte auch die Allmacht Gottes zu erweisen und das Bild des Sohnes Gottes zu vollenden. Dies ist aber die Auffassung der Evangelisten, der Apostelgeschichte[4], der Briefe. Den Aposteln hat der Herr aber gleichfalls die Macht, Wunder zu wirken, übertragen, ein neuer Beweis für die eigene Macht Jesu, auch wenn Jesus nicht selbst sagen würde: „Mir ist alle Gewalt übertragen im Himmel und auf Erden“ (Matth. 28, 18). „Wie mich der Vater gesendet hat, so sende ich euch“ (Joh. 20, 21).

---

[1] Möhler, Athanasius I, 164. [2] Ebd. I, 165.
[3] Kleutgen a. a. O. III, 468. 365 f. 363. Drey a. a. O. I, 336; II, 350 f.
[4] 2, 22 ff.; 3, 13 ff.; 5, 30 ff.; 13, 27 ff.

20. Es ist kaum mehr nothwendig, die einzelnen Kategorien der Wunder zu besprechen. Nur der Vollständigkeit wegen möge eine kleine Uebersicht folgen[1]. Gewöhnlich theilt man die Wunder Jesu in Heil- und Naturwunder ein. Die erstern kann man wieder in Krankenheilungen und Todtenerweckungen unterscheiden. Mehr dogmatisch ist die Eintheilung des hl. Thomas: 1. Von den Wundern, welche Christus in Beziehung auf die geistigen Substanzen wirkte (Teufelaustreibung), 2. welche Christus an den Körpern wirkte (Sonnenfinsterniß beim Tode), 3. an den Menschen (Heilwunder), 4. an der unvernünftigen Creatur (Naturwunder). Insofern Krankheit und Tod zusammengehören und beide durch die Sünde in die Welt gekommen sind, können sie mit der Erlösung von der Sünde in Zusammenhang gebracht werden. Während aber die Erlösung von der Sünde der Zweck des ganzen Erlösungswerkes war, mußten die zeitlichen Strafen um so mehr auch für die Erlösten in dieser Welt bleiben, als sie nur dadurch dem Sohne gleichförmig werden, welcher selbst durch Leiden und Tod in seine Herrlichkeit eingehen mußte. Wer nicht das Kreuz auf sich nimmt und Jesu nachfolgt, ist seiner nicht werth. Der Jünger soll es nicht besser haben als der Meister. Leiden und Tod sollen ein Mittel für die Gläubigen werden, sich durch Geduld und Selbstverläugnung Verdienste für den Himmel zu sammeln. Sie haben aber gerade dadurch und durch die göttliche Gnade der Erlösung ihre Bitterkeit verloren und sind durch das Vorbild des leidenden Erlösers geheiligt. Deshalb kann der Apostel ausrufen: „Tod, wo ist dein Stachel? Hölle, wo ist dein Sieg?“ Die Leiden und Widerwärtigkeiten sind kurz und vorübergehend und nicht zu vergleichen mit der Herrlichkeit, welche Gott denen bereitet hat, welche ihn lieben. Wird daher von den Synoptikern auch wiederholt berichtet, daß Jesus alle Kranken heilte, welche ihm gebracht wurden, und alle Dämonen austrieb, so bleibt die Gesamtzahl doch eine sehr beschränkte.

Die Heilwunder haben vor der negativen Kritik noch am meisten Gnade gefunden, weil sie einer natürlichen Erklärung am ehesten Raum zu lassen scheinen. Wir haben schon oben gesehen, daß dieser Schein nicht ausreicht. Hier müssen wir nur darauf hinweisen, daß nach der Darstellung der Evangelisten Jesus wirkliche Wunder wirken wollte, einzelne ausdrücklich als Beweismittel benutzte (Matth. 9, 2. Joh. 5, 14; 9, 3). So wie die Berichte lauten, ist es unmöglich, anzunehmen, Jesus sei anfangs nach der Gewohnheit der Essener, welcher er sich anschloß (?),

---

[1] Drey a. a. O. II, 326 ff. *Köstlin*, De miraculorum, quae Christus et primi eius discipuli fecerunt, natura et ratione. Vratislaviae 1860. Strauß u. Torney, Die Wunder im N. T. (Neue Kirchl. Zeitschr. 1892 S. 124 ff.).

Arzt gewesen. Er habe damit angefangen, ein Arzt der Leiber zu sein, zahlreiche Heilerfolge erzielt, aus welchen die Legende Wunder gemacht, und sei später Seelenarzt geworden, kraft der Beziehungen, welche zwischen Leib und Seele stattfinden![1] Gerade das Gegentheil ist nach den Evangelien, deren Glaubwürdigkeit wir besprochen haben, und psychologisch wahr. Welcher Rabbi wäre denn bei den Juden zuerst als Arzt aufgetreten? Warum stehen die Mittel bei den Heilwundern durchgehends im Mißverhältniß zur Wirkung? Vielleicht um „wenigstens den Schein von Heilungen" herbeizuführen?

Noch weniger kann aber die Heilthätigkeit Jesu „im allgemeinen ganz im Sinne älterer Zeit" sich vollzogen haben, so daß man die Krankheit als eine Wirkung von Dämonen betrachtete (Matth. 8, 28. Luc. 22, 3. Joh. 13, 27)[2]. Es ist unrichtig, daß wie im Matthäusevangelium, so auch bei Marcus Kranke und Besessene identisch seien, und im Heilen immer noch der alte Begriff des Sühnens stecke und daher Heilung und Sündenvergebung identisch seien (Matth. 9, 5. Joh. 5, 4. Jac. 5, 14. Apg. 4, 9). Vielmehr geht die Sündenvergebung voraus und die Heilung folgt nach. Die „sympathetischen" Kuren müssen die Probe noch bestehen. Vom geistigen Tode hat Jesus die Besessenen befreit, vom leiblichen die Todten, welche er auferweckt hat. Denn nach der Darstellung der Evangelien geht es nicht an, die Besessenen lediglich als Kranke, etwa als Epileptische zu betrachten. Wohl sind solche Zustände mit der Besessenheit verbunden, aber sie sind Folgen, nicht Wesen der Besessenheit. Die Dämonen, welche sprechend eingeführt werden, sind zu deutlich von den Besessenen selbst unterschieden, als daß man sie als den eigenen Geist derselben bezeichnen könnte. Wenn die Leidenschaft den Geist des Menschen bis zur willenlosen Knechtschaft unter die Sinnlichkeit herabwürdigen kann, warum sollte es dann nicht möglich sein, daß der Geist des Bösen den menschlichen Geist samt dem Leibe sich dienstbar und zum widerstandsunfähigen Werkzeuge macht? Es gibt Menschen, welche ein diabolisches Wesen in ihrem ganzen Thun und Leben zur Schau tragen, sollte die Macht des Bösen sich nicht durch physische Erscheinungen offenbaren können? Das Johannesevangelium hat jene Seite in Judas besonders gezeichnet, die Synoptiker diese in den zahlreichen Schilderungen der Teufelaustreibung. Das häufige Vorkommen der Besessenheit zu jener Zeit, welches auch durch die im Evangelium und von Josephus erwähnten jüdischen Exorcisten bestätigt

---

[1] *Labanca,* Il Cristianismo primitivo. Torino 1886. Cf. Revue de l'hist. des rel. 1886 I, 220.

[2] Lippert a. a. O. S. 180. Carriere, Jesus Christus S. 55 ff.

wird, hängt ohne Zweifel mit der Nähe der Erlösung zusammen. Der Rückfall (Matth. 12, 43 ff.) beweist weder, daß die Besessenheit nur eine Krankheit, noch daß die Heilung eine scheinbare war, denn es handelt sich um freithätige Geschöpfe.

Von Todtenerweckungen werden in den Evangelien drei erwähnt. Alle Synoptiker erzählen die Auferweckung des Töchterleins des Jairus, Lucas allein die Auferweckung des Jünglings von Naim, Johannes allein die des Lazarus. Des Jairus Töchterlein ist eben verschieden — schläft nur —, der Jüngling wird gerade hinausgetragen, Lazarus liegt schon vier Tage im Grabe und riecht schon. Es lag den spätern Evangelisten daran, das Wunder der Todtenerweckung über allen Zweifel zu erheben. Damit hängt bei Johannes noch die Tendenz, die Darstellung der Synoptiker aus der judäischen Wirksamkeit Jesu zu ergänzen, zusammen. In der That, wenn ein Wunder die volle Beweiskraft für die göttliche Abkunft des Gottgesandten hat, so ist es die gegen alle Zweifel erhabene Auferweckung eines Todten.

Alle Bedenken gegen dieses Wunder richten sich nicht gegen den Charakter an sich, sondern gegen die Thatsache, gegen die Beglaubigung, das Zeugniß. Es ist nur ein Beweis von der alle bessern Anlagen zerstörenden Macht des Unglaubens, wenn er auch davor nicht Halt macht. Die Möglichkeit eines solchen Unglaubens hat der Herr in der Parabel vom reichen Prasser und armen Lazarus selbst zugegeben. Die Wirklichkeit berichtet der hl. Johannes anläßlich der Erzählung der Auferweckung des Lazarus. Aber im Hintergrund einer solchen Verstocktheit ruht immer wieder der Zweifel an der Wirklichkeit des Wunders, welcher freilich bei den Juden am wenigsten entschuldigt werden kann. Für die spätern Leser sind aber auch diese Wunder im Zusammenhange mit der ganzen Lehre und dem ganzen Werke Jesu aufzufassen und beweisen seine Erhabenheit über das Irdische, seine Herrschaft über die Natur. Dafür, daß im Volksmunde „die geistige Neubelebung zur Todtenerweckung" wurde, geben die Evangelien auch nicht den geringsten Anhaltspunkt. So etwas kann einem Theologen des 19. Jahrhunderts einfallen, aber nicht einem Evangelisten des 1. Jahrhunderts. Das Volk will greifbare Beweise, die Gelehrten, die „Gnostiker", construiren aus Ideen Phantasiegebilde.

21. Die Naturwunder sind wunderbare Wirkungen an den Elementen. Sie erscheinen neben den Todtenerweckungen der natürlichen Betrachtung als höhere Wunder, weil bei ihnen der geistige oder physische Contact zwischen dem Wunderthäter und dem Objecte fehlte, wie er bei den Heilwundern angenommen werden kann und bei der Forderung des Glaubens angenommen werden muß. Die „Elemente, welche das Werk des

Menschen hassen", stehen der menschlichen Herrschaft durchaus fern. Dennoch hat Jesus zu wiederholten Malen seine Freiheit von den Gesetzen der Natur und seine Herrschaft über die Kräfte der Natur erwiesen. Jesus wandelte auf dem See, ohne durch das Gesetz der Schwere nach unten gezogen zu werden; er stillte den Seesturm plötzlich, verwandelte Wasser in Wein, ließ den Feigenbaum verdorren, speiste mit wenigen Broden 5000 Menschen. Wir haben schon oben die rationalistischen natürlichen Erklärungen dieser Naturwunder besprochen. Dieselben sind fast wunderbarer als die Wunder selbst, weniger glaublich als diese. Denn trotz aller Analogie in der Natur führen sie eine nirgends vorkommende Ausnahme in den Gang der Natur ein.

Ein beschleunigter Naturproceß (Olshausen) kann doch die momentane Vermehrung des Brodes um nichts begreiflicher machen. Wo in aller Welt ist es einmal gelungen, das Wasser, welches langsam am Weinstocke durch die Sonne in Wein destillirt wird, durch einen beschleunigten Naturproceß, zu welchem alle wirksamen Factoren fehlen, in Wein zu verwandeln? So etwas könnte höchstens der modernen künstlichen Weinproduction zugemuthet werden. Für die Vermehrung des Brodes aber versagt selbst die Chemie den Dienst. Nicht besser steht es mit der Deutung dieser Wunder als sittliche Handlungen. Oder wer könnte sich mit der Erklärung befreunden, daß die Brodvermehrung ein fortgeführtes Werk der Mildthätigkeit und eine sozusagen temporäre Gütergemeinschaft zur Voraussetzung habe, indem die einzelnen ihre Vorräthe herauszogen und mit den andern theilten? Haben die Evangelisten vielleicht hiervon gar nichts bemerkt? Oder wird das Wunder zu Kana vielleicht begreiflicher, wenn das Wasser nur durch die Kraft Jesu für die Gäste den Geschmack des Weines bekam?

Das einzige Mittel vielmehr, diese vielen anstößigen Wunder zu beseitigen, wäre nur die allegorische Ausdeutung. „Es gibt nichts Mittleres zwischen Dichtung und der Annahme der Geschichte, so wie sie erzählt wird."[1] Die Evangelisten hätten nach dieser allegorischen Deutung eine Kraft, eine Eigenschaft, eine Wirksamkeit anschaulich zu machen gesucht, welche zu dem Bilde von Jesus im Glauben gehört. Sie hätten daher nicht bloß Erinnerungen verschmolzen, sondern die Erzählungen auch frei gebildet auf einer sachlichen Grundlage des Glaubens. Das Beispiel wird dann zur Parabel. Erzählungen wie das Seewunder, die Gadarener Besessenen, besonders die wunderbare Speisung, haben offenbar diesen Charakter und Ursprung. Es handle sich dabei nicht um Erfindung großer

---

[1] Haupt: Stud. u. Krit. 1887 S. 389.

und auffallender Wunder, durch welche die Macht des Thäters bewiesen werden soll. Die Erzählung erwachse von selbst aus einem gewissen Glauben. Was für diesen Jesus war und ist, das prägt sich ihm in der Allegorie aus[1].

Woher kommt aber dieser Glaube, woher dieses Bild von Jesus? Wären wirklich diese Wundererzählungen Allegorien des überschäumenden Glaubens, des Glaubens der ganzen Gemeinde, der ganzen Kirche, in welcher die Evangelien entstanden sind, so wäre dieser Glaube, diese Vorstellung von dem Thäter noch wunderbarer als diese Wunder selbst. Diese abgeschwächte „Mythenhypothese" wäre nur möglich, wenn die Evangelien freie Bildungen der spätern Zeit wären, die Tradition einer sagenbildenden Phantasie überlassen worden wäre. Aber auch dann wären sie nicht wahrscheinlich, weil der Glaube der Gemeinde selbst einen tiefern Grund haben müßte. Die Apostel haben sich bereits auf die Wunder berufen. In diesem Falle würden aber auch die Heilwunder, welche man noch einigermaßen gelten lassen will, dem gleichen Schicksale verfallen.

Es müßte denn nur sein, daß die Naturwunder „erst einer spätern Schichte" der evangelischen Erzählungen angehören. Für die Charakterisirung dieser spätern Schichte soll es in der That genügen, daß hier die beiden Brodvermehrungen und dann die Verklärung auf dem Berge die beherrschenden Erzählungen seien. Hier überwiege schon die Allegorie, die Handlung trete zurück. „Alles Vorstellen des Vorganges, wie es bei den Heilungen noch offen steht, hört hier auf. . . Man sieht nur, was der Glaube an Jesus, welcher diese Erzählungen schuf, damit ausdrücken wollte. . . Das Aufkommen solcher Ansichten läßt sich nur dadurch erklären, daß überhaupt ihr Meister ein Gegenstand der Lehre geworden war, und daß diese Lehrart nicht auf die Geschichte, sondern auf die symbolische Darstellung seines Wesens angelegt ist."

Als ob natürlicherweise Jesus seine Thätigkeit hätte mit der Brodvermehrung anfangen können! Es mußte, rein menschlich, pädagogisch die Sache betrachtet, doch ein allmählicher Fortschritt mit Rücksicht auf die Zuhörer und Zuschauer stattfinden. Wenn man Marcus 6, 1 bis 9, 13 liest, so findet man, daß die Heilwunder hier ebenso ihren Fortgang haben wie in der ältern „Schichte". Sie gehen neben den Naturwundern her. Aber auch das Johannesevangelium, welches die jüngste Schichte repräsentirt, hat doch nur drei Naturwunder (2, 1 ff.; 6, 1 ff. 16 ff.), aber vier Heilwunder. Wenn der Presbyter des Papias im bekannten Fragmente von der Predigt des Petrus sagt, er habe seine Lehre nach dem

[1] Weizsäcker, Apostol. Zeitalter S. 395 ff.

Bedürfnisse eingerichtet, so gehört doch viel Voreingenommenheit dazu, um hieraus zu folgern, daß man sich noch lange in der alten Kirche dieser Bedeutung der Naturwunder bewußt gewesen sei. Muß denn ein Prediger die Erzählungen aus einzelnen Glaubensvorstellungen erdichten, wenn er seinen Vortrag nach der Fassungskraft seiner Zuhörer einrichten will? Hierin liegt aber das Korn von Wahrheit dieser auflösenden Theorie. Die Evangelisten haben ihre Darstellung den sittlich-religiösen Zwecken angepaßt, einzelne Gruppen aus den Erzählungen gebildet, welche je eine Seite des Bildes von Jesus zur Anschauung bringen, aber sie deuten nicht im geringsten an, daß sie allegorische Dichtungen verwenden. Vielmehr erzählen sie aus Augenzeugenschaft oder nach dem Berichte der Augenzeugen. Die Apostel, auch der hl. Paulus, waren von der wirklichen Herrschaft Jesu über die Natur so sehr überzeugt, daß sie gerade hierin das wichtigste Zeichen des schöpferischen, allmächtigen Sohnes und Logos Gottes erkannten.

22. Außer den Wundern, welche Jesus selbst gewirkt hat, pflegt man auch die Wunder, welche an ihm und für ihn gewirkt wurden, als Beweis für seine göttliche Sendung und göttliche Natur anzuführen. Diese Unterscheidung ist darin begründet, daß Jesus Gottes- und Menschensohn zugleich war. „Wenn ich von mir selbst zeuge," sagt der Herr, „so ist mein Zeugniß nicht wahr. Ein anderer ist es, der von mir zeugt, und ich weiß, daß das Zeugniß wahr ist, das er von mir zeugt. . . Und der Vater, der mich gesandt hat, der hat auch von mir gezeugt" (Joh. 5, 31—36)[1]. Wir brauchen zum Beweise dessen nicht wieder auf die Weissagungen zurückzugreifen, es genügen die Kindheitsgeschichte und die Hauptmomente im Leben Jesu.

Der Vater hat von Jesus gezeugt, indem er seine Ankunft dem Zacharias, der Maria, dem Joseph durch Engel zum voraus ankündigte, die Hirten auf dem Felde zur Krippe rufen ließ, die Weisen aus dem Morgenlande durch den Stern nach Jerusalem und Bethlehem leitete, das göttliche Kind vor der Wuth des Herodes schützte. Der Vater hat für Jesus gezeugt, indem er ihn bei der Taufe im Jordan durch eine wunderbare Offenbarung verherrlichte und feierlich in sein Amt einführte, auf dem Berge der Verklärung vor den Jüngern als seinen geliebten Sohn bezeugte, im Tode verherrlichte, von den Todten auferweckte und vor den Augen der Jünger in den Himmel aufnahm. Daraus erklärt es sich, daß die Auferstehung Christi gewöhnlich als eine Auferweckung durch den Vater dargestellt wird. Durch diesen Doppelcharakter ist es ermöglicht, die Wunder auf den Vater zurückzuführen, ohne sie Jesu selbst abzusprechen.

---

[1] Drey a. a. O. II, 336 ff.

Der Vater verherrlicht Jesus, daß der Sohn den Vater verherrliche, wie ihm dieser Macht gegeben hat. Im Tode und in der Auferstehung nimmt Jesus seine Herrlichkeit wieder in Besitz, welche ihm der Vater gegeben hatte, weil er ihn geliebt hatte vor Erschaffung der Welt (Joh. 17, 24). Diese Verherrlichung krönt das Werk Christi, bestätigt seine Lehre, sein Leben. Er ist von Gott ausgegangen und wieder zum Vater zurückgekehrt. Wenn ihm aber alles unterworfen sein wird, so wird auch der Sohn selbst sich dem unterwerfen, der ihm alles unterworfen hat, auf daß Gott alles in allem sei (1 Kor. 15, 28).

Paulus kennt das Leben und die Lehre Jesu, macht aber selten Gebrauch und nie zum Zwecke dafür, was Jesus sei. Hierfür benutzt er die Auferstehung. Weil aber weder Paulus noch Marcus von den Wundern der Geburt und des Todes reden, folgt nicht, daß „die Poesie die Wiege und das Grab Jesu mit ihren duftigen Rosen umkränzt, sein Leben geschmückt" hat[1]. Das Wunder der Auferstehung, das zugleich Motiv für die geistliche Auferstehung war, brauchte in der Predigt einen solchen Schmuck gar nicht.

§ 25.

Gott und Mensch.

Schwierigkeit, ein Charakterbild Jesu zu entwerfen. — Die Durchdringung des Göttlichen und Menschlichen. — Der Gottmensch. — Eine und dieselbe Person in beiden Naturen. — Die leibliche Entwicklung Jesu. — Die geistige Entwicklung. — Die Nazarethaner kennen das wahre Wesen Jesu nicht. — Jesus genoß keine gelehrte Bildung. — Die Wahrheit Jesu macht die Gläubigen frei. — Die Sündelosigkeit Jesu. — Sie wird in der Heiligen Schrift direct und indirect von Jesus ausgesagt. — Diese Zeichnung des Charakters kann nicht aus der nachsichtigen Liebe der Jünger erklärt werden. — Selbst die Feinde Jesu zeugen mit ihren nichtigen Vorwürfen für die Sündelosigkeit. — Gotteslästerung infolge der Sündenvergebung, Sabbatsverletzung; Taufe im Jordan. — Auch im Innern Jesu kann von nichts Sündhaftem die Rede sein. — Die positive Seite des sittlichen Charakters. — Jesus ist nicht in den ehelichen Stand eingetreten. — Die Nächstenliebe Jesu. — Die Demuth und Selbstverläugnung des Gottessohnes. — Nirgends findet sich eine ähnliche Vollendung aller Tugenden. — Die Vermählung des morgen- und abendländischen Genius erklärt diesen Charakter nicht. — Jesus allein ist das Ideal für alle Menschen aller Stände. — Das Werk der Erlösung ein Werk des Gottmenschen. — Das prophetische, hohepriesterliche und königliche Amt. — Erhabenheit der Lehre Jesu. — Trinität. — Die Menschwerdung eine Offenbarung der Liebe, Gerechtig-

[1] Carriere a. a. O. S. 56 f.

keit, Heiligkeit. — Die Predigt vom Himmelreich. — Dieses ist nicht von dieser Welt, ein geistig-sittliches Reich für alle Menschen ohne Unterschied. — Heiligung des Einzelnen, der Familie, der Gesellschaft. — Die Ehe. — Unauflöslichkeit derselben, Keuschheit in derselben. — Die Jungfräulichkeit. — Die freiwillige Armut. — Die Gnade.

I. Das Verhältniß beider Naturen in der einen Person zu einander.

1. Es ist doppelt schwer, ein Charakterbild Jesu zu entwerfen, denn einmal stellt die lückenhafte Berichterstattung der Evangelisten der Vollendung des Bildes eine große Schwierigkeit entgegen; sodann steht Jesus so einzigartig in der Geschichte der Menschheit da, daß jede Zeichnung des Bildes nur als ein schwacher Versuch erscheinen kann, die unerreichbare Gestalt wenigstens in einigen Zügen zu fixiren. Die Jünger des Herrn waren zu sehr von dem unmittelbaren Eindrucke der gewaltigen Persönlichkeit ergriffen, als daß sie kleinlich nach den innern Gründen geforscht, die geschichtliche Entwicklung näher untersucht hätten. Jesus, der Messias und Gottessohn, beherrschte ihre ganze Gedankenwelt. Die Vorbereitung wurde nur insoweit berücksichtigt, als sie durch ihren wunderbaren Charakter die Person und das Werk Jesu im Lichte der göttlichen Herrlichkeit oder Barmherzigkeit erscheinen ließ. Aus demselben Grunde wählten die Evangelisten gerade jene Reden und Erzählungen aus, welche den übermenschlichen, den göttlichen Charakter Jesu am deutlichsten hervortreten lassen. Sagen es auch nicht alle so deutlich wie der hl. Johannes, daß sie die Herrlichkeit des fleischgewordenen Logos geschaut haben, so zeigen sie doch überall das Bestreben, die alles überragende Persönlichkeit Jesu dem erstaunten Leser vor Augen zu führen. Selbst Lucas, welcher das Menschliche in Jesus mehr als die andern betont, welcher es liebt, die menschlich ergreifenden, gemüthlich anregenden Seiten des Charakters lebhaft zu schildern, selbst er stellt diese Thätigkeiten Jesu wenigstens unter dem Gesichtspunkte der Herablassung und Selbsterniedrigung dar.

Der tiefere Grund für die genannte Schwierigkeit liegt also in der göttlichen Natur des Messias, welcher unter der Hülle der menschlichen Natur auf Erden erschienen ist. Die göttliche Natur bringt es mit sich, daß der beschränkte Mensch nie ein volles Bild von Jesus entwerfen kann; denn der göttliche Charakter ist unbeschränkt, die göttlichen Eigenschaften sind absolut. Die göttliche Natur hat aber auch der menschlichen einigermaßen ihren Charakter aufgeprägt, insofern als ihre Unvollkommenheiten im geistig-sittlichen Leben, welche sonst auch dem größten Manne den Charakter der Einseitigkeit und Beschränktheit aufdrücken, verschwunden

sind; insofern in Jesus nicht ein individueller, nationaler Mensch, sondern der Idealmensch auf Erden erschienen ist, welcher der ganzen Menschheit angehört, dessen einzelne Eigenschaften zwar nicht wie in Gott identisch sind, das Wesen selbst ausmachen, aber doch in vollkommener Harmonie miteinander stehen. Jede für sich ist zwar menschlich, aber vollkommen; alle zusammen bilden ein harmonisches Wunderwerk geistig-sittlicher Hoheit. Nimmt der Mensch in der Natur die höchste Stellung ein, welche auch die höchste Naturbegabung voraussetzt, so ist Christus der höchste unter den Menschen, der Mensch κατ᾽ ἐξοχήν, in welchem das ganze Geschlecht zusammengefaßt ist (Eph. 1, 10), so hat Christus die höchste, absolute Aufgabe, welche eine unübertreffliche menschliche Naturanlage, eine absolute göttliche Natur voraussetzt. Auch Plato suchte das Ideal der Tugend in Gott. „Folge Gott nach", war die Anweisung zur Tugend bei den Alten. Jedes Volk hat sich freilich dieses Ideal nach seinen besondern Eigenthümlichkeiten vorgestellt. Der Charakter Christi entspricht aber dem jüdischen Ideal nicht, er ist für die gesamte Menschheit das Ideal [1].

2. Das Göttliche und Menschliche, das Unendliche und Endliche, das Erhabene und Niedrige sind in ihrer Wechselwirkung so innig miteinander vereinigt, daß die Niedrigkeit des Menschlichen von dem Glanze des Göttlichen durchleuchtet, das unnahbare Licht des Göttlichen durch die menschliche Hülle gemildert wird. Liegt es im Wesen des Göttlichen, des Unendlichen, von seiner überreichen Fülle mitzutheilen, seine himmlische Herrlichkeit zu offenbaren, so ist nicht weniger der menschlichen Natur das Streben nach dem Unendlichen, Ewigen, Göttlichen, nach der Vereinigung mit Gott angeboren. Die Idee des Unendlichen, welche der Geist aus dem Endlichen und Beschränkten unwillkürlich abzieht (abstrahirt), weist ihn auf das Absolute hin, dessen einzelne Strahlen in der Schöpfung sichtbar sind; das Verlangen nach der ewigen Glückseligkeit im Absoluten zeigt die Vereinigung des Endlichen mit dem Unendlichen an [2].

In Jesus ist diese Vereinigung nicht bloß moralisch, sondern physisch vollzogen. Er ist vollkommener Gott und vollkommener Mensch, ist Gottmensch, wie seit Origenes diese wunderbare Vereinigung zweier Naturen bezeichnet zu werden pflegt. Es hat lange Kämpfe gekostet, bis Theologie und Kirche die einfache, unvermittelte Wahrheit von beiden Naturen in Christus, wie die Heilige Schrift und Ueberlieferung sie bieten, gegen die Häresie festgestellt und für das religiöse Denken ver-

---

[1] Wiseman, Zusammenhang S. 228 ff. *Rousseau:* Migne, Curs. th. II, 1226 sq. Weiß, Apologie I (3. Aufl.), 685 ff. 699 ff.

[2] *Petav.*, De inc. 2, 8, 5 sq. Schäzler, Neue Untersuchungen S. 63 ff.

mittelt hatten. Zu leicht wurde der göttliche Charakter beeinträchtigt, wenn der menschliche seinem ganzen Umfange nach geltend gemacht wurde, zu schnell verschwand die menschliche Natur, wenn die alles umfassende, gleichsam aufsaugende göttliche Natur in ihrem specifischen Unterschiede zu dem Geschaffenen in den Vordergrund gestellt wurde. Ebionitismus und Doketismus sind die beiden Pole, um welche sich der Streit vor der arianischen Häresie drehte.

Aber auch nachdem beide Naturen mit allen ihren Bestandtheilen, zwei vollkommene Naturen anerkannt worden waren, blieb doch für die Bestimmung ihres gegenseitigen Verhältnisses und Ineinanderwirkens noch viel zu thun übrig. Je deutlicher die Heilige Schrift Jesus in allen Reden und Handlungen als eine und dieselbe Person darstellt, je unbedenklicher sie göttliche und menschliche Thätigkeiten auf dasselbe Subject, bald auf den Gottessohn, bald auf den Menschensohn zurückführt, desto schwieriger mußte es werden, beide vollkommenen Naturen in dem einen, gleichbleibenden Subjecte zusammenzufassen. Entweder mußte die reale Verbindung beider Naturen gelockert, und die Einheit des Subjectes oder der Person gefährdet werden, oder es mußte die Einheit der Person streng gewahrt, aber die Unveränderlichkeit und Selbständigkeit der Naturen beeinträchtigt werden. Der Nestorianismus und der Eutychianismus waren diese beiden Pole in den christologischen Streitigkeiten.

Als endlich die Vereinigung beider Naturen in einer göttlichen Person, ohne Scheidung und Trennung, ohne Vermischung und Verwandlung, kirchlich festgestellt war, dauerte es doch noch lange, bis alle Consequenzen gezogen waren. Nicht bloß mußte die volle *communicatio idiomatum,* d. h. die Uebertragung der Eigenschaften der einen Natur auf die andere in der concreten Person des Gottessohnes, erst allgemein durchgeführt werden, sondern es galt auch, den Willen und die Willensthätigkeit für jede Natur ausdrücklich zu wahren. Scheint nun die Einheit der Person jede Charakterzeichnung Jesu unmöglich zu machen, so gestattet doch andererseits das Fortbestehen der vollen Natur mit allen ihren Kräften, den Charakter des irdischen, menschlichen Lebens für sich ins Auge zu fassen. Derselbe wird infolge der hypostatischen Vereinigung (Vereinigung in einer Person) beider Naturen immer etwas übermenschlich erscheinen, aber er ist doch auch ein rein menschlicher Charakter, der Charakter des einzigen Idealmenschen auf Erden.

Wir sind uns daher unserer Unfähigkeit, ein entsprechendes Bild von Jesus zu entwerfen, bewußt. Das Bild Jesu, wie es die Apostel gezeichnet, wie es in der Kirche, in Lehre und Leben ausgeprägt ist, steht auf so erhabenem Piedestal, daß wir nur ahnend zu ihm emporblicken

können, ist so vom Glanze des Lichtes umflossen, daß unser blödes Auge geblendet wird, unsere Hand erlahmt, wenn sie die Züge nachzeichnen will. Und doch nur nachzeichnen können und dürfen wir. Die Schüler großer Meister betrachten deren Werke Tag für Tag, vertiefen sich in alle einzelnen Züge, nicht um eine Unvollkommenheit in der Conception, eine Verfehlung in der Technik, einen Mißgriff in der Farbe mit kleinlicher Kritik herauszufinden, sondern um immer mehr mit voller Seele, in seliger Contemplation die tiefe Idee zu betrachten, welche der göttliche Genius in vergänglichen Stoffen verwirklicht hat. Ein schöneres Meisterwerk als das Bild des Herrn in den Evangelien und in der Kirche gibt es wohl nicht, ein Meisterwerk, welches Kraft und Leben hat. Es kann daher für die gläubigen Jünger nicht die Aufgabe sein, etwaige Mängel an der Zeichnung, welche bei endlichen Mitteln unvermeidlich sind, weil sie das Unendliche nie ganz ausdrücken können, hervorzukehren, nein, unsere Subjectivität soll zurücktreten, um diese absolute Objectivität ganz auf uns wirken zu lassen, um Christus zu sehen, wie er lehrte und Wunder wirkte, wie er starb und auferstand, wie er lebend in der Kirche fortwirkt. Wir sollen ihn nicht von der Höhe herab zu uns in die Tiefe ziehen, sondern sollen uns von ihm zum Göttlichen erheben lassen[1].

3. Kaum wollen wir aber die Charakterzeichnung beginnen, so werden wir uns schon der Schwierigkeit wieder bewußt. „Es bildet ein Talent sich im stillen, ein Charakter in dem Strom der Welt" gilt von jedem menschlichen Charakter. Keiner ist von Anfang an da, keiner ist je ganz fertig, noch weniger ganz vollkommen. Das Gesetz der Entwicklung gilt auch im Gebiete des geistig-sittlichen Lebens. Erziehung und Bildung, Verhältnisse und Zeitströmung wirken gerade bei hervorragenden Männern besonders zur Festigung des Charakters mit. Jeder ist mehr oder weniger ein Kind seiner Zeit. Dürfen wir auch in Jesus eine solche Entwicklung annehmen? Steht auch Jesus irgendwie unter dem Einflusse seiner Zeit, seines Landes, seines Volkes?

Wir wollen diese Fragen nicht theoretisch zu beantworten suchen, sondern die Antwort jenen entnehmen, welche dem Leben Jesu am nächsten standen. Nachdem der hl. Lucas die Empfängniß vom Heiligen Geiste, die Geburt zu Bethlehem, die Darstellung des Kindes im Tempel zu Jerusalem erzählt hat, bemerkt er: „Das Kind aber wuchs und erstarkte und wurde voll Weisheit, und die Gnade Gottes war über ihm" (2, 40). Dasselbe wiederholt er noch einmal von dem zwölfjährigen Jesusknaben, welcher in Jerusalem die Schriftgelehrten in Staunen versetzt hatte, indem

[1] Möhler, Ges. Schriften I, 141 f.

er sagt: „Und Jesus nahm zu an Weisheit und Alter und Gnade bei Gott und den Menschen" (2, 52). Die Vergleichung dieser Stellen mit 1, 80, wo über das Wachsthum des Johannes Aehnliches gesagt wird, weist noch besonders auf die menschliche Entwicklung hin. Johannes aber hatte wieder sein Vorbild im Alten Testamente (Samuel).

Die selbstverständliche leibliche Entwicklung haben wir hier nicht zu berücksichtigen. Wir würden sie gar nicht erwähnen, wenn sie nicht vom Doketismus als Schein erklärt worden wäre. Ist sie doch selbst von spätern griechischen Exegeten im Anschlusse an die apokryphen Evangelien doketisch verflüchtigt worden! Zwar gibt es einige Erzählungen, namentlich im Johannesevangelium (8, 59; 11, 39. Vgl. Luc. 4, 30), in welchen man das Verschwinden Jesu aus der Mitte seiner Feinde einigermaßen doketisch erklären wollte. Auch hat es bei den Vätern nicht an Versuchen gefehlt, alle leiblichen Zustände vollständig vom Willen, vom göttlichen Willen Jesu abhängig zu machen. Aber alle diese Versuche scheitern an dem einfachen, klaren Wortlaute der Heiligen Schrift, erweisen sich als theoretische Eintragungen in den Text. Auch das Johannesevangelium, welches 1, 14 die „fleischliche" Natur hervorhebt, kennt Jesus als einen vollen Menschen, dessen Mutter und Brüder (Verwandte) bekannt sind, der an der Hochzeit zu Kana theilnahm, sich, ermüdet von der Reise, am Jakobsbrunnen niederließ, gegen seine böswilligen Feinde in heiligem Zorne entflammt, für seinen Freund Lazarus von innigstem Mitleiden bis zu Thränen gerührt wurde. Blut und Wasser, welche aus der Seite des Leichnams flossen, sind noch ein Zeugniß für die menschliche Natur.

Die leibliche Entwicklung ist aber auch aus dem weitern Grunde hier zu erwähnen, weil sie an den genannten Stellen mit der geistigen Entwicklung zusammengestellt wird. Jesus ist in allem, die Sünde ausgenommen, als Mensch erfunden worden. Seit Irenäus lieben es die Väter, Christus alle Altersstufen durchlaufen zu lassen, um alle zu erlösen. Sind wir also auch zu dem Schlusse berechtigt, daß es sich im geistigen Gebiete ebenso verhält? Die volle Gleichstellung der Ausdrücke bei Lucas scheint die Bejahung nahe zu legen. Hat Jesus wirklich eine leibliche Entwicklung durchgemacht, oder, wie es noch einfacher lautet, hat er an Alter zugenommen, so hat er auch an Weisheit zugenommen, vor Gott und vor den Menschen. Lucas ist zudem auch derjenige unter den Evangelisten, welcher nicht nur als Realist die leibliche Seite besonders hervorhebt, sondern auch die menschlich-geistige Thätigkeit Jesu mit Vorliebe schildert. Er berichtet wiederholt, daß sich Jesus an einsame Orte zurückzuziehen pflegte, um sich dem Gebete zu widmen, auf die Berge hinausging, um zu beten, und die Nächte im Gebete zubrachte (5, 16; 6, 12;

9, 18). Die Väter wollen zwar hierin entweder nur eine Fürbitte oder ein Vorbild für uns erkennen, aber sie interpretiren von ihrem dogmatischen Standpunkte aus. Gregor von Nazianz bemerkt mit Recht: „Er war gesandt, aber als Mensch, — es waren ja in ihm zwei Naturen, wie er denn nach dem Gesetze der Natur müde wurde und hungerte und dürstete, Angst litt und Thränen vergoß.“ Die hypostatische Union hob die Bedürftigkeit der geschöpflichen Natur und Kräfte keineswegs auf[1].

Diese Eigenthümlichkeit des Evangeliums erinnert an die häufigen Ermahnungen des hl. Paulus zum gegenseitigen Gebete. Sie erinnert aber nicht weniger an die Darstellung des Charakters Jesu im Hebräerbriefe, in welchem gerade die menschliche Niedrigkeit und Schwachheit des Hohenpriesters geflissentlich hervorgehoben wird, um den leidenden, verfolgten, gedrückten Gläubigen in dem leidenden, mitleidsvollen Erlöser einen liebevollen Beschützer und begeisterndes Vorbild vor Augen zu stellen. „Denn wiefern er selbst gelitten hat durch die Versuchung, kann er auch denen, die versucht werden, helfen“ (2, 18). „Denn wir haben nicht einen Hohenpriester, der nicht mit unsern Schwächen mitfühlen könnte, sondern der in allem versucht ist in ähnlicher Weise, ohne Sünde“ (4, 15). „Er hat in den Tagen seines Fleisches Bitten und Flehen mit lautem Geschrei und Thränen gebracht vor den, der ihn aus dem Tode erretten konnte, ist auch erhört worden wegen seiner Frömmigkeit und hat, obwohl er Sohn war, Gehorsam gelernt an seinem Leiden, kam zur Vollendung und wurde allen denen, die ihm gehorchen, der Urheber des Heils“ (5, 7—9).

4. Man wird diesen Stellen nicht gerecht, wenn man darin bloß das allmähliche Hervortreten des von Anfang an fertigen geistigen Charakters Jesu finden will. Man wird ihnen aber auch nicht gerecht, wenn man der fertigen geistigen Erkenntniß, die man als eine der menschlichen Natur überhaupt erreichbare glückselige Schauung (visio beatifica) seit der Scholastik zu bezeichnen pflegt[2], eine andere, empirische, experimentelle, fortschreitende gleichsam zur Seite gehen läßt, indem man dasselbe Wissen, welches von Anfang an in der Klarheit des Schauens Besitz der menschlichen Seele war, auf diese Weise zugleich zum Gegenstande der

---

[1] *Greg. Naz.*, Or. 38, 15. Schell, Das Wirken des dreieinigen Gottes S. 346 ff. 379; Dogmatik III, 104 ff. 174. *Stentrup*, De Verbo inc. II, 2, 618 sq. Dagegen bei Scheeben, Dogmatik III, 221 f. die gewöhnliche Erklärung. Vgl. auch Sieber, Das Wachsthum Jesu in der Weisheit. Mainz 1850. Kirschkamp, Das menschliche Wissen Christi. Würzburg 1873. Rappenhöner, Körperleiden und Gemüthsbewegungen Christi. Düsseldorf 1878.

[2] Vgl. dagegen Schell, Dogmatik III, 153 ff.

Erwerbung macht (scientia experimentalis, acquisita). Diese doppelte Erkenntnißweise kann nur als ein Versuch betrachtet werden, den Einfluß des göttlichen Wissens nicht bis zur Beseitigung des menschlichen auszudehnen, der unausweichlichen Consequenz des Dogmas gerecht zu werden; denn der menschliche Wille und die menschliche Willensthätigkeit (Energie) wären ja gegenstandslos, wenn im Leben Jesu lediglich der göttliche Wille und die göttliche Energie in allen Thätigkeiten Jesu zu jeder Zeit zur Geltung gekommen wären.

Nur eines ist durch die Heilige Schrift unbedingt ausgeschlossen, ein Fortschritt vom „Schlimmern zum Bessern". Zu jeder Zeit und in jeder Lage sind die Handlungen Jesu durchaus vollkommen, sein Wissen ohne Irrthum. Damit ist auch die fortwährende Uebereinstimmung des menschlichen mit dem göttlichen Willen und Wissen gegeben, welche durch die Einheit der Person gesichert ist, ob man nun diese Person mit Johannes von Damaskus und vielen realistischen Scholastikern [1] als eine gottmenschliche bezeichnen, oder ob man, um jedes Mißverständniß zu vermeiden, bei dem gewöhnlichen Ausdrucke „göttliche Person" stehen bleibe.

Die apokryphen Evangelien haben sich gern mit der Kindheitsgeschichte Jesu beschäftigt und haben es geliebt, dieselbe möglichst wunderbar auszuschmücken. Die Versuchung dazu lag auch, abgesehen von häretischen Tendenzen, nahe; denn einerseits haben die Evangelisten den größten Theil dieser Zeit mit Stillschweigen übergangen, andererseits in dem Wenigen, das sie berichten, gerade die göttliche Veranstaltung zur Verwirklichung des Erlösungswerkes in den Vordergrund treten lassen. Nichtsdestoweniger kann denselben für die Charakterisirung Jesu kein Werth beigelegt werden. Die Andeutungen, welche wir in den Evangelien selbst über diese Zeit erhalten, legen vielmehr die Ansicht nahe, daß die Nazarethaner von der göttlichen Mission, um nicht zu sagen von dem göttlichen Wesen Jesu, keine Ahnung hatten. Er ist ihnen des Zimmermanns Sohn, der Zimmermann. Kein Prophet ist angenehm in seiner Vaterstadt! Der hl. Lucas gibt auch zu verstehen, daß die seligste Jungfrau das ihr bekannte Geheimniß sorgfältig bewahrte. Denn zweimal bemerkt er, sie habe alle wunderbaren Worte in ihrem Herzen bewahrt (2, 19. 51).

5. Diese Nachrichten bestätigen aber auch andererseits, daß Jesus keine gelehrte Bildung genoß. Denn so wenigstens müssen wir die Stelle Joh. 7, 15: „Wie kennt dieser die Schriften, da er doch nicht

---

[1] Schwane, Dogmengeschichte II, 529. Bach, Dogmengeschichte II, 400 f. 543 f. 648.

studirt hat?" verstehen. Dies schließt nicht aus, daß Jesus, der allgemeinen Gewohnheit der Juden entsprechend, im elterlichen Hause die gewöhnliche Unterweisung erhielt und in der Synagoge das Gesetz und die Propheten vorlesen und erklären hörte. Einzelne apokryphe Evangelien machen ihn zum Abcschüler [1]. Aber es beweist, daß seine Schriftkenntniß diese gewöhnliche Bildung weit übertraf, obwohl er keine Rabbinenschule in Jerusalem besucht hatte. Die Thatsache wird durch das Staunen bestätigt, welches der zwölfjährige Jesusknabe in Jerusalem unter den Schriftgelehrten der Zunft erregte. Es widerspricht der ganzen Erzählung, wenn man aus Luc. 2, 46 folgern will [2], Jesus sei bei den Schriftgelehrten seiner Zeit in die Schule gegangen. Noch mehr mußte aber der Gegensatz zwischen der Schriftgelehrsamkeit und dem Bildungsgange hervortreten, als Jesus mit seiner Berufsthätigkeit den Anfang machte und öffentlich vor Volk und Schriftgelehrten die Nähe des Himmelreiches verkündigte.

Eine gleiche Weisheit offenbart sich in den Reden des Herrn, ob er als zweiter Moses auf dem Berge sein neues Gesetz verkünde, welches für den Einzelnen, wie für die Gesamtheit, für das innere Leben in Gedanken und Begierden, wie für das Verhalten gegen den Nächsten und gegen Gott die unübertreffliche Norm aufstellt, oder ob er in schlichten Gleichnissen aus der Natur und dem Menschenleben die Geheimnisse des Reiches Gottes und die Irrgänge der Sünde wie die wunderbaren Wege der göttlichen Gnade ebenso verhüllt als kenntlich vortrage, verhüllt für diejenigen, welche Augen haben und nicht sehen, Ohren und nicht hören, kenntlich aber für diejenigen, welchen es gegeben ist, die Geheimnisse des Reiches Gottes kennen zu lernen. In gewöhnlichen, aber bedeutungsvollen Bildern, mit einfachen, aber inhaltsvollen Worten weiß Jesus die ganze Geschichte seines Reiches bis an das Ende der Zeiten seinen Zuhörern zu offenbaren, in schmuckloser, aber ergreifender, zu Herzen gehender Erzählung das Herz des in die Irre gehenden und durch Gottes Gnade wieder zurückkehrenden Menschen wie in einem Spiegel schauen zu lassen und damit einem jeden einen überraschenden Blick in sein eigenes Innere zu eröffnen. Mag er in scharfer, mitunter sarkastischer Strafrede die Bosheit der Feinde an den Pranger stellen oder mit liebevoller Theilnahme die Jünger über das Reich Gottes unterrichten und über das in der Welt zu erwartende Los aufklären und trösten, überall erkennen wir dieselbe göttliche Weisheit, einfach im Erhabenen, erhaben im Einfachen, natürlich in der Art des Redens, unüber-

---

[1] Zahn, Geschichte des neutest. Canons I, 746. Bertholet, Die Stellung der Israeliten und der Juden zu den Fremden (Freiburg i. B. 1896) S. 263 f.

[2] Meinhold, Jesus und das Alte Testament (Freiburg i. B. 1896) S. 4.

trefflich durch die Tiefe des Gedankens, löst Jesus gleichsam spielend die schwierigsten Probleme und führt sie in unscheinbarer Rede auf die einfachen Principien zurück, über deren ungeahnte Klarheit sich der Zuhörer und der Leser verwundern müssen [1].

Ohne systematische und dialektische Entwicklung, ohne Kunst der Rhetorik und Philosophie ergreift er alles mit sicherer Intuition und stellt es in durchsichtiger Klarheit und überraschender Einfachheit dar. Auch wenn wir die scharfen Streitreden im vierten Evangelium nicht hätten, so müßten wir doch die Kunst der Polemik in den Streitreden bei den Synoptikern bewundern. Kurz und bündig faßt der hl. Matthäus das Resultat derselben in die Worte zusammen: „Und keiner konnte ihm ein Wort erwidern, und niemand wagte es mehr von jenem Tage an, ihn etwas zu fragen" (22, 46).

II. Die negative Seite des Charakters Jesu.

6. Der Weise ist aber nur dann als Ideal zu betrachten, wenn er wahre Weisheit, nicht bloß Wissen hat. Die alte Welt kennt ja die neue Trennung zwischen Wissen und Können, zwischen theoretischem und praktischem Wissen überhaupt nicht. Wahrheit und Weisheit sind in der Heiligen Schrift stets wirksam, im Leben sichtbar ausgeprägt. Das Wissen Jesu wäre keine wahre Weisheit, wenn es sich nicht in seinem ganzen Leben verkörpert hätte. Hat er einst seinen Jüngern gesagt, die Wahrheit werde sie frei machen, so mußte sie vor allem an ihm selbst diese Wirkung hervorgebracht haben, so mußte in ihm die Freiheit verwirklicht worden sein. Was ist aber die Freiheit? Fragen wir zunächst umgekehrt, was ist die Knechtschaft? Was ist diese anders als die Unterwerfung des Menschen unter die Herrschaft der Welt, des Leibes, der Begierlichkeit, der Sünde, des Teufels? Die Freiheit besteht also in der Lossagung von der Welt und ihren Gütern, in der Beherrschung der Sinnlichkeit mit ihren Begierden, in der Sündelosigkeit.

Diese ist denn auch die negative Bestimmung des sittlichen Charakters Jesu, jene Bestimmung, welche im vollen Sinne in der Heiligen Schrift nur ihm beigelegt wird. Die Sündelosigkeit bildete die Voraussetzung des ganzen Erlösungswerkes; denn nur der, welcher von keiner Sünde wußte, konnte die Sünden anderer auf sich nehmen; nur der, welcher nie unter dem Joche eigener Sünde seufzte, konnte dieses Joch zerbrechen; nur der, an welchem der Satan keinen Theil hatte, konnte die Herrschaft des Teufels

[1] Haupt, Zur Individualität Jesu (Stud. u. Krit. 1887 S. 375 ff.). Schell, Dogmatik III, 125 f. 137.

vernichten. „Denn jeder Hohepriester, der aus Menschen genommen ist, wird für Menschen bestellt für die Geschäfte bei Gott, daß er Gaben und Opfer darbringe für Sünden als einer, der Mitleid haben kann mit den Unwissenden und Irrenden, da ja er selbst auch mit Schwachheit behaftet ist, und um derselben willen, so wie für das Volk, so auch für sich selbst wegen Sünden opfern muß" (Hebr. 5, 1 f.).

Die Sündelosigkeit wird in der Heiligen Schrift direct und indirect von Jesus ausgesagt[1]. Jesus selbst fragt die Juden, welche seinen Worten nicht glauben wollen: „Wer aus euch kann mich einer Sünde beschuldigen?" (Joh. 8, 46.) Diese Stelle wird keineswegs durch Matth. 19, 17 eliminirt, wie Strauß behauptet; denn wie man dort die Abweisung des Prädicats „gut" erklären möge, keinesfalls wollte sich Jesus damit als sündigen Menschen darstellen. Diese Stelle wird aber auch dadurch für unsern Beweis nicht entwerthet, daß man mit Strauß sie nur sagen läßt, Jesus habe seine Hinrichtung nicht verdient. Denn im Munde Jesu würde das doch mehr bedeuten als: ich habe kein todeswürdiges Verbrechen begangen.

Der hl. Paulus weiß es gar nicht anders. Er kann sich keinen Erlöser von der Sünde denken, welcher selbst Sünder wäre. „Gott hat den, der von keiner Sünde wußte, für uns zur Sünde gemacht, damit wir würden Gerechtigkeit vor Gott in ihm" (2 Kor. 5, 21. Röm. 5, 18. Phil. 2, 8). Wir haben bereits erwähnt, daß der Verfasser des Hebräerbriefes bei aller Menschlichkeit des Hohenpriesters des Neuen Bundes doch die Sünde ausdrücklich ausschließt (4, 15). „Auch geziemte uns, daß wir einen solchen Hohenpriester hätten, der da wäre heilig, schuldlos, unbefleckt, ausgeschieden von den Sündern und höher als der Himmel geworden" (7, 26). Der hl. Petrus schreibt: „Dazu seid ihr berufen, da auch Christus für uns gelitten, und euch ein Beispiel hinterlassen hat, damit ihr seinen Fußstapfen nachfolget: er, der keine Sünde beging, in dessen Mund kein Betrug gefunden wurde" (1 Petr. 2, 21 f.). Und der hl. Johannes, welcher denjenigen einen Lügner schilt, der von sich selbst sagt, er sei ohne Sünde, schreibt über Jesus: „Ihr wisset, daß er er-

---

[1] Ullmann, Die Sündelosigkeit Jesu. 7. Aufl., Gotha 1863. Atzberger, Die Unsündlichkeit Christi. München 1885. Steude, Apologie S. 185 ff. Gewöhnlich werden citirt: Joh. 8, 29; 10, 30; 17. Apg. 3, 14. 2 Kor. 5, 21. Hebr. 4, 15; 7, 26—28. 1 Petr. 2, 21—23; 3, 18. 1 Joh. 2, 19; 3, 5. 7. Dagegen werden angeführt: Joh. 4, 48; 7, 8. Luc. 24, 28. Joh. 2, 4; 6, 6; 4, 7. 16. Matth. 11, 4. Marc. 10, 17 ff. Luc. 18, 18 ff. Matth. 19, 16 ff. Marc. 5, 1—20. Matth. 8, 28—34. Luc. 8, 26—39. Matth. 11, 21 ff.; 16, 8; 17, 17; 16, 23; 21, 17 ff. Matth. 12, 47—50; 15, 21 ff.; 8, 21. 22. Joh. 11, 6 ff.

schienen ist, damit er unsere Sünden wegnehme, und in ihm ist keine Sünde“ (1 Joh. 3, 5).

7. Indirect lehrt aber die Heilige Schrift die Sündelosigkeit Jesu überall, indem sie zeigt, daß die Jünger ebenso hingerissen waren von seiner makellosen Reinheit, als die Feinde sich vergeblich abmühten, in seinem spiegelreinen Charakter eine Makel zu entdecken. Haben vielleicht die Jünger ihren geliebten Meister damit idealisirt? Galt das „über die Todten nur Gutes“ auch für die Berichterstatter über das Leben Jesu?[1] So wie wir die Jünger aus den Evangelien kennen, trifft keines von beiden zu. Nicht vorschnell und plötzlich haben sie ihre Ansicht über Jesus gebildet, wenn auch die Berufung momentan vor sich ging, sondern während dreier Jahre mußten sie erst herangezogen werden. Wenn sie trotz der Verfolgungen und der jüdischen Achterklärung bei dem Herrn blieben, der Worte des ewigen Lebens hatte, so mußten sie von der Reinheit seines ganzen Charakters, den sie so oft vergeblich durch die Bosheit der Gegner bekämpft sahen, bereits vor dem Tode desselben überzeugt sein. Wären sie dieses in der That nicht gewesen, so hätte obiges Sprichwort sie auch nicht zur Ueberzeugung bringen können. Dazu reichte für die niedergeschlagenen Jünger nur die Auferstehung aus. Wer aber einmal an die volle Auferstehung glaubt, der wird die Sündelosigkeit von selbst als nothwendige Voraussetzung zugeben müssen. Hätte wirklich der todte Meister den Jüngern die Veranlassung zur Idealisirung des lebenden Meisters gegeben, so hätten die spätern Schicksale die Jünger von ihrer Ueberschwänglichkeit gründlich heilen müssen. Je mehr ihnen als gelehrigen Schülern des Alten Testamentes die allgemeine Sündhaftigkeit der Menschen feststand, je mehr sie bei ihrer Mission diese allgemeine Sündhaftigkeit der Welt kennen lernten, desto weniger wäre es ihnen entgangen, wenn ihre Erinnerung an Jesus etwas Aehnliches berichtet hätte. Zwar glaubt Strauß, nur ein Sündloser könne über Sündelosigkeit ein giltiges Zeugniß ausstellen, aber könnte man nicht entgegnen: ein Sündhafter wird also keinen für sündelos halten?

Den Berichterstattern wäre es, selbst die Absicht vorausgesetzt, nicht gelungen, den Schatten ganz zu beseitigen, welcher sonst dem Lichte unwillkürlich folgt. Auch wenn sie besser geübt gewesen wären, als es in Wirklichkeit der Fall ist, so wäre es ihnen doch schwerlich möglich gewesen, ihren Herrn so menschlich und doch so rein zu zeichnen. Um die Wahrhaftigkeit der heiligen Schriftsteller zu bestärken, meint Origenes, habe Gott so ungeübte Leute ausgewählt[2]. Das Beispiel des Xenophon beweist gerade

[1] Hase, Geschichte Jesu S. 240 ff.

[2] C. Cels. 3, 39; cf. 2, 41 sq. *Xenoph.*, Memor. 1, 1, 11. In Schleiermachers „Christliche Glaubenslehre“, welche durchweg auf der Voraussetzung beruht,

das Gegentheil. Oder hat vielleicht ein Leser der Memorabilien den Eindruck gewonnen, daß Xenophon seinen Helden als einen sündelosen Idealmenschen darstelle? Die Flecken, welche er auf den Charakter des Sokrates fallen läßt, mögen in den Augen eines Griechen jener Zeit kaum das Bild verunzieren, vom allgemein sittlichen Standpunkte aus bleiben sie aber Flecken des Charakters. Sie beweisen, daß ein Grieche einen ganz sündelosen Charakter nicht zeichnen konnte noch wollte, daß die Menschen überhaupt einen solchen nicht anders als von einem Idealmenschen entwerfen, wenn sie nicht durch den Augenschein überführt worden sind. In den Evangelien hat aber noch niemand ähnliche Flecken entdeckt. Dies spricht aber zugleich gegen diejenigen, welche wenigstens für die frühere Periode der Entwicklung heftige Kämpfe voraussetzen wollen. Denn es wäre unmöglich, daß sich im spätern Leben keine Spur davon gezeigt hätte. Ein lehrreiches Beispiel bietet der hl. Paulus.

8. Die Evangelisten haben es uns aber auch ermöglicht, das Bild Jesu unter dem Spiegel seiner Feinde zu schauen, indem sie die Vorwürfe der Pharisäer und Schriftgelehrten berichten. Wie lauteten diese? Jesus wurde der Gotteslästerung angeklagt, weil er die Sünden nachließ, sich selbst als Gottessohn bezeichnete. Aber schon die Art des Vorwurfes zeigt die Nichtigkeit desselben an. Denn von zwei Dingen war nur eines möglich. Entweder war Jesus ein Schwärmer und Betrüger oder er war wirklich Gottessohn. Mit der erstern Annahme, welche heutzutage kaum der frivole Spott des Franzosen im Ernste zu machen wagt, wäre der ganze Charakter Jesu unverträglich gewesen, wäre der Glaube der Jünger unvereinbar. Die Berufung Jesu auf den Willen des Vaters wäre thöricht gewesen, wenn er in der Macht des Teufels gehandelt hätte; die Erhörung seiner Bitten bei den Wundern wäre unmöglich gewesen, wenn er nicht die Wahrheit selbst gewesen wäre. Ein anderer hätte nicht drei Jahre hindurch lehren, heilen, wohlthun können, hätte nicht der List und Gewalt seiner Feinde standhalten können. Nur wer diese nothwendige Consequenz nicht anerkennt, wer die göttliche Sendung, das göttliche Bewußtsein, das göttliche Wesen läugnet, vermag hierin eine Art Ueberhebung zu erkennen. Eigenthümlicherweise erheben gerade

---

daß in der Person Jesu das Urbildliche, das in jedem Menschen der Idee nach sei, in keinem aber sich verwirklicht, geschichtlich geworden sei, wird als Hauptbeweis die Unmöglichkeit angeführt, die Züge, welche uns von Christus in der geschichtlichen Darstellung gegeben sind, aus dem urbildlichen Charakter derselben zu erklären, ohne daß ein solcher, der diese Züge im Leben verwirklicht, gelebt hätte. Vgl. Schenkel, Fr. Schleiermacher. Ein Lebens- und Charakterbild (Elberfeld 1868) S. 496 ff.

solche diesen Vorwurf, welche den Ausdruck „Sohn Gottes“ nur im moralischen Sinne erklären wollen!

Dasselbe gilt von der Sabbatsverletzung, welche in allen vier Evangelien als stehender Vorwurf erscheint. Durch diese war ja direct das Gebot des Herrn: „Du sollst den Sabbat heiligen“, übertreten. Vom Standpunkte der damaligen Juden aus lag hier offenbar ein schweres Vergehen vor. War aber dieser der Standpunkt des Gesetzes, des Gesetzgebers? Kann die Ruhe Gottes am siebenten Tage wirklich als eine absolute Ruhe aufgefaßt werden? Der Vater wirkt vielmehr bis heute, und der Sohn wirkt ebenso. Die Juden haben das Gebot rein äußerlich, ohne die wahre Gotteserkenntniß ausgelegt. Dennoch haben sie praktisch eine andere Auslegung zugelassen. Im Falle der Noth, wenn ein Ochse oder Esel in eine Grube fiel, haben sie ihre todte Sabbatsfeier ignorirt und gethan, was nothwendig war. Am Sabbate haben sie die Knäblein beschnitten, wenn sie acht Tage alt waren. Sollte Jesu nicht ebenso erlaubt gewesen sein, eine kranke Tochter Israels von ihrem Leiden zu erlösen, den Menschen Gutes zu thun? Was kann der Sabbatsfeier, der Ehre Gottes besser entsprechen als die Vollbringung gottgefälliger Werke? Der Mensch ist ja nicht des Sabbats wegen da, sondern der Sabbat um des Menschen willen. Jesus vertheidigte aber seine Heilungen am Sabbate nicht bloß unter dem Gesichtspunkte der Wohlthätigkeit, sondern auch unter dem Gesichtspunkte des neuen Gesetzes, der göttlichen Sendung. Als gewöhnlicher Mensch hätte er schwerlich der gesamten jüdischen Auffassung und Uebung jener Zeit entgegentreten können, als Menschensohn und Gottessohn war er Herr des Sabbats.

9. Widerspricht aber nicht die Taufe Jesu im Jordan der Sündelosigkeit? Johannes predigte „die Taufe der Buße zur Vergebung der Sünden“ (Marc. 1, 4). Ganz Judäa und Jerusalem strömten zu ihm hinaus, um sich taufen zu lassen, indem sie ihre Sünden bekannten. Da geschah es in jenen Tagen, daß auch Jesus von Nazareth nach Galiläa kam und sich von Johannes taufen ließ. „Es geschah aber, als das ganze Volk getauft wurde und da auch Jesus getauft wurde und betete, daß sich der Himmel öffnete“ (Luc. 3, 21). Hat vielleicht auch Jesus die Taufe zur Vergebung der Sünden mit dem Volke empfangen? Eigenthümlich ist schon, daß weder Marcus noch Lucas von Jesus ein Sündenbekenntniß berichten. Eine positive Erklärung findet diese Auslassung in der Stimme vom Himmel. Der geliebte Sohn des Vaters kann doch nicht der Sündenreinigung durch Johannes bedürfen. Matthäus beugt diesem Einwurfe vor, indem er von dem Täufer berichtet, derselbe habe Jesus an seinem Vorhaben hindern wollen mit den Worten: „Ich habe

nöthig, von dir getauft zu werden, und du kommst zu mir? Jesus antwortete aber und sprach zu ihm: Laß es jetzt; denn so geziemt es uns, alle Gerechtigkeit zu erfüllen" (3, 14 f.). Dieser Ausspruch kann nicht bloß sagen wollen, Jesus habe für die christliche Taufe ein Vorbild geben wollen, habe im Jordan unsere Sünden abgewaschen, das Wasser geheiligt und ihm die Kraft verliehen, alle, welche darin untergetaucht würden, von den Sünden abzuwaschen. Auch die Bestätigung des Werkes des Täufers, die religiöse Erhebung und Kräftigung für den Beruf des Messias genügen nicht.

Dagegen zeigt die Offenbarung des Vaters bei der Taufe, daß dieser Act vorausbestimmt war, den Messias feierlich in sein Amt einzuführen, die Prophetie, deren letzter Vertreter in Johannes erschienen war, für abgeschlossen, das messianische Reich für eröffnet zu erklären. Bisher galt die Wassertaufe als Zeichen und Anweisung zur Buße; nun sollte die Taufe mit dem Heiligen Geiste und Feuer die vorbereiteten Seelen innerlich reinigen, stärken, umwandeln, erneuern. Für Jesus selbst aber war damit der Abschluß des bisherigen verborgenen Lebens und der Eintritt in die öffentliche Wirksamkeit gegeben. Indem er diesen vom Vater ihm vorgezeichneten Schritt that, hat er den Anfang des Gehorsams, welchen er dem Vater gelobt hatte, gemacht und alle Gerechtigkeit auszuüben begonnen. Er hat den Schein der Sünde auf sich genommen, die Sünde aber durch den Gehorsam gegen den Vater getilgt. Als Erlöser von der Sünde ohne Sünde hat er hier das Werk angefangen. Von einem eigentlichen Sündenbewußtsein kann also keine Rede sein. Auch dem Volke konnte kaum der Schein davon erweckt werden, wenn Jesus im Unterschiede von den andern kein Bekenntniß ablegte und wenn die großartige Offenbarung nachfolgte. Denn diese war weder für Jesus noch für Johannes allein, sondern für beide und für das Volk.

10. Sind wir vielleicht bei unserer Beweisführung nicht zu sehr am Aeußerlichen hängen geblieben? Haben wir einen Einblick in das, was im Innern Jesu vor sich ging? Dies wenden Strauß und Renan ein, entgegnen viele andere [1], welche überhaupt die Möglichkeit der Sündelosigkeit in irgend einem Menschen läugnen, weil kein Mensch ohne alle bösen Triebe und sündhafte Regungen, ohne alle menschliche Schwäche sei. Den allgemeinen Satz haben wir aber bereits besprochen. Wir geben ihn zu für den von der Erbsünde corrumpirten Menschen, aber nicht für den

---

[1] Hartmann, Religiöses Bewußtsein der Menschheit (Berlin 1882) S. 526. Zu Kant, der übrigens die Sündelosigkeit zugibt, s. K. Fischer, Gesch. der Philos. IV, 111. 308.

Menschen überhaupt. Die Möglichkeit, daß der Mensch ohne die Erbsünde durch die besondere Gnade Gottes von jeder Sünde bewahrt bleiben könne, ist, ich will nicht sagen, für den Gläubigen unbestreitbar, sondern ist auch für den, welcher nur die Güte und Weisheit des Schöpfers anerkennt, einleuchtend. Bei Jesus kommt aber seine ganze religiöse Stellung, seine göttliche Sendung, seine himmlische Abkunft noch in Betracht. Sehen wir aber hier von der principiellen Frage ab und beschränken wir uns auf die Thatsachen, so ist es doch unrichtig, daß die Apostel nur die äußere Seite ins Auge gefaßt haben. Wir haben nicht nöthig, uns mit einem Rückschlusse vom Aeußern auf das Innere zu begnügen, obwohl wir auch diesen nicht so gering anschlagen möchten. Denn ist es auch richtig, daß eine gewisse sittliche Hoheit noch mit innern Kämpfen bestehen kann, so kann diese allgemeine Behauptung doch nicht auf die vollkommene Hoheit Christi angewendet werden. Ein ganzes, unendlich reiches und vielbewegtes Leben hindurch könnte bei jener Voraussetzung die äußere Hoheit nicht in solchem Maße gewahrt werden.

Die Apostel hatten aber in der That einen Einblick in das Innere Jesu. Jesus hat ihnen nicht nur selbst häufig, besonders am letzten Abend, sein liebeerfülltes Herz ganz offen gezeigt, so rein, daß es von keinem Hauche der Sünde getrübt sein konnte, sondern er hat auch in gleicher Weise die Sündhaftigkeit aller Menschen[1] wie seine eigene Sündelosigkeit ausgesprochen. Er hat dies gethan, obwohl er bemerkt hatte, daß in seinem Gesetze auch der unlautere Gedanke, die Begierde, die feindselige Gesinnung sündhaft sei. Hat er dadurch nicht die Jünger auf den großen Gegensatz hingewiesen und gleichsam aufgefordert, seine innersten Gedanken zu lesen? So oft auch Jesus in seiner Predigt zur Buße und zum Gebete um die Vergebung der Sünden auffordert, aus dem Leben Jesu kennen wir doch zwar alles Menschliche, aber kein Bußgebet, keine Bußübung. Es ist reine Willkür, wenn Schweizer Jesus mit seinen Jüngern das Vaterunser, also auch die fünfte Bitte beten läßt! Sollte dies mit der Hoheit eines Charakters, welcher sich sündhafter Erregungen bewußt ist, verträglich sein? Wäre dadurch nicht die Demuth des Herrn verdächtigt? Ein so hohes Selbstbewußtsein und eine so tiefe sittliche Auffassung des religiösen Lebens hätten unmöglich etwas Sündhaftes im Herzen einschließen können, ohne vor allem das zu thun, was sie von den andern, von allen andern als nothwendige Pflicht forderten. Der Charakter Jesu wird unverständlich, wenn in irgend einer Falte seines Herzens eine menschliche Schwachheit verborgen war. Die Sündelosigkeit

---

[1] Matth. 6, 12; 7, 11; 18, 24 f. Marc. 1, 15.

wird aber dadurch überhaupt zu einem sichern Grunde des ganzen christlichen Lebens, des ganzen Christenthums, welches die Aufgabe hat, die Menschheit zu entsündigen [1].

III. Die positive Seite des sittlichen Charakters Jesu.

11. Diese muß von dem Verhältniß zu Gott und von der Lebensstellung Jesu aus dargestellt werden. Wir haben hierüber aus der frühern Zeit nur eine beiläufige Bemerkung, welche wir wieder dem hl. Lucas verdanken: „Und er ging mit ihnen hinab und kam nach Nazareth und war ihnen unterthan" (2, 51), schreibt derselbe über den zwölfjährigen Jesus. Welch reichen Inhalt bieten aber nicht diese wenigen Worte! Müßten wir es auch aus dem ganzen Charakter Jesu folgern, daß er bis zu seinem öffentlichen Auftreten den Eltern in allem gehorsam war, wir freuen uns doch herzlich dieses vielsagenden, positiven Zeugnisses des Evangeliums. Der göttliche Jesusknabe in der Hütte zu Nazareth, den Eltern in allem unterthan, welch reizendes Vorbild für die Jugend! Wir sehen ihn gleichsam, wie er von der glücklichen Mutter die Befehle entgegennimmt, wie er mit seinem von Gott bestimmten Nährvater zur Arbeit geht und als Sohn des Zimmermanns selbst Zimmermann wird. Hat der gehorsame Sohn ein Muster für alle Kinder aufgestellt, der arbeitsame Zimmermann hat das Handwerk, die Arbeit gesegnet, geheiligt. Im Alterthume war die Handarbeit verachtet, verhaßt, galt für einen freien Mann als unwürdig. Der Erlöser aber hat sie selbst verrichtet und dadurch geadelt. Die Apostel haben gearbeitet, der hl. Paulus hat mit seiner Handarbeit seinen Unterhalt verdient und daher den Grundsatz ausgesprochen: „Wer nicht arbeitet, soll auch nicht essen."

Nur einen Zug wissen wir aus diesem stillen Familienleben, freilich einen Zug, den wir kaum zu berühren brauchten, wenn er nicht vielfach so eigenthümlich erklärt würde. Jesus ist nie in den ehelichen Stand getreten, obwohl es für den israelitischen Jüngling Gesetz war, mit achtzehn Jahren in die Ehe einzutreten. Wie ist diese unzweifelhafte Thatsache zu erklären? Schleiermacher meint: „Daß Christus sein einzelnes Leben nicht durch das eheliche Bündniß vervollständigte, scheint seiner vollkommenen Vorbildlichkeit Eintrag zu thun, und ist überhaupt für die Erörterung ein schwieriger Punkt." [2] Hase sagt: „Einen sittlichen Grund verlangen wir, warum der sonst zur Ehe Fähige sie nicht eingegangen hat. Auch galt

---

[1] Den Traditionsbeweis s. bei Atzberger a. a. O. S. 31 ff.; die kirchlichen Entscheidungen ebd. S. 35 ff.

[2] Vgl. Hase a. a. O. S. 385.

nach jüdischem Herkommen, zumal für den Erstgeborenen eines Hauses, die Ehe als eine Pflicht, und bei dem Manne, an dessen sittliche Vollendung die Christenheit glaubt, ist die Frage, wodurch er abgehalten war, den ehelichen Bund zu schließen, über den er nachgedacht und gegen die jüdische Leichtfertigkeit der Entlassung des Weibes seine ideale Unverbrüchlichkeit ausgesprochen hat, von alters her gehört worden." Man habe spießbürgerliche, ideale und ascetische Gründe zur Antwort vernommen: die Mühseligkeit seines Lehramtes und die Ahnung gewaltsamen Unterganges. Diese passen nicht für die friedlichen Jahre vor seinem öffentlichen Leben. Auch sei ein Vermählter den Stürmen des Kampfes nicht weniger gewachsen. Näher liege der ideale Grund. Jesus sei so ganz hingegeben gewesen an Ideen, daß der Gedanke eines persönlichen, beglückten Liebesbundes in ihm gar nicht aufkommen konnte.

Aber, meint Hase, die Ehe habe nicht bloß eine egoistische, sondern auch eine humane und religiöse Bedeutung. Auch die Apostel seien ja für den Herrn etwas, er sei für sie alles gewesen. Auch die Würde des Erlösers habe die Ehe nicht unmöglich gemacht. Es sei eben unsere Gewohnheit, ihn nicht rein menschlich zu denken. „Jener Grund wäre nur berechtigt, wenn der Cölibat ein höherer Stand wäre, daher ausreichend in der katholischen Kirche; und auch da wär's ein Segen, wenn nicht bloß Petrus, sondern auch Jesus vermählt war; Mönchthum, cölibatärisches Priesterthum und alle diese Menschenopfer wären dann unmöglich gewesen." Und dieses hat alles Jesus verschuldet, weil er keinen Ehebund geschlossen hat! Sollte er wirklich in einer so wichtigen, folgenschweren Angelegenheit gerade des weiten Blickes entbehrt haben, welchen er sonst überall bekundete? Sollte er sich ohne wichtigen Grund zum Vorbilde der Jungfrauen und jungfräulichen Seelen gemacht und diese „Menschenopfer" verschuldet haben? In der That, eine trostlosere Antwort kann man auf diese wichtige Frage kaum geben als die, in welche Hase sein eigenes Urtheil einkleidet: „Liegen daher nicht allgemeine, zwingende Gründe vor, so ist nur an irgend etwas Zufälliges und Individuelles in seiner Jugend zu denken, daß Gott kein Weib für ihn geschaffen hat. Nehmen wir etwa an, die einst ihm Verlobte sei gestorben u. s. w." Zufällig! Und doch sagt er am Schlusse, Jesus sei von Gott so geführt worden.

Statt dessen halten wir uns doch an die idealen Gründe. Jesus wäre überhaupt nicht der Idealmensch, nicht das Ideal, das Vorbild, wenn der Zufall in seinem Leben eine Rolle gespielt hätte. Er wäre nicht das geistige Haupt der Menschheit, wenn er der Begründer einer leiblichen Generation wäre. Er wäre nicht der Messias der ganzen Menschheit, wenn er sich nicht, wie vom jüdischen Particularismus, so von den Banden

der Familie losgemacht hätte. Wenn man die scharfe Gegenüberstellung des hl. Paulus zwischen dem ersten und zweiten Adam, zwischen dem Gesetze und der Gnade kennt, so ist es unmöglich, den menschgewordenen Gottessohn in die Kette der fleischlichen Generationen einzugliedern, aus welcher er schon durch die wunderbare Empfängniß ausgenommen wurde. Wie man die unzweifelhafte Lehre Jesu und des Apostels über den jungfräulichen Stand sonst beurtheilen möge, das ist sicher, daß sie in dem Vorbilde des Herrn ihre feste Grundlage hat. Der Beruf hat die Apostel veranlaßt, Frau und Kinder zu verlassen; der Beruf kann den ganzen Mann erfordern, weil er sonst getheilt ist. Denn der Unverheiratete sorgt für die Sache des Herrn, wie er dem Herrn gefalle; der Verheiratete sorgt für die Dinge der Welt, wie er seiner Frau gefalle, und ist getheilt.

Aber hinter dem Berufe steht noch die Idee der Jungfräulichkeit, welche auf den Himmel hinweist, wo man nicht heiratet noch verheiratet, auf die weißgekleideten Scharen vor dem Lamme, derer, die sich nicht mit Weibern verunreinigt haben. Die Ehe ist eine göttliche Institution, sie ist heilig, aber den Gottmenschen kann sich das christliche Gefühl doch nicht neben einer Ehefrau denken! Wir können hier das Wort des Herrn anwenden: „Was willst du von mir, Weib?" das Jesus auf der Hochzeit zu Kana an seine Mutter gerichtet hat, um seine Loslösung von allen irdischen Banden, seine ganze Hingabe an den messianischen Beruf zu bezeichnen. Es harmonirt durchaus mit der Antwort, welche Jesus denen gab, die ihm meldeten, daß seine Mutter und Brüder draußen seien: „Wer ist meine Mutter und wer sind meine Brüder? Und er streckte seine Hand über seine Jünger aus und sprach: Siehe, meine Mutter und meine Brüder. Denn wer den Willen meines Vaters thut, der im Himmel ist, der ist mein Bruder und meine Mutter" (Matth. 12, 48 ff.). Und als eine Frau die Mutter Jesu selig pries, da antwortete Jesus: „Vielmehr sind selig, welche das Wort Gottes hören und es bewahren" (Luc. 11, 28).

Es kann hier nicht unsere Aufgabe sein, die Frage nach der Jungfräulichkeit in ihrem Zusammenhange mit Christus und seiner jungfräulichen Mutter in der Geschichte der Kirche zu verfolgen. Wir können uns auf wenige Bemerkungen beschränken. Die Enkratiten beriefen sich auf die Ehelosigkeit Jesu. Darauf erwidert Clemens von Alexandrien: sie kennen die Gründe derselben nicht. Erstens hat Jesus als allgemeine Braut die Kirche, sodann war er kein gewöhnlicher Mensch, der einer Gehilfin nach dem Fleische bedurft hätte, und endlich hatte er nicht nöthig, Kinder zu zeugen, da er in Ewigkeit bleibt und als der eine Sohn Gottes geboren ist. Tertullian und Origenes sehen darin das Vorbild für die Reinheit

und Enthaltsamkeit. Ambrosius berichtet von dem Beschlusse einer Mailänder Synode als Antwort auf einen Brief des Siricius. Darin heißt es, die Ehe sei von Christus geheiligt, aber die Jungfrau werde der Gattin vorgezogen, weil sie für den Himmel optirt habe. Durch das Weib kam die Sorge, durch die Jungfrau das Heil. Endlich hat Christus selbst sich die Gabe der Jungfräulichkeit auserwählt und das Geschenk der Unversehrtheit in sich dargestellt [1].

Auf einzelne alte Philosophen, die Cölibatäre waren, hat schon Hieronymus hingewiesen, ohne aber den Unterschied zwischen der einfachen Ehelosigkeit und der christlichen Enthaltsamkeit zu übersehen. Huygens war, wie einige der bedeutendsten Gelehrten sowohl seiner Zeit als auch anderer Zeiten, nie verheiratet [2]. „In einigen ihrer Heroen ist die Philosophie der Ehe ungünstig gewesen. Auch Descartes und Hobbes, auch Spinoza und Leibniz waren Cölibatäre." Bei Kant erkläre es sich „aus der persönlichen Unabhängigkeit des Philosophen". Er war mit dem Apostel Paulus einverstanden, daß heiraten gut, nicht heiraten besser sei [3]. Warum sollte man also dies bei christlichen Philosophen, bei Hirten der Seelen weniger geeignet finden? Für Christus kann gewiß der Zufall nicht eine Erklärung geben. „Vielmehr lag es auch hier an der Einzigartigkeit seines Berufes, welcher den ganzen Mann erforderte und keinen Raum mehr ließ für die Erfüllung jenes allgemeinen menschlichen Berufes, der sich sonst, seltene Ausnahmen abgerechnet, mit allen menschlichen Berufsarten verbindet." [4] Schleiermacher sucht die Folgerungen hieraus dadurch zu beseitigen, daß er alle Empfindungen für fromm erklärt. Es müsse einleuchten, daß „der Protestantismus die Hausväterlichkeit der Geistlichen gegen den trübsinnigen Wahn von einer vorzüglichen Heiligkeit des ehelosen Lebens nur vollständig und folgerichtig behaupten kann, wenn er annimmt und nachweist, daß auch die eheliche Liebe, und also auch alle ihr vorangehenden natürlichen Annäherungen der Geschlechter nicht der Natur der Sache nach dem frommen Gemüthszustand absolut abbrechen".

12. Diese Loslösung von den Familienbanden ist aber nur eine Folge der **Loslösung vom Irdischen** überhaupt. Der Sohn Gottes benutzte die menschliche Natur, den Zusammenhang mit dem Irdischen nur insoweit, als es nothwendig war, das Werk der Erlösung zu vollbringen, die menschliche Natur zur Theilnahme an der göttlichen Natur zu erheben.

---

[1] *Clem. Alex.*, Strom. 3, 6, P. 533. *Tert.*, De pud. c. 6. *Orig.*, In Lev. Hom. 9, 2. *Ambr.*, Ep. 42.

[2] **Heller**, Geschichte der Physik II, 181.

[3] **K. Fischer** a. a. O. III, 99.

[4] **Weiß**, Leben Jesu I, 281. **Schleiermacher**, W. W. I (Berlin 1843), 268.

Wollte er aus einer reinen Jungfrau geboren sein, so wählte er doch eine arme, unbekannte Jungfrau im fernen Nazareth, im verachteten Galiläa. Brachten auch die Weisen aus dem Morgenlande königliche Geschenke, der König von Israel wollte doch in einem Stalle geboren werden, von Hirten auf dem Felde die erste Huldigung empfangen, vor der Wuth des Tyrannen nach Aegypten fliehen, in Nazareth verborgen leben. Die Vögel haben ihre Nester, die Füchse ihre Höhlen, aber der Menschensohn hat nicht, wo er sein Haupt hinlegen kann. Er, dem die Engel des Himmels dienten, ist freiwillig arm geworden, um den Menschen zu dienen, die Armen reich zu machen. Er hat den Armen das Evangelium gepredigt, nicht bloß durch das Wort, sondern auch durch sein Beispiel. Sein Reich war nicht von dieser Welt, seine Jünger sollten es nicht in den Gütern dieser Welt suchen. Je tiefer aber der Hang des Menschen zu den Gütern der Welt sitzt, je zäher das Alterthum, und nicht am wenigsten die Juden, am irdischen Besitze hingen, desto gewaltiger mußte der Verzicht auf Hab und Gut, auf die Bequemlichkeit und Annehmlichkeit des Lebens auf die Leute einwirken, desto überzeugender mußte der Ruf des Evangeliums für die Armen klingen. Nicht umsonst hat der Evangelist Lucas gerade diese „ebionitischen“ Partien des Lebens Jesu besonders berücksichtigt. Armut auf Erden, Reichthum im Himmel, ungerechter Mammon auf Erden, unvergängliche Schätze im Himmel! Was Jesus einst dem Versucher sagte: „Es steht geschrieben, du sollst dem Herrn, deinem Gott, allein dienen und ihn allein anbeten“, das war die Maxime seines ganzen Lebens. Man kann nicht zweien Herren dienen, Gott und dem Mammon. Jesus diente aber seinem Vater im Himmel.

Frei von allen Sorgen um das Irdische, konnte Jesus um so uneigennütziger die Nächstenliebe bethätigen. Da er auf alle irdischen Güter verzichtet hatte, so fehlten ihm die Mittel zur Wohlthätigkeit im gewöhnlichen Sinne. War er doch für seinen eigenen Unterhalt auf die Wohlthätigkeit anderer, frommer Frauen, angewiesen. Dies hinderte ihn aber nicht, ein Wohlthäter in weit höherem Sinne zu werden. „Viele gute Werke habe ich euch vom Vater gezeigt; wegen welches wollet ihr mich steinigen?“ (Joh. 10, 32) konnte Jesus seine Feinde fragen. Er war umhergezogen im Lande der Juden und hatte Gutes gethan. Er hatte ihre Kranken geheilt, ihre Hungrigen gespeist, ihre Todten auferweckt, allen Liebe und Gnade erwiesen. Er hatte die Sünder bekehrt und für Gott gewonnen, für diejenigen gebetet, welche ihn verfolgten. Und wenn er selbst sagt, die Linke soll beim Almosengeben nicht wissen, was die Rechte thut, so hat er am besten diese uneigennützige, selbstlose Wohlthätigkeit im geistigen Sinne geübt. Er bietet allen seine Gaben an, geht den ver-

lorenen Schafen liebevoll nach, hat in seiner Sanftmuth für sie Worte des Trostes und der Liebe, aber er drängt sich nirgends auf, sondern zieht sich zurück, wenn er keinen fruchtbaren Boden findet. Nur wo Bosheit und Verstocktheit ihm herausfordernd in den Weg treten, da scheut er auch das ernste, scharfe, strafende Wort nicht, um die Gegner zu beschämen. Mußte Jesus seine Thätigkeit auch auf Palästina beschränken, so umfaßte er doch alle Menschen, Juden und Samaritaner, Juden und Heiden mit gleicher Liebe. Für alle will er der gute Hirte sein, alle schließt er in sein hohepriesterliches Gebet ein, damit sie eins seien, wie er und der Vater eins sind.

13. Welche Opfer waren aber nothwendig, bis Jesus sein Werk vollbracht hatte! Die Demuth und Selbstverläugnung des Gottessohnes, welcher seiner Herrlichkeit entsagte und in der Gestalt des Knechtes erschien, um gehorsam zu sein bis zum Tode, ja bis zum Tode am Kreuze, reichen schon allein hin, um die überwältigende Größe des sittlichen Heroismus im Charakter Jesu zu kennzeichnen. Der Weg von der Geburt und Beschneidung bis zum letzten Athemzuge am Kreuze ist eine ununterbrochene Reihe von Demüthigungen und Leidensstationen des göttlichen Heilandes. Er konnte seine Jünger ermahnen: „Lernet von mir; denn ich bin sanftmüthig und demüthig von Herzen" (Matth. 11, 29). Denn sein ganzes Lebens in Wort und That ruhte auf diesem, der alten Welt unbekannten Grunde der Demuth.

Stets von den Feinden verfolgt und versucht, stand ihm von Anfang an der blutige Ausgang klar vor Augen. Wie er beim Beginne der öffentlichen Wirksamkeit die Versuchung zur Ueberhebung durch irdische Ehre und Macht glorreich überwunden hatte, so kämpfte er am Oelberge den schmerzlichen Todeskampf, bis blutige Schweißtropfen von seinem Angesichte zur Erde rannen. Nicht sein Wille sollte geschehen, sondern der Wille des Vaters. Er ließ es geschehen, daß ein Verräther aus dem Jüngerkreise ihn mit einem Kusse an die Feinde auslieferte. Widerstandslos ließ er sich binden, wegführen, verspotten, geißeln, mit Dornen krönen. Welch schmerzliche Scene mußte es für den leidenden Heiland sein, als ihn, die Dornenkrone tragend und mit einem Purpurgewande angethan, der vornehme und spöttische Römer vor die wüthende Menge der blutdürstigen Juden hinausführen ließ und mit den Worten vorstellte: „Siehe der Mensch!" „Ecce homo!" Mit Blut überströmt trug er sein Kreuz zur Richtstätte und fiel unter der Last des Kreuzes. Er streckte seine Hände aus, damit sie durchbohrt würden, und schwebte drei Stunden zwischen Himmel und Erde, von Schmerzen und Durst gequält, von seinen Feinden verhöhnt.

Wahrlich, so stirbt der Gerechte, und niemand nimmt es zu Herzen. Ein großartigeres Trauerspiel hat die Welt niemals gesehen als das auf dem Calvarienberge. Kein Wort des Vorwurfes, der Klage kommt aus seinem Munde. Nur Barmherzigkeit und Verzeihung kennt das Opfer der Ungerechtigkeit und des Hasses. Der Gekreuzigte verspricht dem reumüthigen Schächer, daß er noch heute mit ihm im Paradiese sein werde; er bittet den Vater um Verzeihung für seine Peiniger, denn sie wissen nicht, was sie thun; er sorgt noch für seine unter dem Kreuze stehende Mutter, welcher das Schwert des Schmerzens die Seele durchbohrte. Nun konnte er ausrufen: „Es ist vollbracht"; denn er hatte den Vater auf Erden verherrlicht, indem er das Werk vollbracht hatte, das er ihm aufgegeben, daß er es vollbringe (Joh. 17, 4). Was ist Plato, was Sokrates, was alle diese Weisen! Welche Aehnlichkeit bleibt noch zwischen diesem qualvollen, heroischen Tode des sündelosen Erlösers und dem durch traute Unterredung im Freundeskreise vorbereiteten Schlürfen des Schierlingssaftes?

Wo wäre ein Mensch zu finden, welcher gleich Jesu unberührt blieb von allem Irdischen, Sinnlichen und Sündhaften? Wo hat sich die Herrlichkeit mit der Demuth, die Hoheit mit der Selbsterniedrigung zu ebenso schöner Harmonie verbunden? Nirgends findet sich eine ähnliche Vollendung aller Tugenden im einzelnen und in der Gesamtheit, nirgends ein gleiches sittliches Ebenmaß, nirgends eine stets gleichbleibende Ruhe und Erhabenheit in Freud und Leid, im Kampfe mit den Elementen wie mit den Feinden, vor dem Synedrium, vor Pilatus, am Kreuze! Man hat es versucht, dieses Ideal rein menschlich zu erklären, man hat es aber nicht vermocht. Denn so antwortet schon der hl. Hieronymus den Pelagianern: „Denn alles haben und nichts bedürfen gehört zur Kraft desjenigen, welcher keine Sünde gethan, und in dessen Mund keine List gefunden wurde." [1] Der hl. Augustinus glaubte zwar anfänglich, daß der Mensch mit der Gnade Gottes ohne Sünde leben könne, fügte aber bei, daß es außer Christus keinen Menschen gebe ohne Sünde. Er fordert den Weisesten des Alterthums, Plato, auf, zu bekennen, ob er die Lehre und das Leben Jesu rein menschlich zu erklären vermöge. Und Augustinus ist überzeugt, daß Plato ihm antworten würde, „es sei nicht möglich, daß dieses von einem Menschen geschehe, wenn ihn nicht Gottes Kraft und Weisheit, dem gewöhnlichen Laufe der Natur entnommen, nicht durch Menschen, sondern vom ersten Anfange an durch ihre innerste Gnade er-

[1] *Hier.*, Adv. Pelag. 1, 22. *Aug.*, De vera rel. 3. *Plin.*, H. n. 7, 40. *Epict.*, Diss. 2, 12, 19.

leuchtet, mit solcher Kraft ausrüste und eine erhabene Majestät seiner Person verleihe, daß er alles, was Menschen begehren, verachtend, und alles, was diese fliehen, erduldend, und alles, was diese bewundern, vollbringend, das Menschengeschlecht durch die Macht seiner Liebe und Autorität zu diesem heilvollen Glauben bewege". Kein Sterblicher, meint Plinius, sei immer weise. Epiktet hält es für unmöglich, frei von Fehlern zu sein. Das Streben, davon frei zu sein, gilt ihm als das Höchste.

14. In neuerer Zeit hat man wiederholt den Versuch gemacht, den idealen Charakter Jesu aus der Vermählung des morgen- und abendländischen Genius zu erklären. Für Gläubige und Nichtgläubige sei Jesus das Vorbild, welches in sich einte den abendländischen, über irdische Qual und Unruhe sich erhebenden Weisen und den seine Abhängigkeit von göttlicher Kraft tiefst empfindenden Morgenländer. In der Vereinigung des die Kraft des Martyriums in sich tragenden stoischen Weisen und der religiösen Tiefe des Judenthums sei die Möglichkeit einer Fortentwicklung des Menschen zur geläuterten Persönlichkeit gegeben gewesen. Erst von dem Augenblicke an, wo die transscendentale Gottheit als die immanente des Menschen gewußt wurde, und dem Stifter unserer Religion diese Coincidenz im Bewußtsein aufging und er sie in den Worten: „Ich und der Vater sind eins" aussprach, habe die Vermählung des Stoicismus mit dieser christlichen Idee jene Veränderung bewirken können, die das religiöse Moment als thätiges Agens in den Menschen verlangte [1]. Was soll aber der Stoicismus und Christus? Woher kommt jenes reine Feuer des morgenländischen religiösen Geistes, den wir nirgends, auch bei keinem Propheten, in solcher Reinheit wirksam sehen? Keiner besaß diese göttliche Ruhe in der höchsten Begeisterung, diese unerschütterliche Geduld in der Verfolgung und im Leiden, diese unbedingte Ergebung in den göttlichen Willen zu jeder Zeit und in allen Lagen, diese lautere Liebe gegen den Nächsten, gegen die Feinde. Aber selbst die Heiden waren weit entfernt davon, den stoischen Weisen als ein solches Ideal zu betrachten. „Wir besitzen vom wahren Rechte und der echten Gerechtigkeit kein greifbares und gut getroffenes Musterbild. Was wir haben, das sind bloße Schatten und Umrisse, und wenn wir nur wenigstens diesen folgten!" klagt Cicero [2]. „Ein vollendeter Gerechter ist noch nie auf Erden erschienen, sondern die Philosophie kann nur lehren, wie ein solcher beschaffen sein müßte, wenn anders je ein solcher auf Erden erscheinen wird." [3]

---

[1] Fritz, Antike Weltanschauung S. 378.

[2] De off. 3, 17, 69. Mach, Nothwendigkeit der Offenb. S. 136. 252. *Didon*, Vie de Jésus I, 98 ss.

[3] *Cic.*, Tusc. 2, 22, 51.

Nur Jesus konnte die Seinigen auffordern, in allem ihm nachzufolgen, nur er ist das Ideal für den Menschen, für alle Menschen aller Stände, welche das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit suchen. Große Männer bleiben unnachahmlich, weil die volle Harmonie der Tugenden fehlt. Jesus, größer als sie alle, ist allein nachahmbar als gleichmäßiges Vorbild aller Tugenden. Alle andern tragen das Gepräge ihrer Zeit und ihres Volkes, Christus ist der Universalmensch. Christus ist dieses wahrhaftige Ideal, weil er Gott und Mensch zugleich ist, mit der Niedrigkeit der menschlichen Natur die Hoheit des göttlichen Wesens verbindet. Wir haben nicht ängstlich das eine von dem andern gesondert, was doch von der gleichen Person, dem gleichen Subjecte gilt. Wir sind hierin dem Vorbilde der Heiligen Schrift gefolgt, welche uns überall Christus als den vollendeten Menschen, Jesus als den ewigen Gottessohn erkennen läßt. Es ist nicht Aufgabe der Apologie, in streng systematischer Anordnung das einzelne Zusammengehörige zu sondern, für sie genügt es vielmehr, das Ineinanderwirken beider lebendig vor Augen zu führen. Auch die eingangs erwähnte Streitfrage über das Wissen und den Fortschritt Jesu kann sie der Dogmatik überlassen. Es ist hinreichend, wenn auf die beiden verurtheilten Extreme: den Nestorianismus, welcher das Zusammengehörige trennt, nur moralisch verbindet, und den Monophysitismus (Eutychianismus), welcher den wesentlichen Unterschied aufhebt, hingewiesen wird. Was zwischen diesen zwei Extremen liegt, kann unbeschadet des christlichen Glaubens Gegenstand der wissenschaftlichen Untersuchung werden.

IV. Das Werk des Gottmenschen in der Erlösung.

15. Im Gottmenschen Christus ist aber auch das Werk der Erlösung gleichsam verkörpert. Darin beruht die große Wirkung dieses Werkes auf die Herzen der Menschen. Die Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen wirkt im Werke des Gottmenschen fort. Dieses ist gewissermaßen die Fortsetzung der Menschwerdung, das Ausleben seines Stifters. Das Irdische, Sündhafte, Ohnmächtige soll vergeistigt, gereinigt, gestärkt und zum Himmel erhoben werden, die Sehnsucht des menschlichen Herzens nach Vereinigung mit dem höchsten Gute muß befriedigt werden. Die göttliche Weltschöpfung, Welterhaltung und Weltregierung zeigen uns überall, wie das Unterscheidende, so die Einheit; die Erlösung aber ist nach beiden Seiten hin nicht bloß belehrend, sondern wirkungsvoll, weil der Erlöser selbst an sich die lebendige Vereinigung vollzogen hat, ohne den Unterschied aufzuheben. Die Einheit im Unterschiede, die Einheit des Menschen mit Gott, des Geschöpfes mit dem Schöpfer, des Kindes mit dem Vater, die Verbindung mit Christus, wie der Rebe mit dem Weinstock,

ist das höchste Glück, nach welchem alle Völker sich gesehnt haben. Das Heil, welches die Seele in der Religion sucht und findet, die Vereinigung mit Gott, die Ruhe, das Glück in Gott, im Werke Christi hat sie es gefunden und freut sich des himmlischen Glückes[1]. Alle Schätze der Erkenntniß sind in Christus verborgen, d. h. in ihm inbegriffen, Christum scire est omnia scire (Tertullian).

Das Werk Christi pflegt seit Eusebius die Glaubenslehre unter dem dreifachen Gesichtspunkte des prophetischen, hohenpriesterlichen und königlichen Amtes als das gottmenschliche, für das Heil der Menschen vollbrachte Werk des Gottessohnes darzustellen. Hier handelt es sich nur darum, zu zeigen, wie in dem Werke des Gottmenschen die göttliche Weisheit für das Heil der Menschheit väterlich gesorgt hat. Die Lehre Jesu ist nicht nur an sich weit erhaben über alle heidnische Weisheit, sondern sie ist auch besonders geeignet, dem nach Wahrheit verlangenden Geiste Befriedigung und Ruhe zu gewähren[2], und dies allen, Hohen und Niedern, Gelehrten und Ungelehrten. Der Hauptgrund liegt in der Autorität, mit welcher Christus die Lehre verkündigt hat, und in der Form, in welcher sie geboten wird. Beides konnte nur der Gottmensch vereinigen, denn als Gott besaß er die volle Wahrheit und konnte sie dem Menschen verleihen, als Mensch konnte er sich zum Menschen herablassen und die Wahrheit in eine Form kleiden, welche auch dem kindlichen Gemüthe verständlich wird. Diese in der Person Jesu beruhende universelle Bedeutung des christlichen Glaubens, diese Einheit zwischen allen Klassen galt den Apologeten, im Gegensatze zu den Secten der Philosophen, welche es für schwierig fanden, die Wahrheit über Gott zu ergründen, und für noch schwieriger, dieselbe den Menschen mitzutheilen, nicht als der geringste Vorzug der christlichen Religion.

Die christliche Lehre hat einerseits die Grundwahrheiten der alttestamentlichen Offenbarung über die Schöpfung und Leitung der Welt durch Gott in sich aufgenommen, andererseits aber, durch Erweiterung des Monotheismus zur Lehre von drei Personen in einem Wesen, sowohl die Schöpfung als das innere Wesen und Leben Gottes der Speculation zugänglich gemacht und für den Glauben fruchtbar gestaltet. Die unendliche Liebe Gottes aber ist in der Menschwerdung selbst so augenscheinlich und ergreifend geoffenbart, daß es kaum eines Hinweises bedarf. Jetzt gilt das dem Alterthume unbegreifliche Wort: „Gott ist die Liebe“ (1 Joh. 4, 16). Damit ist aber auch das irdische Streben verurtheilt, die Scheidewand zwischen den Nationen niedergerissen, die Gottes-

---

[1] *Aug.*, Conf. 1, 1. [2] Kleutgen, Theol. III, 395 ff. 406 f.

und Nächstenliebe zum höchsten Gebote erhoben. Alle Menschen ohne Unterschied sind in dem einen heiligen Menschensohne geadelt, geheiligt, sind Brüder Christi, Kinder Gottes und Miterben des ewigen Lebens.

Mit der unendlichen Liebe haben sich die Gerechtigkeit und Heiligkeit Gottes in der Menschwerdung und im Opfer am Kreuze geoffenbart. War ein solches Opfer des Gottessohnes nothwendig, um den Zorn Gottes zu besänftigen, die Schuld des Menschen zu tilgen, wie häßlich muß die Sünde vor dem Auge Gottes erscheinen! Wie beseligend mußte aber auch das Evangelium von der Gnade, Erlösung, Versöhnung im gekreuzigten Heilande für das von der Sünde zerfleischte Menschenherz klingen! Weder die Heidenwelt noch das Judenthum waren im stande, den Menschen von der Sünde zu befreien und zu der Gerechtigkeit zu führen. Da sandte Gott seinen Sohn und machte ihn zum Sühnopfer für viele. „So sehr hat Gott die Welt geliebt, daß er seines Eingebornen nicht verschonte, sondern ihn hingab für alle" (Joh. 3, 16). Als Gottes Liebe und Menschenfreundlichkeit erschien, hat sie nicht um unserer Werke willen, die wir gethan, sondern nach Gottes Barmherzigkeit uns erlöst. „Alles ist aus Gott, welcher uns versöhnt hat durch Christus und uns das Amt der Versöhnung gegeben hat. Ja, Gott war es, der in Christus die Welt mit sich selbst versöhnte, indem er ihnen ihre Sünden nicht anrechnete und unter uns das Wort der Versöhnung aufrichtete. Für Christus also werben wir, als ob Gott bäte durch uns. Wir bitten für Christus, lasset euch versöhnen mit Gott" (2 Kor. 5, 18—21).

16. Der Herr faßte seine Predigt in die Worte zusammen: „Thuet Buße, denn das Himmelreich ist nahe" (Matth. 4, 17). Was das Himmelreich sei, wußten aber seine Zuhörer. Alle Juden haben ja das Himmelreich damals erwartet. Freilich faßten sie es größtentheils in dem äußerlichen, irdisch-politischen Sinne des spätern Judenthums auf. Sie träumten von einem messianischen Reiche, welches das David-Salomonische Reich an Macht und Herrlichkeit übertreffe und dem Judenthume die Weltherrschaft sichere. Die Spuren dieser Auffassung kann man noch in der Kindheitsgeschichte des dritten Evangeliums finden, aber auch sonst in den synoptischen Evangelien aus dem Benehmen der Jünger, z. B. der Zebedäiden, erkennen (Matth. 20, 20 ff.). Jesus aber ließ von Anfang an keinen Zweifel darüber, daß sein Reich ein Reich der Sündenvergebung und Wahrheit sei, nicht von dieser Welt sei. Deshalb hielt er den Messiasgedanken vor dem Volke möglichst zurück. Er trat vor demselben nicht offen als Messias auf und wich den Herausforderungen zum offenen Bekenntnisse oder gar zur Schilderhebung geflissentlich aus. Nur der Frau am Jakobsbrunnen in Samarien, wo die messianischen Hoffnungen vergeistigt waren,

bekannte er offen seine Messianität. Im Kreise der Jünger veranlaßte er wohl das Bekenntniß des Petrus, aber auch diesem befahl er, niemanden etwas davon zu sagen. Auch die zahlreichen Verbote an die Geheilten zeigen, wie ängstlich es Jesus vermieden hat, den falschen Messiashoffnungen der Juden neue Nahrung zuzuführen.

Schwierig war es also, das geistig-sittliche Reich Gottes auf Erden zu gründen und dafür Glauben und Gehorsam zu finden. Nur allmählich konnten die Juden und selbst die Jünger an diesen Gedanken gewöhnt werden. Ist schon in der Vorgeschichte des Matthäusevangeliums die Sündenvergebung als die Hauptaufgabe des Erlösers bezeichnet, so konnte Jesus, anschließend an seinen Vorläufer, in der programmartigen Bergpredigt eine gänzliche Sinnesänderung fordern. Die acht Seligkeiten bilden gleichsam die Statuten für die Mitglieder des neuen Reiches. Ganz im Gegensatze zu den irdisch-sinnlichen Anschauungen der Juden werden die Armen im Geiste, die Sanftmüthigen, die Trauernden, die nach der Gerechtigkeit Hungernden und Dürstenden, die Barmherzigen, die, welche reinen Herzens sind, die Friedfertigen, die Verfolgten selig gepriesen; denn sie werden getröstet, gesättigt werden, sie werden das Erdreich besitzen und Gott schauen, ihrer ist das Himmelreich. Die Seligkeiten weisen damit über den irdischen Bestand des messianischen Reiches hinaus. Auch hier greifen Himmlisches und Irdisches, Göttliches und Menschliches ineinander. Das ewige Leben wird schon hienieden vorbereitet, im Glauben erworben, in der Liebe verkostet. „Das Reich Gottes ist Friede und Freude" (Röm. 14, 17). Das Vorbild im neuen Reiche sollte der Vater im Himmel sein: „Werdet vollkommen, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist." Im Himmel sollte der Wandel der auf Erden weilenden Jünger sein, welche von der Welt gehaßt werden. Dem Kaiser ist zu geben, was des Kaisers ist, Gott aber, was Gottes ist.

Dadurch ist das neue Reich unabhängig gemacht von der Nationalität und der Staatsform. Es kann und wird sich über alle Völker bis an die Enden der Erde ausdehnen. In den Geboten der Gottes- und Nächstenliebe ist dazu der sittliche Grund gelegt. Wie alle Menschen zum Vater im Himmel um das tägliche Brod und um Vergebung der Sündenschuld beten, so beten auch alle um das Kommen des Reiches, um die Heiligung des göttlichen Namens. Gottes Wille ist eure Heiligung und das ganze Gesetz beruht in der Liebe; dies sind die beiden Hauptgrundsätze, welche das christliche Leben beherrschen, die alte Gesellschaft umwandelten und erneuerten. Der Einzelne, die Familie, die Gesellschaft werden dadurch geheiligt. Der Einzelne, indem nicht nur die äußere Handlung, sondern auch der Gedanke, die Gesinnung

sittlich gewerthet, die Handlungen nach ihren Beweggründen beurtheilt werden, indem die Einzelnpersönlichkeit nach dem Werthe der unsterblichen Seele, welche durch das kostbare Blut Jesu Christi erkauft worden ist, taxirt wird und nicht mehr als Glied im Staatswesen aufgeht. „Was nützt es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewinnt, aber an seiner Seele Schaden leidet?“

17. Die Heiligung des Einzelnen trägt zur Heiligung der Gemeinschaft bei. Die Grundlage aller Gemeinschaften ist die Ehe. Wie dieselbe bei den Heiden mißachtet und verletzt wurde, haben wir früher bemerkt. Die Polygamie und das Hetären- und Sklavenwesen, die schamlosen Ausschweifungen, selbst im Namen der Religion, liefern einen betrübenden Beweis dafür. Aber selbst im Judenthume ist die Ehe nicht ganz rein bewahrt worden. Moses hatte um der Herzenshärtigkeit der Juden willen den Männern gestattet, die Frauen mit einem Scheidebriefe zu entlassen. Im Laufe der Zeit waren die Scheidungen immer leichtfertiger vorgenommen worden. Jesus erweist sich als göttlicher Erlöser, indem er die von Gott eingesetzte Ehe wieder in ihrer ursprünglichen Reinheit und Unauflöslichkeit herstellt. Was Gott verbunden hat, soll der Mensch nicht trennen. Die Jünger können diese Strenge nicht fassen und meinen, wenn die Sache (das Recht) des Mannes mit der Frau so ist, so ist es nicht gut heiraten. Jesus aber antwortet ihnen: „Nicht alle fassen diese Rede, sondern denen es gegeben ist“, d. h. diejenigen, welche den Glauben an die Wahrheit und Gnade in Christus vom Vater erhalten haben. Dem naturalistischen, sinnlichen und von der Gnade entblößten Menschen erscheint diese Unauflöslichkeit der Ehe, welche selbst zur Enthaltsamkeit führen kann, beschwerlich, unmöglich; dem vom himmlischen Geiste des Christenthums erleuchteten und von der Gnade gestärkten Gläubigen aber ist die sittliche Vervollkommnung, die Erhebung über das Sinnliche und Irdische das Ziel des Strebens, der ewige Besitz [1].

Jesus hat aber das eheliche Leben auch mit dem Schutze reiner Keuschheit umgeben. Das äußerlich gefaßte Gebot: „Du sollst nicht ehebrechen“, führte er auf seinen tiefsten Grund zurück: „Ich sage euch, ein jeder, der eine Frau ansieht, um sie zu begehren, hat schon die Ehe mit ihr im Herzen gebrochen“ (Matth. 5, 28). Von diesem tiefethischen Gesichtspunkte aus begreift man erst, wie das eheliche Leben durch die Religion geheiligt wird. Jetzt erst war es dem Apostel möglich, selbst die gemischten Ehen fortbestehen zu lassen, weil der ungläubige Mann durch die gläubige Frau, die ungläubige Frau durch den gläubigen Mann

[1] Möhler, Ges. Schriften I, 189 f.

geheiligt werde. War schon im Alten Bunde Jahwe mit seinem Volke unter dem Bilde der Ehe dargestellt worden, so konnte jetzt die Verbindung Christi mit seiner Kirche, die höchste Stufe der religiösen Vereinigung, durch die christliche Ehe anschaulich gemacht werden. „Seid einander unterthan in der Furcht Christi: die Frauen je ihren Männern als wie dem Herrn; denn der Mann ist das Haupt der Frau, ebenso wie Christus ist das Haupt der Gemeinde, als der da ist der Erlöser des Leibes. Aber wie die Gemeinde Christus unterthan ist, so seien es die Frauen den Männern in allen Stücken. Ihr Männer, liebet die Weiber, wie auch Christus die Kirche geliebt und sich selbst für sie dargebracht hat, damit er sie heilige. . . Dafür verläßt der Mensch Vater und Mutter und hängt seinem Weibe an, und werden die zwei ein Fleisch sein. Dieses Geheimniß ist groß; ich sage es von Christus und der Kirche" (Eph. 5, 21 ff.).

18. Der Herr selbst hat die Lehre von der Jungfräulichkeit mit der Lehre von der Ehe in Zusammenhang gebracht. Der hl. Paulus ist ihm hierin gleichfalls nachgefolgt. Jesus wollte nicht bloß die Unauflöslichkeit sanctioniren, er ging noch einen Schritt weiter, indem er unter Umständen vollständige Enthaltsamkeit forderte. „Denn es gibt Verschnittene, die sich selbst verschnitten haben um des Himmelreiches willen. Wer es fassen mag, der fasse es" (Matth. 19, 11. 12). Nur die religiöse und sittliche Verirrung kann hier an eine buchstäbliche Auslegung denken. Die geistige Exegese führt uns aber nothwendig zu der Lehre von der freiwilligen Enthaltsamkeit um des Himmelreiches willen. Sie steht nicht im Widerspruche mit der Lehre von der Heiligkeit der Ehe, sondern tritt ergänzend für diejenigen ein, welchen es von Gott gegeben ist, ihr Leben ganz im Dienste des Herrn zuzubringen, nicht die geschäftige Martha, sondern die contemplative Maria zu ihrem Vorbilde zu nehmen.

Wir haben bereits gesehen, daß der Gottmensch selbst das Vorbild dafür gegeben hat. Die Jünger haben es in ihrer Art nachgeahmt; denn von keinem derselben wissen wir, daß er sich verheiratet hätte, seit er in die Nachfolge des Herrn eingetreten war, von allen aber wissen wir, daß sie alles verlassen haben und dem Herrn nachgefolgt sind. Dies „alles" umfaßt aber auch die Frauen; denn Jesus bemerkt in seiner Erwiderung: „Es ist niemand, der Haus oder Weib oder Brüder oder Eltern oder Kinder verlassen hat um des Reiches Gottes willen, der nicht vielmal mehr wieder bekäme in dieser und in der künftigen Welt ewigen Lebens" (Luc. 18, 28 ff.). Die „christliche Frau" (1 Kor. 9, 5) beweist nicht, daß die Apostel mit ihren „Frauen" auf die Missionsreise gingen. Von Johannes, den der Herr lieb hatte, nimmt das ganze Alterthum an, er

sei eine jungfräuliche Seele gewesen. Der hl. Paulus gibt hinsichtlich der Jungfrauen einen Rath, nicht einen Befehl des Herrn, ist aber der Ueberzeugung, daß auch er die Gnade vom Herrn empfangen hat, treu zu sein. Dieser Rath geht dahin, daß es für den Menschen gut sei, so zu bleiben, wie auch er, daß auch die Verheirateten leben sollen, als wären sie nicht verheiratet. Der ungetheilte Dienst Gottes geht über alle irdischen Rücksichten. Er faßt aber die Frage ganz allgemein unter dem religiös-sittlichen Gesichtspunkte. Es ist „unwidersprechlich, daß der Apostel von der Ueberzeugung ausgeht, daß die Ehelosigkeit höher zu stellen ist als das Leben in der Ehe“ [1].

Die freiwillige Ehelosigkeit ist heilig zu halten und danach auch der Stand der erklärten Jungfrauen zu achten. Ein Stand der Jungfrauen wie der Wittwen ist mit der Zeit eine verbreitete Einrichtung geworden, „ein wichtiges Merkmal der Glaubensgenossenschaft, daß sie gerade über dieses Lebensgebiet die Macht ihrer läuternden Sitte erstreckt“. Ja, wer die begeisterten Lobreden der heiligen Väter, eines Chrysostomus, Basilius, Ambrosius, Augustinus und anderer über die gottgeweihten Jungfrauen liest, der muß sich überzeugen, daß die Kirche hierdurch eine ebenso große sociale als religiös-sittliche Aufgabe gelöst hat. Wie ergreifend weiß der hl. Ambrosius den weltlichen Vestalinnen des Symmachus den Chor christlicher Jungfrauen gegenüberzustellen! Die Heiden mögen nur die Augen ihres Geistes und Leibes aufthun und sehen die keusche Schar, die reine Gemeinschaft, den jungfräulichen Chor. Ohne Pomp und Schmuck ist ihre äußere Erscheinung, voll Entbehrungen ihre Lebensweise. Das ist keine Jungfräulichkeit, die erst um Geld erkauft wird, wie bei den Vestalinnen. Wollte man diesen staatliche Unterstützung geben, welche Summen müßten den christlichen Jungfrauen zufließen!

19. Wie die Jungfräulichkeit, so wurde auch die Armut des Herrn ein Vorbild für seine Jünger und Gläubigen. Jesus verwirft nicht jeden Besitz, aber das unruhige Streben, die Anhänglichkeit an denselben. „Sammelt euch nicht Schätze auf Erden, wo sie Motte und Rost zerstören und wo Diebe graben. . . Denn wo dein Schatz ist, da ist auch dein Herz. . . Ihr könnet nicht Gott dienen und dem Mammon. Darum sage ich euch: Sorget nicht für euer Leben, was ihr esset, noch für euren Leib, was ihr anziehet“ (Matth. 6, 19 ff.). „Suchet zuerst das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit, und das übrige wird euch hinzugegeben werden“ (6, 33). Von welcher Tragweite sind aber diese Lehren für das religiöse Leben, für die Kirche, die Familie, den Staat? Von welcher

[1] Weizsäcker, Das apostol. Zeitalter S. 665.

Bedeutung für die Armen und Kranken? Der heidnische Weise verachtet die Armen, die Arbeiter, die Sklaven und überläßt sie, wenn er sie nicht ausbeuten kann, ihrem Schicksale. Sie scheinen ihm Wesen niederer Art zu sein, um welche sich die Götter nicht kümmern. Kein Weiser gestattet seinem Hause die Schmach solcher Gesellschaft[1]. Der Gläubige weiß, daß ihm die irdischen Güter nur anvertraut sind, um sie als Mittel für sein Heil zu benutzen, damit er Schätze für den Himmel sammle, daß er Verwalter der ihm anvertrauten Güter ist und einst für seine Verwaltung Rechenschaft ablegen muß. Nur die Barmherzigen werden wieder Barmherzigkeit erlangen. Das Leben der Gläubigen in Jerusalem war eine Wirkung dieser neuen Lehre; die Collecten, welche der Apostel Paulus für die Armen in Jerusalem veranstaltete, waren ein Beweis für die allgemeine Geltung derselben. Die Armen und Sklaven, die Kranken und Elenden, die Fremden und Reisenden verdankten ihr die Erleichterung ihres schweren Loses.

Gleichsam als wollte er dem durch die Familie geförderten Triebe zum Besitzthum ein Gegenstück geben, hat Matthäus unmittelbar nach der Erzählung von der Ehe und Kindersegnung die Begegnung Jesu mit dem reichen Jüngling eingereiht. Diesem fiel es nicht schwer, die Gebote Gottes zu erfüllen, aber er fühlte, daß ihm noch etwas fehle. Jesus antwortete ihm: „Willst du vollkommen werden, so gehe hin, verkaufe, was du hast, und gib es den Armen: so wirst du einen Schatz im Himmel haben; dann komme und folge mir nach" (Matth. 19, 21). Als aber der Jüngling hierauf betrübt wegging, denn er war sehr reich, da sprach Jesus: „Wahrlich, ich sage euch, ein Reicher wird schwer in das Himmelreich eingehen. Es ist leichter, daß ein Kamel durch ein Nadelöhr eingehe als ein Reicher in das Reich Gottes." Wer es fassen mag, könnte man auch hier sagen, der fasse es. Die Jünger selbst wunderten sich darüber. „Wer kann also selig werden?" Wie die Virginität der Ehe, so geht die freiwillige Armut dem Besitze und Reichthume voran. Beide sind dem Dienste Gottes förderlich, beide erheben den Menschen über die irdischen, sinnlichen Neigungen und Bestrebungen, beide sind geeignet, die Ungleichheiten der menschlichen Gesellschaft zu ebnen und das Reich Gottes zu veredeln. Wie der Gottmensch selbst ein himmlisches Leben auf Erden geführt hat, so wünscht er, daß die Gläubigen möglichst seinem Bilde gleichförmig werden. Und was Christus ist, werden wir Christen sein, wenn wir ihm nachfolgen[2].

---

[1] *Quint.*, Declam. 301. III, 17. *Cic.*, Tusc. 5, 36. *Macrob.*, Saturn. 1, 11. *Orig.*, C. Cels. 3, 59; 8, 72. Döllinger, Heidenthum S. 722 f.

[2] *Cypr.*, De idol. 15. *Orig.*, C. Cels. 3, 28. Harnack, Dogmengeschichte I, 505; II, 45.

20. Wir können aber Christus auch nachfolgen, denn er ist nicht bloß unser Vorbild, sondern auch unser Erlöser und Heiliger. Mit ihm ist ein neues Lebensprincip in die Menschheit eingetreten, aus welchem neues Leben sproßt. Das Evangelium ist eine Kraft, selig zu machen den, welcher daran glaubt, den Menschen von der Erde loszulösen. Der Mensch hat gleichsam zwei Seelen in seinem Innern: eine himmlische, welche das Gute verlangt, nach oben strebt, und eine irdische, sinnliche, welche Lust und Befriedigung sucht, den Menschen nach unten zum Vergänglichen, Sichtbaren hinzieht. Wer wird ihm Kraft verleihen, den Lockungen des Ehrgeizes und der Habsucht, den Versuchungen der Sinnlichkeit und Genußsucht zu widerstehen? Die Lehre eines Philosophen, das Gesetz eines Menschen, die allgemeine Humanität und Volksmoral sind unfähig, das Feuer der Leidenschaft zu dämpfen. „Verkehrt und thöricht ist es, zu meinen, daß, wenn die Lust einmal im Menschen stürmisch erwacht ist, sie durch ein Gesetz oder sonst ein Mittel gebändigt werden könne", sagt der Heide Thukydides[1]. Zwar meint Seneca, wer der Philosophie diene, erlange die wahre Freiheit, aber in demselben Athemzuge preist er die Freiheit, dem Leben ein Ende zu machen, und dies war auch der letzte Act seiner Freiheit.

„Ich unglücklicher Mensch! Wer wird mich befreien aus dem Leibe dieses Todes? Dank sei Gott durch Jesus Christus, unsern Herrn", schreibt der christliche Apostel (Röm. 7, 25). In keinem andern ist den Menschen Heil geworden als im Namen Jesu Christi. Der Gottmensch durch sein Vorbild, seine Lehre, sein göttliches Gebot, aber auch durch seinen wirksamen Willen, alle Menschen zur Seligkeit zu führen, allen seine Gnade zu theil werden zu lassen, er hat dem Gläubigen die Kraft verliehen, der Sünde und ihren Versuchungen zu entsagen, die Welt zu besiegen. „Die Wahrheit wird euch frei machen" und „wenn der Sohn euch befreit haben wird, so werdet ihr wahrhaft frei sein" (Joh. 8, 32. 36). Die **Gnade** ist es, welche den Menschen die übernatürliche Kraft zur Entsagung, Geduld, Tugendübung verleiht, die Gnade, welche Christus am Kreuze für alle verdient hat. Nur wer mit dem Weinstock als lebendiger Rebzweig verbunden ist, kann Frucht bringen. Ohne Jesus können wir nichts. Gott ist es, der in uns das Wollen und Vollbringen wirkt nach seinem Wohlgefallen. Er hat das gute Werk in uns angefangen und wird es auch vollenden. Alles verdanken wir der göttlichen Gnade, deren Kraft in der Schwachheit vollendet wird. Christus, der Gottmensch, ist das Alpha und Omega, der Anfang und das Ende, der ist, der war und der sein wird.

---

[1] Hist. 3, 45. *Seneca*, Ep. 8.

Er hat die Seinigen gelehrt, um die guten Gaben den Vater der Lichter zu bitten. Der Vatertitel, welcher den Söhnen Gottes und Erben des Lebens die Zuversicht gibt, zum Throne Gottes hinzuzutreten, verbürgt ihm die Erhörung ihrer Bitten, die göttliche Gnade, das ewige Heil, auf daß alle mit ihm und dem Vater eins werden.

21. Der heilige Apostel Johannes hat im Prolog zu seinem Evangelium diese centrale Bedeutung des menschgewordenen Logos in wenigen, aber unübertrefflichen Zügen gezeichnet. Der Logos, der von Ewigkeit bei Gott war und selbst Gott war, hat alles geschaffen. In ihm ist Leben, und das Leben ist das Licht der Menschen. Er war das wahrhaftige Licht, das einen jeden Menschen erleuchtet, der in die Welt kommt. Aber die Welt hat ihn nicht erkannt, und die Seinen nahmen ihn nicht auf. So viele ihn aber aufnahmen, denen gab er Macht, Kinder Gottes zu werden. Und das Wort ist Fleisch geworden, und wir haben seine Herrlichkeit gesehen, voll Gnade und Wahrheit.

Wir haben es versucht, diesen Gang der Offenbarung des Logos in der Schöpfung und Erlösung zu verfolgen. Wir haben gesehen, daß trotz aller Verirrungen das natürliche Licht der Vernunft und das höhere Licht des Logos auch in der Finsterniß noch leuchteten. Der Glaube an ein höheres Wesen und an die Unsterblichkeit der Seele und das Verlangen nach Erlösung ließen sich nirgends ganz verdrängen. Diese praeambula fidei führen aber zu dem, was die Offenbarung über die Schöpfung des Alls und der Menschen untrüglich kundthut. Die Religionsgeschichte hält uns ein düsteres Bild menschlicher Irrwege vor Augen, läßt aber immer noch einige Lichtstrahlen durchblicken, die auf das kommende wahrhaftige Licht vorbereiten. Die Offenbarungsgeschichte selbst bietet so mächtige motiva credibilitatis, daß alle, welche guten Willens sind, den menschgewordenen Logos aufnehmen müssen. Sein Leben und seine Lehre wirken aber fort in der Kirche, welche Gegenstand des letzten Theiles der Apologie ist.

Sachregister.

C.

D.

J.

K.

T.

Y.

Z.

Haffner, [illegible]